



UNIVERSITAT DE
BARCELONA

Mente y política

Dialéctica, realismo y liberación

Juan Manuel Cincunegui



Aquesta tesi doctoral està subjecta a la llicència **Reconeixement- NoComercial – SenseObraDerivada 4.0. Espanya de Creative Commons.**

Esta tesis doctoral está sujeta a la licencia **Reconocimiento - NoComercial – SinObraDerivada 4.0. España de Creative Commons.**

This doctoral thesis is licensed under the **Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivs 4.0. Spain License.**

Tesis doctoral

MENTE Y POLÍTICA

Dialéctica, realismo y liberación

Juan Manuel Cincunegui



UNIVERSITAT DE
BARCELONA

2023

MENTE Y POLÍTICA
Dialéctica, realismo y liberación

Programa de Doctorado en Sociología

Facultad de Economía y Empresa

Autor: Dr. Juan Manuel Cincunegui
Director: Dr. Jordi Mundó

Mente y política. Dialéctica, realismo y liberación

Resumen

El objeto de estudio de esta investigación son las homologías entre epistemología y política. A partir de una reformulación crítica del método dialéctico, se identifican las co-implicaciones entre las teorías de la mente y de la subjetividad, y las doctrinas sociales y políticas. En este contexto, se analizan (1) concepciones alternativas de la individualidad y la sociabilidad; (2) teorías opuestas de la acción y de la historia; (3) el orden moral moderno, sus imaginarios y prácticas sociales. El propósito es identificar los malestares que subyacen a la separación entre «lo económico» y «lo político» que define la forma institucional del capitalismo. Desde el punto de vista epistemológico, se valoran las recientes reconsideraciones del realismo frente al antirrealismo que impuso hegemónicamente el giro cultural posmoderno, y se vincula este retorno con la «vuelta» de Marx a comienzos del siglo XXI. En este marco, se explora la crítica a las teorías representacionistas del conocimiento, y se reconsideran las teorías «culturales» de la modernidad a la luz de sus estructuras subyacentes. El resultado de esta investigación, inspirada principalmente en el estudio de las obras de Charles Taylor, Ellen Meiksins Wood y Enrique Dussel, es la formulación de una dialéctica realista que navega entre (1) la nihilidad a la que nos aboca la dialéctica antirrealista que impone el «círculo correlacional sujeto-objeto» cuando es abstraído de su trasfondo y se mantiene cerrado a su trascendencia, y (2) el realismo metafísico, atrapado en las aporías del tiempo y de la historia. Contra la dialéctica antirrealista —el idealismo que emerge ante la imposibilidad de resolver las contradicciones que supone la enunciación de la objetividad del mundo—, la dialéctica realista nos invita a ir más allá de los límites del llamado «círculo correlacional», permanecer abiertos a la alteridad, y mantener vigente la promesa de la liberación que la clausura del «marco inmanente» —expresada en las figuras de «la muerte de dios» y el «fin de la historia»— pretende cancelar.

Palabras clave: Epistemología. Filosofía social. Ética. Teoría sociológica.

Mind and Politics. Dialectics, Realism and Liberation

Abstract

The object of study in this research is the homologies between epistemology and politics. Based on a critical reformulation of the dialectical method, we identify the co-implications between theories of mind and subjectivity, and social and political doctrines. In this context, we analyze (1) alternative conceptions of individuality and sociability; (2) opposing theories of action and history; and (3) the modern moral order, its imaginaries, and social practices. The purpose is to identify the malaises underlying the separation between "the economic" and "the political" that define the institutional form of capitalism. From an epistemological point of view, we assess recent reconsiderations of realism in the face of the anti-realism hegemonically imposed by the postmodern cultural turn. This is linked to the "return" of Marx at the beginning of the 21st century. Within this framework, we explore the critique of representationalist theories of knowledge and reconsider the "cultural" theories of modernity in the light of their underlying structures. The result of this research, inspired mainly by the works of Charles Taylor, Ellen Meiksins Wood, and Enrique Dussel, is the formulation of a dialectical realism that navigates between (1) the nihilism to which the anti-realist dialectic that imposes the "subject-object correlational circle" leads us, when the latter is abstracted from its background and remains closed to its transcendence, and (2) metaphysical realism, trapped in the aporias of time and history. Against the anti-realist dialectic —the idealism that emerges in the face of the impossibility of resolving the contradictions posed by the enunciation of the objectivity of the world—, the realist dialectic invites us to go beyond the limits of the so-called "correlational circle", to remain open to otherness, and to keep in force the promise of liberation that the closure of the "immanent framework" —expressed in the figures of "the death of god" and the "end of history"— pretends to cancel.

Keywords: Epistemology. Social Philosophy. Ethics. Sociological Theory.

*A Agustina Risolo y a nuestros tres hijos,
Iñaki, Julen y Santi*

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	11
DIALÉCTICA DEL LÍMITE	29
1. Homologías	34
2. Teleología e historia	58
3. «Lo económico» y «lo político»	88
4. Figuras del límite	124
REALISMO Y LIBERACIÓN	177
5. El problema de lo real	179
6. Más allá del representacionalismo	226
7. Teoría, praxis e historia social	268
8. Figuras de la liberación	312
CONCLUSIÓN	349
BIBLIOGRAFÍA SELECTA	351

INTRODUCCIÓN

No sería comprensible que introdujéramos los temas de la presente investigación sin hacer mención del marco en el cual esta se ha llevado a cabo. Indudablemente, vivimos «tiempos interesantes» que exigen de nosotros, estudiantes, profesores e investigadores en el ámbito de las ciencias humanas y sociales, un esfuerzo renovado para recuperar los «horizontes de sentido» que han inspirado originalmente a nuestra profesión. Es difícil negar que nuestra tarea como docentes e investigadores no se encuentra en la actualidad jaqueada por los mecanismos de gestión burocrática que agotan nuestra energía creativa o la materializan en artefactos teóricos inútiles para la praxis transformadora que demanda con especial urgencia la gravedad del momento presente.

El proyecto neoliberal de explotación y desposesión que gobierna nuestras vidas no es una «realidad objetiva», una cosa *en sí* que pueda estudiarse a través de la aséptica mirada microscópica o telescópica. El neoliberalismo es el aire que respiramos, la sangre que corre a través de nuestras venas, las palabras y las cosas que se nos han arrebatado antes de que se nos permita hacer uso vigilado de las mismas. Por ese motivo, y más allá de sus evidentes limitaciones y deficiencias, este estudio se ha escrito con un espíritu reivindicativo y transformador, sin que ello suponga un menoscabo de su cientificidad social. Nuestra intención al embarcarnos en este proyecto no ha sido otra que hacer una humilde aportación de clarificación crítica y creativa que nos ayude a enfrentar el oscuro presente que transitamos. Que hayamos logrado o no nuestro propósito, y en qué medida, solo puede ser valorado por los especialistas y los lectores interesados en la obra.

Lo cierto es que esta investigación se ha llevado a cabo en un período «extraordinario». Durante los meses casi olvidados de la estricta cuarentena planetaria que impuso el coronavirus —antes de que la promesa de una recuperación económica nos hiciera regresar a la «normalidad», ahora más cruel y despiadada, del *business as usual*, y la guerra en Europa desvelara una nueva realidad geopolítica en la que la extinción nuclear vuelve a convertirse en una amenaza cierta—, un atisbo de esperanza atravesó el corazón de las víctimas del sistema, quienes, entre el llanto de las innúmeras pérdidas, y el temor a la enfermedad y a la muerte propia, creyeron vislumbrar «otro mundo posible».

El momento se definió, con razón, como cargado de «oportunidades y peligros». De «oportunidades» para lograr las anheladas transformaciones que, desde la izquierda del arco político y los movimientos sociales, se venían exigiendo masivamente desde

finales de la década de 1990; pero también de «peligros», ante la posibilidad cierta de una regresión histórica. El estado actual del mundo que habitamos demuestra que no eran infundados nuestros temores, sin que ello suponga que debamos avergonzarnos de nuestras frustradas esperanzas.

La hipótesis central que guía nuestro empeño teórico ha sido transitada en innumerables ocasiones. De modo que no tenemos ninguna pretensión de originalidad en este sentido. Después de todo, no ha habido filósofo o científico social que no haya abordado, de manera directa o indirecta, los temas que intentamos aquí clarificar. Aun así, creímos al iniciar nuestro proyecto, y ahora defendemos con fundamento, que es imperativo que el investigador, especialmente cuando se encuentra comprometido con la praxis transformadora de la realidad social, clarifique y explicité su posición en relación con las cuestiones fundacionales que definen el espíritu de nuestras disciplinas.

Aunque las relaciones entre las teorías del sujeto y las teorías de la mente, por un lado, y las teorías de la sociedad y la praxis política, por el otro, no son secretos cerrados bajo siete llaves, la explicitación precisa en cada caso concreto no resulta fácil de articular. La homología estricta, el isomorfismo estructural, que Platón pretendió establecer entre el alma y la Polis, siempre está sujeta a la sospecha de que es más una exigencia «estética» de la propia racionalidad, que una implicación del dinamismo de la realidad en sí. La cartografía de estas cuestiones limítrofes acaba siendo una cuestión epistemológica y política. Las posiciones que adoptan los contrincantes en estos debates están ineludiblemente cargadas de sesgos ideológicos y «conflictos de intereses».

Por ese motivo, las respuestas que buscamos exigen ineludiblemente una aproximación interdisciplinar e intercultural. Por un lado, la epistemología resulta estéril sin respuestas en la dimensión ontológica. Después de todo, la actividad cognoscitiva se define a partir de un presupuesto previo, el modo en el cual nos relacionamos con el mundo, no solo, ni primariamente, teórica o contemplativamente, sino en nuestro trato práctico con el mismo. Por otro lado, necesitamos de la psicología, porque esa relación constitutiva que tenemos con el mundo y con los otros se construye a través de procesos ontogénicos de desarrollo y maduración que codeterminan nuestra capacidad de autocomprensión, definen el estatuto de lo real, y exigen condiciones de posibilidad en el mundo social que permitan su plena realización.

Esto nos conduce a la explicación antropológica de la relación entre naturaleza y cultura. Específicamente, una explicación filogenética sobre el modo en el cual el individuo humano pasa de un estado indiferenciado ego centrado, a través de un largo

proceso evolutivo, a una comprensión de sí mismo, en vínculo constitutivo con los otros animales humanos y no humanos, y la naturaleza inanimada de donde emerge la vida como totalidad.

Finalmente, la dimensión política, en la cual, lo que se busca definir es el estatuto mismo de la historia, en la que el ser humano es concebido, o bien como sujeto creativo, es decir, hacedor del universo de sentido que habita, siempre en lucha por el reconocimiento y la distribución de los recursos disponibles; o como objeto pasivo, engranado en un mecanismo institucionalizado de interacciones, cuya libertad se reduce exclusivamente a la oportunidad de disfrutar del rol que le han asignado las circunstancias naturales, socioculturales y políticas.

En este capítulo introductorio, comenzaremos (1) identificando las fuentes primerísimas de nuestra argumentación. A continuación, (2) haremos referencia a otras fuentes decisivas en nuestro estudio. En (3) nos referiremos, explícitamente, a la perspectiva «mundial» por la que abogamos, en contraposición al punto de vista eurocéntrico en la filosofía y las ciencias sociales. En (4) describiremos el itinerario temático de los capítulos que componen el estudio. Concluiremos, (5) con los agradecimientos.

1

Comencemos, por lo tanto, con una presentación de las fuentes primarias. Entre los muchos autores estudiados y consultados para esta investigación hay tres de ellos que tienen un lugar prominente y, por ello, merecen ser subrayados en esta introducción como fuentes sustantivas de lo que sigue a continuación. Destacamos, en primer lugar, a la historiadora marxista Ellen Meiksins Wood. Como resultará evidente al lector, la hipótesis central que guía nuestro empeño teórico fue reanimado en nosotros por la pensadora canadiense. Para empezar, «Mente y política», el título elegido para nuestra investigación, es el que la propia Wood eligió para su disertación doctoral de 1972 — *Mind and Politics. An approach to the meaning of liberal and socialist individualism*.¹ La lectura de este trabajo, por otro lado, (1) definió el marco de nuestro estudio; (2) modeló nuestra aproximación metodológica y (3) ha sido decisiva también en lo que

¹ Wood, E. M. (1972). *Mind and Politics. An approach to the meaning of liberal and socialist individualism*. Berkeley: University of California Press.

concierno al estilo elegido para su presentación. Por otro lado, el estudio de su historia social de Occidente² ha sido un aliciente y una fuente inagotable en nuestro empeño por entender la relación entre capitalismo y democracia. Especialmente, el modo en el cual analiza la separación entre las esferas de la economía y la política en el capitalismo,³ y su crítica al posmarxismo.⁴

Charles Taylor es un viejo conocido. En 2010 defendimos una tesis doctoral sobre su obra.⁵ Taylor ha sido nuestro primer mentor filosófico. La lectura de su estudio sobre *Hegel*, y sus dos obras magnas —*Sources of the Self. The Making of Modern Identity* y *A Secular Age*—, nos enseñaron a leer filosofía en la historia. Esta investigación tiene como trasfondo su huella fenomenológica y hermenéutica.⁶ Ahora bien, aunque no hemos vuelto en estas páginas a la historia filosófica de Taylor de manera exhaustiva, ni hemos tampoco abundado en su filosofía moral y política, pese a su relevancia sociológica, hay dos dimensiones que exigían reanudar nuestra conversación con el pensador canadiense. En primer lugar, destacamos su crítica a la tradición epistemológica moderna y su filosofía del lenguaje. En *Retrieving Realism*, escrita junto con Hubert Dreyfus, los autores enfrentan a las «teorías representacionistas» del conocimiento, proponiendo una teoría del contacto inspirada en las obras de Martin Heidegger y Maurice Merleau-Ponty. Ante las diversas versiones antirrealistas que anima la tradición, y los realismos «ingenuos» que se articulan tomando como punto de partida modos de pensamiento metafísico, Dreyfus y Taylor proponen la recuperación de un «realismo dialéctico», que denominan «robusto», que permite y anima una teoría social pluralista.⁷ Esta perspectiva se ve consolidada por la filosofía del lenguaje «expresivista» articulada por Taylor en *The Language Animal*, inspirada en las obras de Herder, Hamann y Humboldt, en

² Wood, E. M. (2011). *Citizens to Lords. A Social History of Western Political Thought from Antiquity to the Late Middle Ages*. London: Verso; y Wood, E. M. (2012). *Liberty & Property. A Social History of Western Political Thought from Renaissance to Enlightenment*. London: Verso.

³ Wood, E. M. (2016). *Democracy against Capitalism. Renewing Historical Materialism*. London: Verso; y Wood, E. M. (2017). *The Origin of Capitalism. A Longer View*. London: Verso.

⁴ Wood, E. M. (1998). *The Retreat of Class. A New “True” Socialism*. London: Verso.

⁵ Cincunegui, J. M. (2010). «Charles Taylor y la identidad moderna» [Tesis doctoral: Universitat Ramon Llull]

⁶ Taylor, Ch. (2005). *Hegel*. New York: Cambridge University Press; Taylor, Ch. (1989). *Sources of the Self. The Making of the Modern Identity*. Cambridge, MA: Harvard University Press; Taylor, Ch. (2007) *A Secular Age*. Cambridge, MA: The Belknap Press of Harvard University Press.

⁷ Dreyfus, H. y Taylor, Ch. (2015). *Retrieving Realism*. Cambridge, MA: Harvard University Press. Véanse también Heidegger, M. (2003). *Ser y tiempo* (Traducido por Jorge Eduardo Rivera). Madrid: Editorial Trotta; Merleau-Ponty, M. (2002). *Fenomenología de la percepción* (Traducido por Jem Cabanes). Madrid: Editora Nacional.

contraposición a las teorías instrumentalistas del lenguaje que suelen acompañar a los defensores del individualismo liberal, como Hobbes, Locke y Condillac.⁸ Un segundo aspecto de la obra de Taylor relevante para nuestra presente investigación son ciertos aspectos de su filosofía moral y su teoría de la construcción de la identidad moderna que subyacen a la sociología de Hartmut Rosa. Como veremos, Rosa propone una sociología de la relación con el mundo, articulada alrededor de las nociones de alienación y resonancia, desplegada a partir de un estudio ontofenomenológico de diversas esferas de la existencia.⁹

Finalmente, Enrique Dussel, el filósofo argentino-mexicano de la liberación. En nuestra segunda tesis doctoral, dedicada a la relación entre los derechos humanos transnacionales y el neoliberalismo,¹⁰ la filosofía de la liberación jugó un rol central en la formulación de lo que entonces llamábamos «un nuevo punto de partida», en alusión a la posición filosófica defendida por Juan Carlos Scannone a la hora de fundamentar el carácter diferencial de la propia filosofía de la liberación y su teología del pueblo.¹¹ Ese nuevo punto de partida consiste en asumir la perspectiva de las víctimas del sistema de explotación, desposesión y exclusión. En la presente investigación, hemos tenido en cuenta los siguientes aspectos en la obra de Dussel: (1) su temprana crítica a las ontologías de Husserl, Heidegger y Merleau-Ponty, articulada a partir de la lectura del autor de la obra de E. Levinas, especialmente *Totalidad e infinito*, que lo condujo, en su primera etapa, a «una superación de la ontología y a la formulación del método analéctico».¹² (2)

⁸ Taylor, Ch. (2016), *The Linguistic Animal. The Full Shape of the Human Linguistic Capacity*. Cambridge, MA: The Belknap Press of Harvard University Press.

⁹ Rosa, H. (2019). *Resonancia. Una sociología de la relación con el mundo*. Buenos Aires: Katz Editores; Rosa, H. (2016). *Alienación y aceleración. Hacia una teoría crítica de la temporalidad en la modernidad*. Buenos Aires: Katz Editores.

¹⁰ Cincunegui, J. M. (2019). *Miseria planificada. Derechos humanos y neoliberalismo*. Madrid: Dado Ediciones.

¹¹ Scannone, J. C. (2011). *Nuevo punto de partida de la filosofía latinoamericana*. Buenos Aires: Editorial Docencia.

¹² Dussel, E. (2012). *Método para una filosofía de la liberación*. Buenos Aires: Editorial Docencia, especialmente el capítulo 5, «Superación de la ontología dialéctica. La filosofía de la liberación latinoamericana»; Dussel, E. (2012). *Para una ética de la liberación latinoamericana*. Buenos Aires: Editorial Docencia Véase también, Bautista Segales, J. J. y Colmenares Lizárraga, K. «Introducción. Claves para interpretar el pensamiento crítico de Enrique Dussel» en *Filosofía de la liberación. Una antología*. México: Ediciones Akal, 2021, p. 6. Dicen Bautista Segales y Comenares Lizárraga:

[L]a analéctica, o ana-dia-léctica, no es otra dialéctica más, sino que es la dialéctica desfondada desde la palabra del otro como revelación, la cual no viene desde arriba o desde el cielo, sino desde lo que la totalidad ha negado siempre. En este preciso sentido, no es un razonar consigo mismo, o entre los mismos, sino que es un diá-logo entre un sujeto que proviene de lo mismo, y el Otro que

La lectura integral que realiza de la obra de Karl Marx en la década de 1980, que no pretende hacer transparente el «genuino» sentido de la labor científico-política del pensador alemán, sino repensar su crítica de la economía política a la luz de los problemas del presente,¹³ recientemente rearticulada en sus *16 tesis de economía política*.¹⁴ (3) Sus más recientes obras dedicadas a la ética y la política de la liberación, formuladas inicialmente en *Para una ética de la liberación latinoamericana* (1974), y rearticulada con pretensión de universalidad en la *Ética de la liberación en la Edad de la globalización y la exclusión* (1998) y *14 tesis de ética* (2014), y los tres volúmenes de su *Política de la liberación* (2007, 2009, 2022) y sus *20 tesis de política* (2013).¹⁵

2

Otras fuentes decisivas para nuestra argumentación son: en lo que respecta a la discusión en torno a la epistemología moderna y sus implicaciones políticas, el «nuevo

proviene de más allá del mundo de la totalidad moderna, pero no solo en sentido culturalista, sino de profunda relación de dominación.

¹³ Bautista Segales, J. J. y Colmenares Lizárraga, K. «Introducción. Claves para interpretar el pensamiento crítico de Enrique Dussel» en *Filosofía de la liberación. Una antología*. México: Ediciones Akal, 2021, pp. 22-3. Dice Bautista Segales sobre la lectura que hace Enrique Dussel de la obra de Marx:

[E]ntender el Marx de Dussel implica entender previa o paralelamente el marco categorial con el que se está enfrentando a Marx, y así tenemos entonces que el Marx de Dussel no es el auténtico Marx o el original, o el auténticamente puro y virginal, sino un Marx renovado y repensado y, en cierto sentido «desarrollado» a partir de los problemas del presente, pero también respetando el sentido con el que Marx había producido toda su obra, que en última instancia se podría reducir a una pregunta: ¿por qué Marx critica y cuestiona al capital? Básicamente porque destruye sistemáticamente las dos únicas fuentes desde donde se puede producir riqueza, que son: el trabajo humano («trabajo vivo») y la naturaleza; esto es, porque destruye sistemáticamente y a una velocidad vertiginosa (por la industrialización y la automatización) todo tipo de relaciones humanas de intersubjetividad comunitaria (cualitativa) que la humanidad ha producido, para hacerlas funcionar de acuerdo a la lógica del capital (que privilegia solo la dimensión cuantitativa, o sea, calculable).

Véanse, Dussel, E. (2010). *La producción teórica de Marx. Un comentario a los Grundrisse*. Buenos Aires: Editorial Docencia; Dussel, E. (2008). *Hacia un Marx desconocido. Un comentario a los manuscritos del 61-63*. Buenos Aires: Editorial Docencia; Dussel, E. (2007). *El último Marx (1863-1882) y la liberación latinoamericana*. Buenos Aires: Editorial Docencia; Dussel, E. (1993). *Las metáforas teológicas de Marx*. Buenos Aires: Editorial Docencia. Véase también, Dussel, E. (2020) «El Marx del segundo siglo», en *Siete Ensayos de filosofía de la liberación. Hacia una fundamentación del giro decolonial*. Madrid: Editorial Trotta, pp. 85-126.

¹⁴ Dussel, E. (2013). *16 tesis de economía política*. Buenos Aires: Editorial Docencia.

¹⁵ Dussel, E. (1998). *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*. Madrid: Editorial Trotta; Dussel, E. (2016). *14 tesis de ética. Hacia la esencia del pensamiento crítico*. Madrid: Editorial Trotta; Dussel, E. (2007). *Política de la liberación. Historia mundial y crítica. Vol. 1*. Madrid: Editorial Trotta; Dussel, E. (2009). *Política de la liberación. Arquitectónica. Vol. 2*. Madrid: Editorial Trotta; Dussel, E. (ed.) (2022). *Política de la liberación. Crítica creadora. Vol. 3*. Madrid: Editorial Trotta; Dussel, E. (2013) *20 tesis de política*. Buenos Aires: Editorial Docencia.

realismo» de Maurizio Ferraris y Markus Gabriel, y el «realismo especulativo» de Quentin Meillassoux y Graham Harman.¹⁶ De diversas maneras, estos autores responden al giro cultural posmoderno de nuestra cultura, que ha cautivado (en su doble acepción) a buena parte de la producción filosófica y científico-social ortodoxa, definiéndolo como la consumación antirrealista del idealismo, y promoviendo a continuación una «vuelta al realismo» a través de diversos medios. El análisis de sus propuestas nos ha permitido distinguir, de manera análoga al modo que hace Wood en relación con el individualismo, dos formas de realismo: el «realismo metafísico» y el «realismo dialéctico».

Como veremos, nuestra interpretación del «giro realista» en nuestra época está asociada a la constatación de una coincidencia histórica: la vuelta del realismo y la «vuelta de Marx». Conjuntamente, ambos fenómenos se interpretan como una respuesta crítica a la hegemonía cultural del posmodernismo (entendido como iteración del idealismo) y el neoliberalismo (que reproduce en el presente las condiciones que vuelven a hacer evidentes los límites y contradicciones del capitalismo que inspiraron a Marx en el siglo XIX). El temprano análisis de David Harvey sobre «la condición posmoderna» nos ha ayudado a situar en su contexto histórico el giro cultural posmoderno y el llamado «régimen de acumulación flexible».¹⁷

Las investigaciones de Humberto Maturana, Francisco Varela, Evan Thompson y otros representantes del giro enactivista, inspirado inicialmente por la labor de los biólogos chilenos con su teoría de la autopoiesis, han sido cruciales para expandir y fundamentar desde la biología de la cognición y las ciencias de la mente la crítica al «representacionalismo» formulada por Dreyfus y Taylor.¹⁸ En este mismo marco, ha sido

¹⁶ Ferraris, M. (2014). *Manifiesto of the New Realism*. New York: SUNY Press; Gabriel, M. (2015). *Why the World Does Not Exist*. Cambridge, UK: Polity Press; Gabriel, M. (2017). *I am Not a Brain. Philosophy of Mind for the 21st Century*. Cambridge, UK: Polity Press; Meillassoux, Q. (2015). *Después de la finitud. Ensayo sobre la necesidad de la contingencia*. Buenos Aires: Caja Negra Editora; Harman, G. (2017). *Object-Oriented Ontology: A New Theory of Everything*. New York: Penguin Books.

¹⁷ Harvey, D. (1992). *The Condition of Postmodernity. An Enquiry into the Origins of Cultural Change*. Cambridge, MA: Blackwell Publishers.

¹⁸ Maturana, H. y Varela, F. J. (1992). *The Tree of Knowledge. The Biological Roots of Human Understanding*. Boulder, Colorado: Shambala Publications; Varela, F, J. Thompson, E. Rosch, E. (2016). *The Embodied Mind. Cognitive Science and Human Experience*. London: MIT Press; Thompson, E. (2007). *Mind in Life. Biology, Phenomenology, and the Sciences of Mind*. Cambridge, MA. The Belknap Press of Harvard University Press.

decisiva la lectura de Richard Rorty, el principal contrincante de los promotores del «realismo robusto» en el debate epistemológico.¹⁹

En *Ethics in the Conflicts of Modernity*, Alasdair MacIntyre ofrece argumentos convincentes sobre el carácter imprescindible del análisis sociológico basado en la obra de Marx para entender el tránsito hacia la modernidad, y dar cuenta de la filosofía social y política de la nueva época.²⁰ De manera análoga, Hartmut Rosa nos recuerda que su «sociología de la vida buena», inspirada en la teoría de la modernidad formulada por Charles Taylor, resulta incompleta si se ciñe únicamente al aspecto ético-normativo, abandonando los aspectos estructurales que determinan los síntomas de la aceleración que se traducen en experiencias patológicas de alienación.²¹ Ejemplos ilustres de esta peculiar ceguera han sido *El discurso filosófico de la modernidad* de Jürgen Habermas, *Vigilar y castigar e Historia de la sexualidad I* de Michel Foucault, *Tras la virtud* de Alasdair MacIntyre (quien ha corregido tardíamente su «olvido» de Marx a través de una relectura de la noción de la ley natural en Tomás de Aquino), o las dos obras del propio Taylor, *Fuentes del yo* y *La era secular*, donde el silencio respecto a las condiciones materiales que subyacen a los discursos se defiende como justificable, pese a lo absurdo de pretender que es posible hacer un diagnóstico de la modernidad sin contar con un diagnóstico del fenómeno estructural que lo define: el capitalismo.²²

Los análisis de David Harvey y Néstor Kohan de *El Capital* de Marx han sido indispensables para comprender las nociones de fetichismo, acumulación originaria y desposesión, como para abordar el debate en torno a diferentes teorías del imperialismo y la dependencia, en las que se definen interpretaciones opuestas del capítulo final del volumen I de *El capital*. Estas interpretaciones encontradas, como veremos, encuentran

¹⁹ Rorty, R. (1979). *Philosophy and the Mirror of Nature*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press; Rorty, R. (1991). *Contingency, Irony and Solidarity*. New York: Cambridge University Press; Rorty, R. (2000). *Pragmatismo, una versión*. (J. Vergés Gifra, Trad.) Barcelona: Editorial Ariel.

²⁰ MacIntyre, A. (2016). *Ethics in the Conflicts of Modernity. An Essay on Desire, Practical Reasoning and Narrative*. Cambridge: Cambridge University Press.

²¹ Rosa, H. (2019). *Resonancia. Una sociología de la relación con el mundo* (A. E. Gros, Trad.). Buenos Aires: Katz Editores.

²² Horkheimer, M. y Adorno, Th. W. (2006). *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos* (Sánchez, J. J.). Madrid: Editorial Trotta; Habermas, J. (2008). *El discurso filosófico de la modernidad* (M. Jiménez Redondo, Trad.) Buenos Aires: Katz Editores; Foucault, M. (2005). *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión* (P. Arjona, Trad.). Madrid: Siglo XXI de España Editores; Foucault, M. (2009). *Historia de la sexualidad I, La voluntad de saber* (J. Varela y F. Álvarez-Uría, Trad.). Madrid: Siglo XXI de España Editores; MacIntyre, A. *Tras la virtud* (A. Varcárcel, Trad.). Barcelona: Crítica; Taylor, Ch. (1989). *Sources of the Self. The Making of Modern Identity*. Cambridge: Harvard University Press; Taylor, Ch. (2007). *A Secular Age*. Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press.

una especial resolución en la manera en la cual Dussel incorpora creativamente su minucioso examen de las «redacciones» de *El capital* a su filosofía de la liberación.²³

Por su parte, la lectura de Nancy Fraser de los *Grundrisse* y *El Capital* de Marx a la luz de la antropología económica de Karl Polanyi en *The Great Transformation*, nos ha permitido entender el modo en el cual las esferas de la economía, la reproducción social, la política y la ecología se han relacionado históricamente en las diversas variantes del capitalismo, y lo que la comprensión de estas relaciones implica para las luchas anticapitalistas del presente. Es en este marco en el que leemos el debate protagonizado por Nancy Fraser y Axel Honneth, a comienzos de siglo, en torno a los principios de la distribución y el reconocimiento, por un lado; y, por el otro, el debate más reciente en torno al reconocimiento y el desacuerdo entablado entre Axel Honneth y Jacques Rancière. Consideramos estos debates como «prolegómenos» a los análisis de Nancy Fraser y Rahel Jaeggi, quienes nos han ofrecido un artefacto crítico fecundo para organizar la pluralidad de luchas anticapitalistas, sin renunciar con ello a la vocación crítica de la totalidad social capitalista, en contraposición a la tardía decisión de Adorno y Horkheimer en su *Dialéctica de la Ilustración* de diluir la especificidad de nuestra época en el análisis de las patologías trans-históricas que produce la razón instrumental. En este sentido, en contraposición a los esquemas monistas de Honneth y Rancière, enfocados en la lucha por el reconocimiento y en una definición de la política fundada en el desacuerdo aplicables en principio a todo orden de dominio en la historia, Fraser nos propone una cartografía del presente en la cual se dibujan los límites de esa totalidad que denominamos capitalismo, y se identifican las injusticias en las esferas de la distribución y el reconocimiento.²⁴

²³ Harvey, D. (2018). *The Limits of Capital*. London: Verso; Harvey, D. (2015). *Seventeen Contradictions and the End of Capitalism*. London: Verso; Harvey, D. (2017). *Marx, Capital and the Madness of Economic Reason*. London: Profile Books; Harvey, D. (2010). *A companion to Marx's Capital*. London: Verso; Harvey, D. (2013). *A Companion to Marx's Capital*. Volume 2. London: Verso; Harvey, D. (2022). *A Companion to the Grundrisse*. London: Verso; Harvey, D. (2005). *The New Imperialism*. Oxford: Oxford University Press; Kohan, N. (2013). *Fetichismo y poder en el pensamiento de Karl Marx*. Buenos Aires: Editorial Biblos; Kohan, N. (Compilador) (2022). *Teorías del Imperialismo y la Dependencia desde el Sur Global*. Buenos Aires: Ediciones Amauta Insurgente y Editorial Cienflores; Wood, E. M. (2005). *Empire of Capital*. London: Verso.

²⁴ Marx, K. (2021). *El capital. Crítica de la economía política*. 3 Vol. (P. Scarón, Editor). Madrid: Siglo XXI-España; Marx, K. (2021). *Grundrisse. Elementos fundamentales para la crítica de la economía política*. 3 volúmenes (P. Scarón, Editor). Madrid: Siglo XXI-España; Polanyi, K. (2001). *The Great Transformation. The Political and Economic Origin of Our Time*. Boston: Beacon Press; Fraser, N. (2020) *Los talleres ocultos del capital. Un mapa para la izquierda* (Madariaga, J. M. y Piña Aldao, C., Trad.). Madrid: Traficantes de sueños; Fraser, N. y Jaeggi, R. (2018). *Capitalism. A Conversation in Critical Theory*. Cambridge: Polity Press; Fraser, N. (2022). *Cannibal Capitalism*. London: Verso; Fraser, N. y Honneth, A. (2003) *Redistribution or Recognition? A Political-Philosophical Exchange*. London: Verso;

Los estudios sobre la democracia de Ellen Meiksins Wood a lo largo de su larga carrera como historiadora, y su crítica al posmarxismo en *The Retreat of Class*, nos han exigido el estudio de las obras centrales de dos de sus más eximios representantes, Ernesto Laclau y Chantal Mouffe. El análisis de estas obras, a la luz de la crítica de Wood, nos han permitido entender las limitaciones del llamado «populismo de izquierdas», en el marco de las luchas por el reconocimiento y las políticas de la identidad. Estas críticas coinciden, en buena medida, con el diagnóstico de Fraser en *Fortunas del feminismo. Del capitalismo gestionado por el Estado a la crisis neoliberal*. Por otro lado, *Undoing the Demos* e *In the Ruins of Neoliberalism*, de Wendy Brown, junto a los estudios de Pierre Dardot y Christian Laval, *La razón del mundo* y *Dominar*, y el análisis de Thomas Lemke de la gubernamentalidad moderna en Michel Foucault, nos han permitido entablar un diálogo con el Foucault de *El nacimiento de la biopolítica*.²⁵

Finalmente, subrayamos dos obras del teólogo y economista Franz Hinkelammert: (1) *Crítica de la razón utópica*, y (2) *Totalitarismo del mercado. El mercado capitalista como ser supremo*. Hinkelammert es un referente privilegiado de los filósofos de la liberación latinoamericana. Sus obras nos han introducido al debate en torno al utopismo inherente de la política moderna y posmoderna en sus diversas versiones, no con el objetivo de promover el falso antiutopismo que promueven utopistas consumados del mercado total como Karl Popper, Ludwig von Mises o Friedrich Hayek, sino para afirmar

Honneth, A. y Rancière, J. (2016). *Recognition or Disagreement: A Critical Encounter on Politics of Freedom, Equality and Identity*. New York: Columbia University Press; Honneth, A. (1995). *The Struggle for Recognition. The Moral Grammar of Social Conflict* (Anderson, J., Trad.) Cambridge: The MIT Press; Rancière, J. (2005). *Dis-Agreement. Philosophy and Politics* (Rose, J., Trad.). Minneapolis: Minnesota University Press.

²⁵ Laclau, E. y Mouffe, Ch. (2010). *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica; Laclau, E. (2005). *La razón populista* (Laclau, S., Trad.). Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica; Fraser, N. (2013). *Fortunes of Feminism. From State-Managed Capitalism to neoliberal Crisis*. London: Verso; Brown, W. (2006). *Regulating Aversion. Tolerance in the Age of Identity and Empire*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press; Brown, W. (2015). *Estados amurallados, soberanía en declive* (Martínez-Riu, A., Trad.). Barcelona: Editorial Herder; Brown, W. (2015). *Undoing the Demos. Neoliberalism's Stealth Revolution*. Brooklyn, NY: Zone Books; Brown, W. (2019). *In the Ruins of Neoliberalism. The Rise of Antidemocratic Politics in the West*. New York: Columbia University Press; Foucault, M. (2016). *Nacimiento de la biopolítica*. Curso del Collège de France (1978-1979). Madrid: Akal; Laval, C. y Dardot, P. *La nueva razón del mundo. Ensayo sobre la sociedad neoliberal* (Díez, A., Trad.). Barcelona: Editorial Gedisa; Laval, C. y Dardot, P. (2017). *La pesadilla que no acaba nunca* (Díez, A., Trad.). Barcelona: Editorial Gedisa; Dardot, P. y Laval, C. (2022). *Dominar. Estudio sobre la soberanía del Estado en Occidente* (Díez, A., Trad.). Barcelona: Editorial Gedisa; Lemke, Th. (2019). *A Critique of Political Reason. Foucault's Analysis of Modern Governmentality* (Butler, E., Trad.). London: Verso; Lemke, Th. (2007). *Introducción a la biopolítica* (Tirado Zedillo, L., Trad.). México: Fondo de Cultura Económica; Whyte, J. (2019) *The Morals of the Market. Human Rights and the Rise of Neoliberalism*. London: Verso; Cincunegui, J. M. (2019). *Miseria planificada. Derechos humanos y neoliberalismo*. Madrid: Dado Ediciones.

la relevancia de una razón utópica fundada en un «realismo dialéctico». Es decir, una razón utópica que es capaz de orientar nuestra acción individual y colectiva, sin quedar cautiva en la ilusión totalitaria.²⁶

Estas obras y muchas otras citadas a lo largo del texto, además de muchas otras leídas a lo largo de nuestro estudio que no han encontrado un lugar donde referenciarse, son el trasfondo desde donde se han escrito estas páginas.

3

De esta breve introducción bibliográfica en la que se destacan los autores y las obras que considero vertebradoras de nuestra investigación, pueden extraerse algunas conclusiones. Ellen Meiksins Wood, Charles Taylor y Enrique Dussel, cada uno a su manera, y desde diferentes perspectivas, nos proponen grandes narraciones, «metarrelatos» sobre nuestra condición presente.

1. Wood lo hace para explicar, entre otras cosas, el origen y características distintivas del capitalismo. Para ello, nos ofrece una historia que se remonta desde los griegos hasta nuestros días, en la que se desvelan los secretos de la relación entre economía y política.
2. Charles Taylor, en cambio, nos ofrece una historia del orden moral moderno, de sus imaginarios sociales y formas institucionales, del modo en el cual el yo es construido en vista a los órdenes cosmológicos y sociales donde encuentra su sentido en cada época histórica, y ofreciéndonos a partir de ello, un análisis de las alternativas que ofrece la modernidad como horizonte de realización de sus promesas y los peligros que acechan u obstaculizan dicha realización.
3. Enrique Dussel nos ofrece «el revés de estas historias de las sociedades del Atlántico Norte». Es decir, la perspectiva de las víctimas del proceso de expansión colonial e imperial que acompañó la progresiva transformación de la autoconsciencia de Occidente a expensas de quienes sufrieron su explotación material y fueron dominados por la imposición de su «modernidad» cultural, y el proceso de globalización y exclusión que caracteriza la Edad del capitalismo neoliberal.

²⁶ Hinkelammert, F. (2002). *Crítica de la razón utópica*. Bilbao: Editorial Desclée de Brouwer; Hinkelammert, F. (2018). *Totalitarismo del mercado. El mercado capitalista como ser supremo*. Ciudad de México: Ediciones Akal.

Ahora bien, el listado de referencias que hemos introducido más arriba muestra que no nos hemos ceñido a una escuela o una corriente determinada. Por el contrario, leemos las obras fundacionales de la epistemología y la filosofía social guiados por las *interpretaciones* que de ellos hacen los autores citados previamente, conscientes del carácter idiosincrático de dichas interpretaciones que, en caso de resultar plausibles, siempre se mantienen abiertas a contestación.²⁷

Eso no significa que el uso que hacemos de estas obras y las de sus intérpretes sea meramente instrumental. Nuestro objetivo es constructivo. Eso significa que incluso cuando una línea argumental es objetada, para nosotros tiene un valor relativo a lo que nos ofrece: una ilustración de las alternativas humanas encarnadas, articuladas intelectualmente. Esto a su vez implica, entre otras cosas, que nuestra posición en el debate en torno al idealismo y el materialismo, es decir, acerca de la prioridad de las ideas o las prácticas en la historia, resulta inconsecuente cuando dejamos de concebir que la génesis de las ideas ocurre «desde ninguna parte», sino más bien como la cristalización teórica de las alternativas que presentan las condiciones de la existencia concreta de quienes las formulan en la historia.²⁸

En este marco, estamos obligados a informar al lector de que esta investigación es también el resultado de una interlocución con una tradición referenciada casualmente en la bibliografía, pero que, sin embargo, tiene un peso específico que supera en mucho a otros cuyos nombres se reiteran con insistencia a lo largo del texto. Nos referimos al pensador indio Nāgārjuna, y sus comentaristas indios y tibetanos. Nuestra particular manera de interpretar la dialéctica le debe tanto a Kant, Hegel y Marx, como a esta *rara avis* en la academia europea. El *Mūlamadhyamakakārikā* (*Tratado del camino medio*) nos ha «vacunado» con gran eficacia contra el virus de la reificación. Lo ha hecho a través de

²⁷ Hume, D. (2005). *Tratado de la naturaleza humana* (Duque, F., Ed.). Madrid: Tecnos; Kant, I. (2002). *Crítica de la razón pura* (Ribas, P., Trad.). Madrid: Alfaguara; Marx, K. (2021). *El Capital. Crítica de la economía política* (Scarón, P., Ed.). Madrid: Siglo XXI-España; Heidegger, M. (2003). *Ser y tiempo* (J. E. Rivera C., Trad.). Madrid: Editorial Trotta; Merleau-Ponty, M. (2002). *Fenomenología de la percepción*. Madrid: Editora Nacional; Levinas, E. (2002). *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad* (Guillot, D. E., Trad.). Salamanca: Ediciones Sígueme; Polanyi, K. (2001). *The Great Transformation. The Political and Economic Origins of Our Time*. Boston: Beacon Press; Foucault, M. (2016). *Nacimiento de la biopolítica* (Pons, H., Trad.). Madrid: Akal.

²⁸ Véanse, Taylor, Ch. (2004). *Modern Social Imaginaries*. Durham: Duke University Press, cap. 3, “The Specter of Idealism”, pp. 31-48; y Wood, E. M. (2016). *Democracy against Capitalism*. London: Verso, cap. 2, “Rethinking base and superstructure”, pp. 49-75.

un uso creativo del análisis causal, mereológico y lingüístico, que subvierte la metafísica a través de una radicalización del realismo.²⁹

La dialéctica Madhyamaka, como se denomina a la posición defendida por Nāgārjuna, Chandrakirti y Tsongkhapa,³⁰ está en consonancia con las concepciones de la racionalidad práctica de Taylor y MacIntyre, inspirados ambos en Aristóteles y Hegel, pero también con el método dialéctico del materialismo histórico de Marx y Engels defendido por Wood. En ambos casos, estos autores insisten en el hecho de que el proceso racional no admite un cierre definitivo, una transparencia absoluta, aunque se construya enhebrando instancias de «verdades relativas», puntos de arranque de nuevas instancias argumentales, siempre en la búsqueda, como señala MacIntyre, de «la mejor explicación» en cada estadio del proceso dialéctico.³¹

Como es bien sabido, en contraposición al antirrealismo —en sus versiones idealista, relativista o nihilista— que, de diferentes maneras, encuentra un fundamento o su ausencia vicaria al final del proceso argumental al que se aboca, el realismo dialéctico no achaca esta imposibilidad de lograr una perfecta homología entre la mente y el mundo a nuestra racionalidad finita, sino que la concibe como una nota característica de la naturaleza misma de la realidad, intrínsecamente vacía de cualquier atisbo de reificación.

Como ha señalado el filósofo estadounidense Jay Garfield, habitualmente hablamos de la filosofía occidental, o la filosofía social y política occidental, como si fueran la filosofía o la filosofía social y política en sí mismas. Algo semejante ocurre, como señala Boaventura de Sousa Santos, al hablar de las ciencias sociales. Sin embargo, la filosofía y las ciencias sociales de Occidente están vinculadas a su historia. Por ese motivo, es imprescindible recordar que los productos intelectuales de autores como Platón, Galileo, Darwin, o Hegel, son tan occidentales como el esclavismo, la colonización y los campos de exterminio,³² y un hilo invisible une ambas dimensiones de la existencia, la de las

²⁹ Garfield, J. (1995). *The Fundamental Wisdom of the Middle Way: Nagarjuna's Mūlamadhyamakakārika*. Oxford University Press; Garfield, J. (2002). *Engaging Buddhism. Why It Matters to philosophy*. New York: Oxford University Press; Garfield, J. (2022). *Buddhist Ethics. A Philosophical Exploration*. New York: Oxford University Press.

³⁰ Véanse, Jinpa, Th. (2002). *Self, Reality and Reason in Tibetan Philosophy. Tsongkhapa's Quest for the Middle Way*. New York: Routledge-Curzon.

³¹ MacIntyre, A. (2004). *Tras la virtud* (Valcárcel, A. Trad.). Barcelona: Crítica; Taylor, Ch. (1995). *Philosophical Arguments*. Cambridge, MA: Harvard University Press, cap. 3., "Explanation and Practical Reason", pp. 34-60.

³² Garfield, J. (2002), *Engaging Buddhism. Why It Matters to Philosophy*. New York: Oxford University Press, pp. 1-3.

palabras, con la de las cosas y, por tanto, cuando nos referimos a ellas, debemos asegurarnos de evitar nuestra complicidad con la práctica «epistemicida» denunciada por Santos.³³ La filosofía de Occidente es mera filosofía occidental y no la filosofía en sí, y las ciencias sociales que se escriben desde la perspectiva del sujeto occidental, no son las ciencias sociales en sí, sino las ciencias sociales occidentales, en contraposición a las ciencias sociales pensadas desde la subalternidad o exterioridad respecto a la centralidad del orden impuesto por el capitalismo global. En definitiva, este proyecto, aunque no lo explicito en cada caso, está basado en la convicción de que es imprescindible, parafraseando a Dipesh Chakravarty, provincializar a la filosofía y a las ciencias sociales europeas, para construir un genuino espacio filosófico y científico-social mundial.³⁴

4

Nuestra investigación está dividida en dos partes. La primera lleva por título «Dialéctica del límite». La segunda, «Realismo y liberación». Cada una de estas dos partes está, a su vez, dividida en cuatro capítulos.

1. En la primera parte, intentamos mostrar la inconveniencia de la adopción de una perspectiva metafísica para la filosofía social y política. La clave explicativa la encontramos en la homología entre epistemología y política, la estrecha vinculación de nuestras teorías de la mente y la subjetividad humana y nuestras doctrinas políticas. Esto nos permite rastrear en las obras de los clásicos de la tradición los presupuestos de las dos formas que adopta el individualismo en la modernidad, el individualismo liberal y el individualismo socialista o comunitarista. Siguiendo a Ellen Meiksins Wood, analizamos el modo en el cual estas concepciones encontradas se fundan en teorías epistemológicas empiristas opuestas, el empirismo metafísico de autores como Hobbes, Locke o Hume, y el empirismo dialéctico de Rousseau, Kant y Marx.

³³ Santos, B. de S. (2009). Una epistemología del Sur. La reinención del conocimiento y la emancipación social. México: CLACSO/Siglo XXI-México

³⁴ Chakravarty, D. (2000). *Provincializing Europe. Postcolonial Thought and Historical Difference*. Princeton, NJ: Princeton University Press. Sobre las múltiples modernidades, véanse: Taylor, Ch. (2004). *Modern Social Imaginaries*. Durham: Duke University Press; y Dussel, E. (2020). *Siete ensayos de filosofía de la liberación. Hacia una fundamentación del giro decolonial*. Madrid: Editorial Trotta, cap. 2. «Crítica de las muchas modernidades. Un diálogo Sur-Sur».

2. En la misma línea, en su explicación del comportamiento humano, es decir, en su teoría de la acción, Charles Taylor establece una homología fuerte entre los modelos psicológicos, las teorías éticas y las doctrinas políticas. Frente al conductismo en psicología, Taylor propone una recuperación de la teleología para la explicación de la acción. Sobre la base de este presupuesto, que en muchos sentidos se encuentra en estrecha coincidencia con el tratamiento que hace Wood sobre metafísica y dialéctica, Taylor ofrece una interpretación del orden moral y los imaginarios sociales modernos que son el presupuesto explicativo de la separación constitutiva de «lo económico» y «lo político» en el capitalismo, tal como esta separación es tratada por Wood. Nancy Fraser, por su parte, explica las tensiones y las luchas en las fronteras que separan lo económico de las esferas de la reproducción social, la política y la ecología.
3. Si bien es cierto que la dimensión teleológica, desde nuestra perspectiva, es imprescindible en la dimensión ética y política, porque es justamente la significación o intención intrínseca la que diferencia los sistemas vivientes y no vivientes, y en especial, lo que puede dar sentido a las nociones sustantivas de libertad y comunidad, es imprescindible precisar el lugar que tiene la teleología en la historia. Con este propósito en mente, siguiendo a Wood, confrontamos las concepciones de Max Weber y Karl Marx para ofrecer una alternativa a la «sutil» teleología de la historiografía tayloriana, informada por Hegel y Weber.
4. En el capítulo final de esta primera parte, realizamos un análisis de tres «figuras del límite»: la membrana celular, la máscara y el muro, desde las perspectivas de la biología cognitiva, la estética y la filosofía política. Nuestra intención es ilustrar los límites del análisis dialéctico, el cual, como señalan acertadamente los representantes de los nuevos realismos, acaba siendo ambiguo en lo que concierne a las implicaciones epistemológicas del «círculo correlacional». Las «figuras» del límite muestran que la totalización dialéctica puede abrirse o cerrarse a su exterioridad, produciendo con ello concepciones realistas o antirrealistas.
5. En la segunda parte, «Realismo y liberación», lo primero será clarificar en qué sentido la dialéctica que proponemos es realista, y en qué sentido nuestra propuesta se diferencia de otras propuestas realistas en boga. Para ello, comenzamos analizando algunos aspectos significativos del nuevo realismo y el realismo especulativo de Maurizio Ferraris, Markus Gabriel, Quentin

Meillassoux y Graham Harman. Estos autores se enfrentan al antirrealismo entronizado por el giro cultural «posmoderno», abogando, de diferentes maneras, por superar el cautiverio impuesto inicialmente por el idealismo trascendental.

6. A continuación, nos volvemos a la particular concepción realista propuesta por Hubert Dreyfus y Charles Taylor. Estos autores proponen, contra el representacionalismo que caracteriza a la epistemología moderna, un realismo robusto, basado en una noción de contacto que echa sus raíces en una antropología filosófica de la agencia encarnada, que se complementa con una doctrina social y política pluralista fundada en una concepción expresivista del lenguaje.
7. Ahora bien, una concepción como la propuesta por Dreyfus y Taylor supone una concepción de la historia, y especialmente, del advenimiento de la modernidad, que enfatiza los aspectos culturales por sobre los aspectos estructurales o materiales, ocultando de este modo la significación de los contextos sociales para la teoría y la praxis social. Alasdair MacIntyre defiende el carácter imprescindible del análisis sociológico de Marx, su crítica a la economía política, para una comprensión de las mutaciones del orden moral y los imaginarios sociales que informan a las sociedades del Atlántico Norte, y especialmente, para entender sus dos figuras «mitológicas» hegemónicas: su particular concepción de «la Moralidad» y su concepción de los «derechos humanos».
8. Finalmente, en «figuras de la liberación», nos volvemos a la crítica desde la «exterioridad» de la totalidad de la modernidad capitalista. Para ello, comenzamos analizando la crítica de Dussel al método dialéctico de Hegel y Heidegger, en primer lugar, a través de la meta-metafísica levinasiana expuesta en *Totalidad e infinito*, pero interpretada a partir de un nuevo punto de partida, la perspectiva de las víctimas de dicha totalidad, la exterioridad del sistema vigente. Para ello, nos volvemos a la interpretación filosófica del autor latinoamericano de la obra de Marx, y su más reciente formulación, en clave universalista, de una ética y una política de la liberación basadas en el principio de la reproducción, la promoción y la realización de la vida (buena).

Concluimos esta introducción expresando nuestro agradecimiento a Jordi Mundó, cuyo acompañamiento como director de este proyecto ha sido inestimable, y a los tres miembros del comité de seguimiento, Ricardo Forster, Enrique Del Percio, y David Casassas. Finalmente, a Agustina Risolo, por su generosa escucha, sus innumerables sugerencias, y por el trabajo de corrección y edición final del texto.

Dialéctica del límite

En esta primera parte nos centraremos en los dos conceptos que componen el título de la misma: «dialéctica» y «límite». Explicaremos por qué razón consideramos que solo resulta coherente —si lo que buscamos es la «superación del nihilismo»— adoptar una epistemología y una ontología realista de nuestra relación con el mundo, tanto en la filosofía, como en las ciencias sociales, sin que esto suponga el abandono de la perspectiva dialéctica.

Aquí, la expresión «superación del nihilismo» hace referencia a un «ir más allá» del horizonte, aparentemente infranqueable, impuesto por la modernidad capitalista. Obviamente, en su acepción primaria, se trata de un tema eminentemente religioso y metafísico. Charles Taylor trata esta cuestión de manera extensa en su obra *A Secular Age*. Desde nuestra perspectiva, deberíamos leer su explicación histórico-filosófica de «las condiciones de la creencia y la increencia» en nuestra época como un capítulo de la «crítica de la religión», de manera análoga al modo en el que Karl Marx trató la obra de Feuerbach.¹

Ahora bien, mientras que de la «crítica a la religión» que subyace a la obra de Taylor se extraen importantes implicaciones para los ámbitos de la epistemología y la política, es en la obra de los autores de la filosofía de la liberación, como Enrique Dussel y Franz Hinkelammert, donde, como diría Wittgenstein, «la pala [finalmente] se dobla». En este caso, lo que primero fue crítica a la religión del cielo, se torna en crítica a la religión terrestre. Baste aquí decir que, tanto para Enrique Dussel, como para Franz Hinkelammert, la crítica de la religión de Marx está al servicio, en última instancia, de la crítica de la economía y de la política, y esta, a su vez, al servicio de la afirmación de una concepción alternativa de la libertad y la comunidad humana, basada en los principios de la liberación.²

¹ Marx, K. (1978) “Theses on Feuerbach”, *The Marx-Engels Reader* (Tucker, R. C., Ed.). New York: W.W. Norton & Company, pp. 143-5.

² Dussel, E. (2013). *Las metáforas teológicas de Marx*. Buenos Aires: Editorial Docencia, p. 237. Dussel comienza citando de los Manuscritos económicos y filosóficos: «El ateísmo, en cuanto negación de la carencia de esencialidad, carece ya totalmente de sentido, pues el ateísmo es una negación de Dios y afirma, mediante esta negación, la existencia del hombre». Y a continuación comenta:

En esto Marx no hace sino seguir la consigna de Feuerbach: «la tarea del tiempo nuevo es la conversión y la resolución de la teología en la antropología». Pero, de nuevo, deberemos preguntarnos por la negación de qué dios se trata, porque si fuera la negación de una mera ideología, de un fetiche, dicho ateísmo sería la propedéutica, a través de la antropología, de la afirmación de un Dios alterativo al que solo por la justicia puede rendírsele culto. Ciertamente, el «dios» que negaron Feuerbach y Marx no era sino el «dios» afirmado por Hegel y el capitalismo industrial y colonialista europeo. Ser ateo de un tal «dios» es condición para poder adorar al Dios de los profetas de Israel. Claro que una tal afirmación es ya «el momento positivo» de un movimiento dialéctico

Pero no nos adelantemos. Comencemos introduciendo los temas que trataremos en esta primera parte.

1. Lo primero será presentar esqueléticamente el modelo de la secularización propuesto por Taylor. Para ello, nos centraremos en dos cuestiones: su noción del marco inmanente, y la figura de la «muerte de dios». Como apuntamos, la decisión de comenzar nuestro análisis con una reflexión en torno a la era secular tiene un lugar análogo a la crítica de la religión de Marx.

2. El siguiente paso será abordar el tema de la dialéctica, tal como lo presenta Ellen Meiksins Wood en el contexto de su análisis comparativo y crítico del individualismo liberal y el individualismo socialista. El punto de partida de este análisis es la estrecha vinculación que establece la historiadora

que ahora solo queremos considerar en su primer momento: el momento negativo, el de la afirmación atea o negación del «dios» fetiche.

Ahora bien, ¿a qué se refiere Dussel cuando habla del «Dios alternativo»? Como señala Bautista Segales respecto a Las metáforas teológicas de Marx:

No se trataba, por supuesto, de reivindicar a Marx como religioso, tampoco como teólogo, sino como crítico. Si Marx se introduce en la crítica de la teología es porque «la misión de la filosofía puesta al servicio de la historia, después de desenmascarar la forma sagrada de la autoalienación del ser humano, consiste en desenmascarar la autoalienación bajo sus formas profanas. La crítica del cielo se torna de este modo en la crítica de la tierra [...], la crítica de la teología en la crítica de la política». Ver Bautista Segales, J. J. y Colmenares Lizárraga, K. (2021). «Introducción. Claves para interpretar el pensamiento crítico de Enrique Dussel», en Dussel, E. *Filosofía de la liberación. Antología*. Madrid: Akal, p. 5.

Véase también Hinkelammert, F. (2018). *Totalitarismo del mercado. El mercado capitalista como ser supremo*. Madrid: Akal, p. 253, donde dice:

Marx descubre dioses falsos a los cuales contraponen al propio ser humano como el ser supremo para el ser humano. Hayek, en cambio, declara a estos dioses los únicos dioses verdaderos, a los cuales el ser humano tiene que someterse sometiendo toda su vida a la lógica de la institución del mercado, el dinero y el capital [...] Lo que resulta es que esta postura religiosa del neoliberalismo hace que el sometimiento del ser humano a los dictámenes de la codicia no desemboque en algún materialismo sino en un idealismo extremo. Todo es espíritu, pero todo el espíritu es un espíritu del mercado, del dinero y el capital.

Véase, además, Forster, R. (2014). *La travesía del abismo. Mal y modernidad en Walter Benjamin*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, p. 14. Por su parte, el filósofo argentino Ricardo Forster, en su estudio sobre Walter Benjamin y el problema del mal, explica de este modo la decisión del autor de las tesis «Sobre el concepto de la historia»:

Al regresar sobre el saber olvidado y ya casi desechado de la teología, lo que propone es una profunda y decisiva deconstrucción de los soportes teóricos que le dieron forma al edificio de la racionalidad burguesa (entendiendo aquí por racionalidad burguesa ese horizonte civilizatorio más amplio y abarcativo que ha dado sus rasgos definitivos a ese universo dominado por la mirada científico-técnica y entramado con la reducción de la mayoría de las esferas de la vida social y cultural a la dimensión de lo económico). La teología le permite correrse de esa perspectiva hegemónica, le ofrece la posibilidad de quebrar el andamiaje conceptual de una ratio que, al mismo tiempo que declaró su dominio sobre el mundo de las cosas y de los hombres, disparó la crisis de sus propios presupuestos.

marxista entre la epistemología y la política. Como nos recuerda Wood, las «homologías» entre estas dos esferas se remontan en la cultura occidental a los pensadores griegos, pero tienen especial relevancia para nosotros cuando constatamos sus implicaciones en la filosofía moderna.

3. Luego trataremos el tema de la teleología en Taylor, al que contraponemos la noción de «historia» tal como la conceptualizó Wood contrastando la perspectiva teleológica de Max Weber del advenimiento de la modernidad, con la perspectiva materialista e histórica de Marx. Con estos presupuestos introductorios a la mano, bosquejaremos la teoría de los imaginarios sociales, tal como estos son formulados por Taylor, para luego confrontarlos con el modo en el cual Wood, siguiendo a E. P. Thompson, se opone a los dos tipos de reduccionismos contra los cuales se rebela, según la autora, el materialismo histórico: el idealismo y el materialismo cientificista.

4. Este encadenamiento argumental concluirá con (1) el análisis que hace Wood de la separación de «lo económico» y «lo político» en el capitalismo, y las implicaciones que esta abstracción de «lo económico» supone para la democracia; y (2) el tratamiento de Nancy Fraser de la explotación económica y la expropiación extraeconómica, y las respuestas sociales que suscitan los conflictos en las fronteras entre lo económico y las esferas de la reproducción social, la política y la ecología.

El segundo objetivo de esta primera parte, como ya adelantamos, es clarificar qué queremos decir cuando hablamos de «límite» en la expresión «dialéctica del límite». Como veremos, habiendo llegado a la conclusión, a través de una serie de argumentaciones trascendentales, de las distorsiones que produce la perspectiva metafísica en epistemología y política, y por ello mismo, haber expresado la necesidad de adoptar para nuestro estudio una perspectiva dialéctica para la dilucidación de las categorías básicas en ambos dominios de conocimiento, aún queda pendiente explicar la persistencia en el tiempo, la unidad y la aparente independencia y mismidad de los entes que la dialéctica resignifica al incorporarlos a un esquema holista de la realidad. Presentaremos esta cuestión a través de una reflexión crítica en torno a tres figuras: el rostro, la membrana celular y los muros. La figura del rostro será abordada desde la perspectiva estética. La figura de la membrana celular será tratada desde la perspectiva de la biología de la cognición. La figura de los muros será tratada desde la ciencia política.

1. Homologías

En esta sección aclararemos lo que entendemos con el término «dialéctica» en el título «Dialéctica del límite». Para ello, comenzaremos analizando (1) la explicación de Charles Taylor de lo que caracteriza la era secular, además de algunos apuntes de su advenimiento histórico. Lo que nos interesa fundamentalmente es echar luz sobre la noción del «marco inmanente» y sobre la figura de «la muerte de dios», es decir, el problema del nihilismo. A continuación, nos volveremos a (2) la explicación que nos ofrece Ellen Meiksins Wood sobre la distinción entre la perspectiva metafísica y dialéctica, y el modo en el cual esta distinción nos permite clarificar los presupuestos epistemológicos de los dos tipos de individualismo que emergen en la modernidad: el individualismo liberal y el individualismo socialista (o comunitarista).

1

Desde el punto de vista antropológico y ético, el «marco inmanente» instituido por la modernidad occidental nos ofrece dos respuestas contrapuestas. Una de esas respuestas es una negativa terminante a considerar cualquier formulación que haga referencia a un trasfondo trascendente de sentido. La otra respuesta consiste en afirmar que el «marco inmanente», entendido como totalidad autónoma desde la perspectiva naturalista, solo resulta coherente si se reconoce abiertamente, aunque no necesariamente de manera articulada o figurada, que existe en dependencia constitutiva con su exterioridad. O para decirlo de manera positiva, sin concretizar su contenido, que las exterioridades son condición de posibilidad ineludible de toda totalización, y que este sencillo principio tiene implicaciones relevantes en todas nuestras esferas existenciales.

Ahora bien, para entender en qué sentido y hasta qué punto la posibilidad de concebir nuestro orden moral moderno capitalista como una «totalidad sin exterioridad» es determinante para nuestro estudio, debemos comenzar con una crítica a la religión y una crítica a la metafísica, por el sencillo motivo de que la noción misma de una «totalidad sin exterioridad» solo se explica cuando partimos del marco esquemático «inmanencia-trascendencia».

Esto da lugar a esquemas análogos en otras dimensiones. Por ejemplo, la distinción realismo-antirrealismo que define a las epistemologías modernas y posmodernas solo resulta plausible dentro del esquema conceptual representacionista que cartografía la

experiencia en términos de sujeto-objeto, mente-mundo, interioridad-exterioridad. En este marco, como veremos, las alternativas son el subjetivismo o el objetivismo, el mentalismo vulgar o el positivismo crudo, el idealismo o el realismo ingenuo. En este sentido, la crítica de la religión es ineludible porque, en forma iterada, se replica en otras áreas de conocimiento además de la epistemología, como la psicología, la antropología o la política.³

Aunque no nos extenderemos sobre la cuestión, en este punto es pertinente que introduzcamos, brevemente, la «homología» estructural entre (1) la totalidad que, en la dimensión epistemológica, explicita Kant con su «círculo correlacional sujeto-objeto», y (2) esta otra totalidad que estamos tratando en el presente capítulo: el «marco inmanente» que caracteriza a la era secular.⁴

En ambos casos, lo que debemos explicar es el modo en el cual estas totalidades representan su propio orden de sentido: o bien como estructuras cerradas a las exterioridades que son sus respectivos trasfondos y condiciones de posibilidad, o bien como estructuras abiertas a la realidad pre-figurada de la cual emergen.

De manera semejante, (3) la totalidad conformada por ese otro círculo correlacional que es el capitalismo y los Estados que conforman el orden jurídico-político subyacente que lo vehiculiza, puede representarse como una estructura engranada, cerrada en sí misma, indiferente al «trasfondo» que es su condición de posibilidad, o concebirse como un producto histórico, condicionado por sus límites y contradicciones inherentes.

En la esfera epistemológica, la noción abstracta de «exterioridad» se explica como «trasfondo de sentido». Como veremos, mientras las teorías representacionistas reducen al conocimiento exclusivamente a lo que es presentado por el dispositivo mediacional entre sujeto y objeto (las ideas, las categorías, los conceptos, las proposiciones de verdad,

³ Cincunegui, J. M. (2010). «Charles Taylor y la identidad moderna» [Tesis doctoral: Universitat Ramon Llull], p.150. Dice Cincunegui:

Hemos intentado poner de manifiesto una preocupación recurrente [en la obra de Taylor] que gira en torno a la noción subyacente del sujeto que ha acompañado el proceso de modernización en las sociedades del Atlántico Norte, y que amenaza con dominar, de manera unívoca, todos los rincones del planeta. De acuerdo con esta imagen, el sujeto estaría en condiciones de realizar su «esencia» a través de un proceso de desvinculación que traería aparejada la «medicalización» del cuerpo, la atomización de la sociedad, la instrumentalización de la naturaleza en general, [sobre el trasfondo] de un marco inmanente [interpretado] como una estructura mundial cerrada, desde la cual toda referencia a una dimensión trascendente a sí misma es el resultado de los resabios supersticiosos del pasado.

⁴ Sobre el «círculo correlacional», véase especialmente en la segunda parte las secciones introductorias dedicadas al nuevo realismo de Maurizio Ferraris y Markus Gabriel, y el realismo especulativo de Quentin Meillassoux y Graham Harman.

etc.), las teorías de contacto afirman que esos dispositivos descansan en la experiencia preobjetiva y prerreflexiva del contacto directo con el mundo y con los otros, el trasfondo preconceptual, el conocimiento primitivo, tácito, de nuestro estar en el mundo, que es condición de posibilidad de toda explicitación y toda mediación.⁵

En la esfera de la política, la totalidad histórica de la que tenemos que dar cuenta es la modernidad capitalista, cuyos elementos clave son: por un lado, un orden moral, con sus imaginarios, formas institucionales y prácticas asociadas; y, por el otro, una estructura subyacente en la cual el capital y los Estados —engranados globalmente de manera conflictiva como un orden jurídico-político internacional— se presentan como el «fin de todas las historias habidas o por haber», negándole a sus exterioridades, las masas excluidas, la naturaleza sentiente y no sentiente, el futuro representado por las generaciones venideras, etc., todo reconocimiento, con el fin de mantener su trasfondo, su exterioridad, en estado de disponibilidad permanente y perpetua, para su explotación o apropiación.⁶

Volvamos a la cuestión del marco inmanente y el modo en el cual Taylor define las alternativas en la era secular. Para dar cuenta conceptualmente de ello, debemos comenzar con una breve nota histórica que dé cuenta del proceso que condujo a nuestra época. Esto es justamente lo que nos ofrece Taylor: un metarrelato del advenimiento de la modernidad en Occidente, cuyo corolario a nivel planetario es que, más allá de los cambios institucionales (el Estado burocrático, la economía de mercado, la ciencia y la tecnología),

⁵ Trataremos el tema en la segunda parte. Sobre la noción de «trasfondo de sentido», el problema del representacionalismo en epistemología y la formulación de las teorías del contacto, véanse: Dreyfus, H. y Taylor, Ch. (2015). *Retrieving Realism*. Cambridge, MA: Harvard University Press; Taylor, Ch. (1995). *Philosophical Arguments*. Cambridge, MA: Harvard University Press. Como veremos, las principales fuentes de estos autores son: Heidegger, M. (2003). *Ser y tiempo* (Rivera, J.E., Trad.). Madrid: Editorial Trotta; Merleau-Ponty, M. (1994). *Fenomenología de la percepción* (Cabanas, J., Trad.). Barcelona: Editorial Península; Wittgenstein, L. (1988). *Investigaciones Filosóficas* (García Suárez, A. y Moulines, U., Trad.). Barcelona: Editorial Crítica.

⁶ Trataremos esta tercera homología en la segunda parte. A modo introductorio, indicamos las obras claves para nuestro análisis: Wood, E. M. (2016). *Democracy Against Capitalism. Renewing Historical Materialism*. London: Verso; Wood, E. M. (2017). *The Origin of Capitalism. A Longer View*. London: Verso; Wood, E. M. (2005). *Empire of Capital*. London: Verso; Fraser, N. y Jaeggi, R. (2018). *Capitalism. A conversation in Critical Theory*. Cambridge, UK: Polity Press; Fraser, N. (2020). *Los talleres ocultos del capital. Un mapa para la izquierda*. Madrid: Traficantes de Sueños; Harvey, D. (2015). *Seventeen Contradictions and the End of Capitalism*. London: Verso; Brown, W. (2015). *Undoing the Demos: Neoliberalism's Stealth Revolution*. New York: Zona Books; Brown, W. (2015). *Estados amurallados, soberanía en declive* (Martínez-Riu, A., Trad.). Barcelona: Herder Editorial; Hinkelammert, F. (2002). *Crítica de la razón utópica*. Bilbao: Desclée de Brouwer; Hinkelammert, F. (2018). *Totalitarismo de mercado. El mercado capitalista como ser supremo*. México: Ediciones Akal; Dussel, E. (1998). *Ética de la liberación en la Edad de la globalización y la exclusión*. Madrid: Editorial Trotta; Dussel, E. (2016). *14 tesis de Ética. Hacia la esencia del pensamiento crítico*. Madrid: Editorial Trotta; Dussel, E. (2013). *16 tesis de economía política*. Buenos Aires: Editorial Docencia.

existen peculiaridades locales que problematizan la asunción de que nos encontramos ante un proceso unitario (la modernidad sin más), que conducirá eventualmente a una «convergencia y uniformidad» del mundo. De acuerdo con Taylor, debemos hablar de «múltiples modernidades», en la medida en que, en cada caso concreto, nos encontramos con diversas estrategias culturales para «dar forma y animar» la implantación y sostenimiento de formas institucionales que se han vuelto ineludibles.⁷

Ahora bien, antes de continuar con la exposición de la perspectiva de Taylor, creemos que resultará clarificador introducir dos «objeciones» a su narrativa. Estas nos permitirán explicitar el trasfondo desde donde desplegamos nuestra argumentación. La primera objeción es la que formulan Enrique Dussel y otros pensadores decoloniales. La segunda deriva de una importante indicación del filósofo japonés Keiji Nishitani.

Por un lado, Dussel pone en entredicho la noción misma de «modernidades múltiples o alternativas», argumentando que el término «modernidad» se refiere, por un lado, a una Edad de Europa, pero también a una Edad de la historia mundial, caracterizada por el dominio del centro sobre su periferia. De acuerdo con Dussel, es justamente la modernidad en este segundo sentido lo que queda solapadamente oculto en la narración tayloriana, en la que apenas hay espacio para fenómenos como «el capitalismo, el colonialismo, la continua utilización de la violencia o la agresión militar» en la construcción de la identidad moderna, facilitando de este modo la asunción de la particularidad europea, como universalidad abstracta humana.⁸

⁷ Taylor, Ch. (2004). *Modern Social Imaginaries*. Durham: Duke University Press, pp. 195-6.

⁸ Sobre la crítica a la noción de «múltiples modernidades», véase Dussel, E. (2020). «Crítica a las muchas modernidades. Un diálogo sur-sur», en *Siete ensayos de filosofía de la liberación. Hacia una fundamentación del giro decolonial*. Madrid: Editorial Trotta, pp. 28-9. Dice Dussel:

[L]a Modernidad, única, histórica, concreta e inimitable (e inaplicable), se sitúa como centro (no solo como interior) de las otras culturas que son la periferia explotable (no meramente exteriores, porque no dejan de ser interiores al mercado mundial dominado por el indicado centro). Es decir, la Modernidad es una singular Edad de Europa (que tiene como referencia ex quo su Edad Media feudal), pero al mismo tiempo es la referencia a una Edad de la historia mundial en la que Europa supo manejar o hacer uso de su «centralidad» para dominar esa Modernidad imperial/colonial, habiendo extraído muchos elementos de sus colonias, y que gracias a la dominación político-militar los subsumió en su propia estructura cultural en su exclusivo provecho [...] Por ello, de lo que se trata es de descubrir el «espíritu de la Modernidad» interpretado como una estructura concreta, ontológica, antropológica, ética, política de la dominación, que utilizando las creaciones de todas las culturas dominadas [...] las desarrolló creativamente, pero al mismo tiempo las hizo pasar como exclusivas invenciones propias mediante un inmoral recurso de ocultamiento de las fuentes.

En Dussel, E. (1998). *Ética de la liberación en la Edad de la globalización y la exclusión*. Madrid: Editorial Trotta, p. 668, dice el autor latinoamericano:

[U]na Filosofía de la «Liberación» (genitivo objetivo: su tema) parece que debería ante todo partir de una liberación de la misma «filosofía» (genitivo subjetivo: el sujeto que la ejerce y el mismo discurso ejercido). En la historia, al menos desde los griegos, la filosofía ha estado frecuentemente

Por otro lado, Keiji Nishitani nos advierte respecto a la usual interpretación del nihilismo que considera el fenómeno como un rasgo cultural característico o exclusivo de la cultura moderna occidental.⁹ La figura de «la muerte de dios», es decir, el problema del nihilismo, aparece en la narración «eurocéntrica» como un fenómeno exclusivo de su propia dinámica histórica, política y cultural. Sin embargo, como señala Nishitani, aunque efectivamente este problema surge en contextos históricos específicos, y por ello mismo exige siempre una clarificación histórica sobre el modo de su emergencia, no debemos olvidar que es en primer lugar un problema constitutivo de la experiencia humana relativo a su condición finita, vulnerable, estructurada de manera autocentrada.¹⁰ El problema del nihilismo, en definitiva, emerge como una de las respuestas posibles al cuestionamiento sobre la exterioridad, animado por el escepticismo sobre la objetividad del mundo y su valor intrínseco.¹¹

atada al carro del poder [...] al etnocentrismo. Pero en los etnocentrismos anteriores (el chino, azteca, hindú, cristiano o musulmán) una cultura se situaba como superior a las culturas con las que entraba en contacto; era un etnocentrismo «regional». En la modernidad el etnocentrismo europeo fue el primer etnocentrismo «mundial» [...] universalidad y europeísmo se tornan idénticos; esta falacia reduccionista es de la que debe liberarse la filosofía.

⁹ Nishitani, K. (2003). *La religión y la nada* (R. Bouso, Trad.). Barcelona: Editorial Siruela

¹⁰ Nishitani, K. (2003). *La religión y la nada* (R. Bouso, Trad.). Barcelona: Editorial Siruela, pp. 157-8. Dice Nishitani a propósito de las implicaciones de este carácter autocentrada de la existencia humana:

El más acá absoluto [...] está totalmente unido y es idéntico a lo que somos como cuerpo y mente [...] A menudo, esto se ha explicado con la ayuda de la antigua metáfora de las olas y el agua. Las olas, que siguen su curso una tras otra en sucesión sin fin, todas vuelven a una gran agua, que a su vez crece de nuevo en sus olas. No existen olas separadas de su agua, ni agua aparte de sus olas. Más bien, en el lugar donde el agua y las olas son idénticas a sí mismas (como aguas-olas), esta corriente de humedad aparece en la realidad para la que es, agua siendo allí agua y olas siendo allí olas. Y este es precisamente el lugar que estamos denominando el campo del más acá absoluto [...] No obstante, en tanto que no nos transferimos a este más acá, deteniéndonos un momento en el ser como entidades poseedoras de cuerpo y mente, o incluso como entidades racionales o personales, el más acá absoluto queda para siempre como un más allá absolutamente allende a nosotros. Este modo de ser no es otro que aquel en el que nos hallamos normalmente [...] En este modo de ser cotidiano [...] nuestro cuerpo-mente (fundamentalmente, nuestra autoconciencia) se comprende a sí mismo desde sí mismo; nuestra razón se comprende desde la postura de la razón; y nuestra personalidad desde su propio interior. En cada caso podemos hablar de una propia comprensión autoinmanente o egocéntrica, en el núcleo de lo que está teniendo lugar. En cada caso cuerpo y mente, razón o personalidad constituyen un confinamiento enclaustrado en sí mismo y una unidad apegada a sí misma. Es más, el centro de la autocomprensión permanece para siempre encadenado [...] a su propio narcisismo. Es una comprensión del yo por el yo, un confinamiento del yo por el yo, que anuncia el apego a uno mismo. Incluso la razón y la personalidad no emergen sin estar acompañadas por el autoapego en su sentido esencial (u ontológico) [...] La aprehensión del yo por el yo siempre es un acto que nos representamos [...] Toda la diversidad posible de seres poseedores de cuerpo y mente, y todos los posibles seres racionales o personales que comparecen en este mundo, manifiestan este modo de ser y lo representan de esta manera.

¹¹ Sobre Nishitani, Heidegger y la cuestión del nihilismo, véanse: Varela, F. J., Thompson, E. y Rosch, E. (2016). *The Embodied Mind. Cognitive Science and Human Experience*. Cambridge, MA: The MIT Press, pp. 235-252. Dicen Varela, Thompson y Rosch:

Teniendo en mente estas dos objeciones, veamos de qué manera trata Taylor históricamente la cuestión. Lo primero será visualizar el esquema subyacente en su explicación. Taylor comienza proponiéndonos que identifiquemos (1) las características fundacionales de la cultura de origen —la Europa premoderna—, con el fin (2) de contrastarla con la cultura del presente. A continuación, nos ofrece (3) un relato del tránsito que conduce de una cultura a otra. Se trata de una narrativa del advenimiento de lo que él llama «la era secular». No obstante, advirtamos que Taylor no pretende, como sí ocurre en el modelo hegeliano-weberiano, articular un «proceso universal» encarnado en Occidente y luego mundializado; ni presentar su explicación como un «relato de sustracción» o una «historia de progreso». El eurocentrismo de Taylor es más sutil, y está vinculado a la decisión de eximirse de cualquier explicación relativa a los «aspectos estructurales» —que él llama «aculturales»— de la modernización, que considera ineludibles.

Con respecto a lo que él denomina «relatos de sustracción», nos dice que son aquellos que «valoran» los tránsitos interpretándolos como «un llegar a ver» algo que hasta ese momento se nos había ocultado: cierta tendencia o carácter esencial que puede ser legítimamente predicado de los individuos y las sociedades humanas que han salido a la luz al despojarnos de las falsas creencias, permitiéndonos, gracias a ello, actuar de manera desprejuiciada en el mundo. Un ejemplo pertinente es la noción smithiana de los seres humanos orientados universalmente al intercambio económico. Tendencia esta que,

Nihilism [...] arises initially in reaction to the loss of faith in objectivism. Nihilism can, of course, be cultivated to a point where it takes on a life of its own, but in its first moment its form is one of response. Thus, we can already see that nihilism is in fact deeply linked to objectivism, for nihilism is an extreme response to the collapse of what had seemed to provide a sure and absolute reference point.

Sobre esta relación entre nihilismo e historia, véase Heidegger, M. (2005). Nietzsche (J. L. Vermal, Trad.). Madrid: Ediciones destino, p. 587. Dice Heidegger:

El nihilismo no es, evidentemente, una mera decadencia furtiva de valores que estuvieran en sí en alguna parte. Es una destitución de valores realizada por nosotros, que disponemos sobre su posición. Pero con «nosotros» Nietzsche se refiere al hombre de la historia occidental. No quiere decir que los mismos hombres que introducen los valores los vuelvan a retirar, sino que los que ponen y los que los retiran son los hombres que pertenecen a una y la misma historia, la historia occidental. Nosotros mismos, los hombres de hoy de su época, formamos parte de los que vuelven a retirar aquellos valores que en un tiempo habían sido introducidos. La destitución de los valores supremos válidos hasta el momento no surge de una manía de destrucción ciega y de vana innovación. Surge de un estado de necesidad y de la necesidad de dar al mundo el sentido que no lo degrade a un mero pasaje hacia un más allá.

en el relato de progreso de Adam Smith, se interpreta como contenida y obstaculizada en su realización por las formas sociales tempranas.¹²

En este sentido, lo que nos propone Taylor es una narrativa que da cuenta de las mutaciones en las sociedades del Atlántico Norte, cuyo registro no conlleva una valoración en términos de pérdidas o ganancias absolutas desde el punto de vista epistémico y ético, sino como un proceso de reconstrucción, con especial énfasis en las configuraciones culturales que tienen como objeto a Dios, la naturaleza, la historia, la agencia humana, etc. Es decir, una historia en la que, de manera analítica y cronológica, se da cuenta de las ideas, especialmente formuladas entre las élites europeas, que han ido dando forma a los imaginarios de las sociedades centrales, imponiéndose en su mayor parte a través de la fuerza entre las clases y los pueblos sometidos a su voluntad de dominio. En el caso concreto del ejemplo de Smith, Taylor nos dirá que no se trata de una orientación universal, sino una reconstrucción a partir de un nuevo orden moral basado en una «transvaloración de los valores» vigentes en las sociedades previas, es decir, un potencial existencial encarnado históricamente que se manifiesta en concepciones distintivas del bien, formas peculiares de autocomprensión del yo, nuevas narrativas e imaginarios sociales que parecen evolucionar conjuntamente conformando una peculiar topografía social.¹³ Obviamente, debido al lugar central que tienen estas sociedades en el sistema-mundo, no solo debido a su influencia cultural, sino al entramado institucional al servicio del dominio, la explotación y la expropiación, y los imaginarios sobre los cuales dichas formas institucionales se construyen (la economía, la soberanía popular, la esfera pública, etc.), que, a su vez, determinan el sentido de nuestras prácticas en las sociedades capitalistas contemporáneas, esta historia es también una historia que puede y debe interpretarse desde una perspectiva global.¹⁴

¹² Taylor, Ch. (2007). *A Secular Age*. Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press, p. 301.

¹³ Cincunegui, J. M. (2010). «Charles Taylor y la identidad moderna» [Tesis doctoral: Universitat Ramon Llull], p. 456. Taylor explica esta transvaloración como un desplazamiento en la localización de la «vida buena». Ahora, nos dice Taylor, la plenitud de la vida se realiza en el trabajo y la producción, en el matrimonio y la vida familiar, en contraposición al modo en el cual se concebía en los órdenes morales previos enfocados en horizontes supramundanos.

Taylor, Ch. (2007). *A Secular Age*. Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press, p. 65: «[A] transvaluation is not necessarily a once-for-all affair. The older condemned goods remain; they resist; some seem ineradicable from the human heart. So that the struggle and tension continue».

¹⁴ Cincunegui, J. M. (2010). «Charles Taylor y la identidad moderna» [Tesis doctoral: Universitat Ramon Llull], pp. 517-538.

Con respecto al contraste entre las culturas premodernas y modernas en Occidente, tres áreas identificadas por Taylor merecen subrayarse para nuestro propósito. La primera, relativa a las concepciones opuestas de la subjetividad humana. La segunda, relativa a las disciplinas de convivencia. La tercera, relativa a los órdenes sociales. Para nuestra discusión actual, basta con un esbozo de las caracterizaciones paradigmáticas en cada una de estas áreas.

Por ejemplo, en lo que concierne a las concepciones de la subjetividad, lo más significativo es la distinción que realiza Taylor entre las aprehensiones pre-teóricas del «yo poroso» característico de la premodernidad, y el «yo atrincherado» que subyace a los imaginarios sociales modernos. Mientras que, para el «yo poroso», la demarcación entre la mente y el mundo, la esfera interior y su exterioridad, el sujeto y el objeto, esta difuminada, y por ello, el individuo se concibe a sí mismo siempre a la luz de su estado de constitutiva finitud y vulnerabilidad; para el «yo atrincherado» el trasfondo es una nueva categorización, una nueva topografía, en la cual las relaciones entre la mente y el mundo, el sujeto y el objeto, lo interior y lo exterior, comienzan a problematizarse, dando lugar, eventualmente, por un lado, a un conjunto de teorías epistemológicas mediacionales y, por el otro, a un nuevo vocabulario para dar cuenta de la experiencia interior, fruto de la exploración que anima la nueva topografía de la mente y el mundo.¹⁵

En lo que concierne a las disciplinas de convivencia, lo más significativo son aquellas diseñadas para el logro del control de sí de los agentes, vinculadas con una nueva concepción de la privacidad en la que se enfatiza el distanciamiento, en contraposición a las formas previas de contacto social que, desde la perspectiva moderna, se consideran «promiscuas». En cualquier caso, ambas transformaciones, la que conduce a una nueva concepción de la interioridad humana, y la que concibe un nuevo espacio de intimidad que se hurta al espacio de los intercambios, apuntan a una reificación de la interioridad y la intimidad en relación con lo que le es ajeno o externo.¹⁶

¹⁵ Cincunegui, J. M. (2010). «Charles Taylor y la identidad moderna» [Tesis doctoral: Universitat Ramon Llull], p. 440. La distinción entre «yo poroso» y «yo atrincherado» articula fenomenológicamente la noción weberiana del «desencantamiento del mundo», que hace referencia a la pérdida de significación intrínseca sufrida por el cosmos premoderno, y el modo en el que, a partir de este vaciamiento de significación, comienza a gestarse una versión mecanicista de la naturaleza que es la marca distintiva de la era secular.

¹⁶ Estas transformaciones, estrechamente vinculadas (1) a la primacía de la razón desvinculada que propicia la epistemología que subyace a la nueva ciencia, y (2) a la nueva concepción de la interioridad humana, están, a su vez, asociadas a una nueva concepción de la naturaleza que se expresa socialmente en la afirmación de la vida corriente. En el caso de Aristóteles, nos dice Taylor, la vida corriente u ordinaria se refiere a las esferas de la producción y la reproducción, al «trabajo y a la manufactura de las cosas necesarias para la vida, a nuestra vida como seres sexuados, al matrimonio y a la familia». Sin embargo, en la concepción aristotélica, la asociación política tiene como fin «la vida y la vida buena». Esto significa que

Finalmente, en la modernidad se rechaza cualquier pretensión de fundamentación cósmica o sobrenatural de los órdenes sociales, a favor de una concepción de la sociedad fundada en un nuevo orden social que tiene como piedra fundacional una nueva noción de la individualidad.¹⁷

Ahora bien, en lo que respecta al tránsito que nos condujo de (1) un escenario en el cual la creencia en Dios era prácticamente indisputable (siglo XIV), hacia otro, (2) actual, en el cual la creencia en Dios es solo una opción entre otras muchas opciones posibles, y en ciertas ocasiones, incluso difícil de asumir, Taylor subraya dos fenómenos históricos. Por un lado, la reforma religiosa. Por el otro, el surgimiento de la nueva ciencia. Estos dos fenómenos son los carriles sobre los cuales se realiza el tránsito hacia la era secular.

En el primer caso, la reforma religiosa está vinculada con una nueva concepción de la individualidad y la sociabilidad humana. El individuo está ahora modelado por las prácticas de autodisciplina que impone la racionalidad instrumental, y las exigencias morales de autenticidad que animan, por un lado, el vuelco hacia la interioridad, y por el

la mera vida, aquella que engloba lo que necesitamos para continuar y renovar nuestra vida, está al servicio de la vida buena, que en la visión de Aristóteles es aquella que está dedicada a la contemplación teórica y a la participación política. En las sociedades contemporáneas, por el contrario, la vida buena ya no se define en relación con una esfera superior, sino que es la misma «vida corriente», la vida de la producción, de la familia, del trabajo y del amor, donde dicha vida buena puede realizarse. Esto explica que en nuestra cultura contemporánea se destaquen dos modos de existencia social como horizonte de autorrealización. Por un lado, el derecho universal a la realización de uno mismo y, por el otro, el relativo a la esfera de la intimidad, de las relaciones sentimentales, que resulta primordial como escenario de autoexploración y autodescubrimiento. Véase, Taylor, Ch. (1994). *La ética de la autenticidad* (P. Carbajoza Pérez, Trad.). Barcelona: Ediciones Paidós, p. 45; Taylor, Ch. (1989). *Sources of the Self. The Making of Modern Identity*. Cambridge: Harvard University Press, p. 211.

¹⁷ Taylor, Ch. (2007). *A Secular Age*. Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press, pp. 49-53. Taylor ilustra esta cuestión haciendo referencia a la obra del antropólogo Victor Turner, especialmente, su distinción entre la estructura y la antiestructura de la sociedad. La estructura son los códigos o patrones de comportamientos reconocidos por la sociedad. La antiestructura se refiere al «anti-código» —que aun siendo difícil de enunciar de manera descriptiva— es imperativa a la hora de relajar la presión que ejerce el código sobre la energía indisciplinada y creativa que subyace y del cual se nutre el orden social tradicional.

De acuerdo con Taylor, el anti-código está asociado en la obra de Turner con la noción de *communitas*, la intuición básica de que todos compartimos, más allá de las formas en que nos relacionamos entre nosotros a través de nuestros códigos de roles diversificados, el hecho de ser parte de una comunidad de seres humanos multifacéticos, fundamentalmente iguales.

Según Taylor, las sociedades modernas se caracterizan por el hecho de que en gran medida la antiestructura ha sido desplazada al dominio privado, aunque vuelva a emerger en «nuestro mundo interdependiente, altamente tecnológico y burocratizado» de una manera más potente que nunca antes. Mientras en las sociedades modernas, «el rechazo al control centralizado, a la regimentación, a la tiranía de la razón instrumental, a las fuerzas de la conformidad, a la violación de la naturaleza, a la eutanasia de la imaginación» ha estado presente como recordatorios del olvido de aquello que trasciende nuestras estructuras societales, sin que ello suponga la posibilidad de articular o figurar dicho trasfondo positivamente, en las sociedades premodernas el trasfondo estaba explicitado —aunque esta explicitación estuviera siempre sujeta a contestación.

otro, el descubrimiento de la intimidad. La sociabilidad, en cambio, al perder su fundamento trascendente, queda reducida a las relaciones contingentes que establecen voluntariamente los individuos entendidos atomísticamente. Mientras en la dispensación previa la realidad social estaba fundada en alguna noción de orden cósmico de la naturaleza entendida teleológicamente y, por ello, se manifestaba en una comprensión del tiempo superior que privilegiaba la verticalidad, la perspectiva moderna es la de una horizontalidad y una homogeneidad absoluta. El tiempo y el espacio se transforman en meros recursos bajo el dominio de la racionalidad instrumental, lo cual convierte a la experiencia en un fenómeno densamente secuenciado. Esto se refleja paradigmáticamente en las premisas teóricas y las prácticas de la nueva ciencia. Por un lado, la demarcación del dominio específico sobre el cual opera: un orden inmanente, autosuficiente en lo que respecta a su inteligibilidad. Y, por el otro, una legitimación para dicho dominio: la benevolencia práctica que consiste en el anhelo de mejoramiento de las condiciones de la humanidad.

Ahora bien, estas transformaciones tienen su reflejo en el orden intelectual que Taylor identifica a través de sus «hitos». El más significativo es la rebelión nominalista contra el realismo de Tomás de Aquino, que condujo a una devaluación de la comprensión del cosmos encantado. En este sentido, el relato del advenimiento de la era secular de Taylor está en consonancia con la narración histórica que nos ofrece Alasdair MacIntyre en su «proyecto *After Virtue*», y con la teología de la llamada «ortodoxia radical» de autores como John Milbank y Catherine Pickstock. El objetivo de todos estos autores es cartografiar la ofensiva contra el realismo que adoptan las formas del nominalismo, el posibilismo o el voluntarismo en autores como Duns Scoto o William of Ockham, quienes antecedieron con sus tesis teológicas el giro subjetivista que caracterizó a la filosofía moderna.¹⁸

¹⁸ Taylor, Ch. (2007). *A Secular Age*. Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press, pp. 773-4.

Se denomina «proyecto *After Virtue*» a las obras publicadas por Alasdair MacIntyre a partir de 1984. Estas son: MacIntyre, A. (1984). *After Virtue. A Study in Moral Theory*. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press; MacIntyre, A. (1988). *Whose Justice, Which Rationality?* Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press; MacIntyre, A. (1990). *Three Rival version of Moral Enquiry: Encyclopædia, Genealogy and Tradition*. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press.

Sobre el movimiento de la ortodoxia radical en teología, véanse, especialmente, Milbank, J. (2006). *Theology & Social Theory. Beyond Secular Reason*. Malden, MA: Blackwell Publishing; Milbank, J. (2013). *Beyond Secular Order. The Representation of Being and the Representation of the People*. Malden, MA: Wiley Blackwell; Pickstock, C. (1997). *After Writing: On the Liturgical Consummation of Philosophy*. Oxford: Blackwell; Pickstock, C. y Milbank, J. (2001). *Truth in Aquinas*. London: Routledge.

Sin embargo, de acuerdo con Taylor, en consonancia con su crítica al modelo narrativo del advenimiento de la modernidad que adopta la forma de un «relato de sustracción», el tránsito no puede explicarse exclusivamente identificando las desviaciones intelectuales que derivaron en el nuevo orden moral. La modernidad es también el producto de las exigencias por parte de las élites europeas de llevar a las poblaciones cristianas a un nivel de compromiso desconocido hasta entonces con los principios y la práctica religiosa.¹⁹

De este modo, nos dice Taylor, el fenómeno de la secularización, primero experimentado por una minoría ilustrada, se convirtió en un fenómeno masivo. Un ejemplo de ello es el orden providencialista que emergió en la primera etapa del desencantamiento, que consistió en un llamado divino a vivir la realidad humana sobre la base del beneficio mutuo. Eventualmente, esta meta prescindió de toda referencia a Dios para convertirse en un esquema atribuible exclusivamente a la naturaleza, entendida, no ya como creación, sino como realidad independiente. Esto, a su vez, condujo a una adherencia masiva al proceso civilizatorio, legitimado por la autocomprensión de los agentes (1) como capaces de adoptar la perspectiva universalista de «espectadores imparciales», y (2) como capaces de extender nuestra simpatía a todos los seres humanos, sobre la base de una autocomprensión de nosotros mismos como agentes para quienes la libertad y la racionalidad son constitutivas de nuestra identidad como tales.²⁰

Como ya señalamos, el análisis del «marco inmanente», o en términos más generales, de la era secular —entendida a la luz de una preocupación básica: determinar las condiciones de la creencia y la increencia en nuestra época— es relevante para nosotros por diversas razones. Para empezar, como indicamos al comienzo de este capítulo, aquí leemos a Taylor siguiendo a Marx, quien interpretó la crítica de la religión de Ludwig Feuerbach como un prolegómeno a la crítica de la economía y la política. Por otro lado, como advertimos, es posible establecer homologías entre el «marco inmanente» y otras figuras análogas en los ámbitos de la epistemología y la política. Una manera de plantear estas homologías es enfocándonos en el principal dispositivo cuestionado en nuestra «Edad posmetafísica» en cada una de las esferas citadas. El dispositivo es la «representación» (1) de Dios o el Ser trascendente, en el orden religioso; (2) de la verdad, en el orden onto-epistemológico; y (3) del pueblo, en el orden de la política.

¹⁹ Taylor, Ch. (2007). *A Secular Age*. Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press, p. 541.

²⁰ Taylor, Ch. (2007). *A Secular Age*. Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press, p. 543.

El «marco inmanente» es parte constitutiva del trasfondo tácito de la cultura moderna occidental. De dicho marco emergen nuestros imaginarios, formas institucionales y prácticas sociales. Eso no significa que debamos interpretarlo necesariamente como un marco cerrado. El marco inmanente puede estar abierto a la trascendencia, o puede estar cerrado frente a esta alternativa. Un ejemplo notable del primer caso es la «religión civil» estadounidense: un modelo «neodurkheimiano» de la creencia y la práctica religiosa en la que Dios, o el ser supremo en su versión deísta, tiene asignado el rol de guiar la construcción del orden social, fundamentalmente, haciendo inteligibles los bienes superiores a los que se adhieren los ciudadanos. Esta vinculación entre Dios y los bienes que orientan moralmente a una sociedad, nos dice Taylor, puede y suele debilitarse o, incluso, como hemos visto a lo largo de la historia del Occidente moderno, interrumpirse enteramente. Pero también puede ocurrir que esta conexión sea fortalecida en ciertas circunstancias, o incluso que una sociedad, un grupo, una etnia o un pueblo experimenten colectivamente una suerte de reconversión que, por ello mismo, resignifique la autocomprensión del grupo. En este caso, el marco inmanente es poroso, está abierto al «más allá», y esa apertura implica que las experiencias ordinarias resultarían ininteligibles si se las privara de su fundamento trascendente.²¹

En contraposición, constatamos que, a partir del siglo XVIII, sobre todo en Europa, se produce una suerte de «giro inmanentista». Ahora los seres humanos son concebidos como parte de una totalidad natural excluyente, es decir, una totalidad de la que no es posible liberarse o trascender. Es cierto que en algunas versiones este naturalismo adopta un tono cuasirreligioso al expresar fascinación ante el hecho de que los seres humanos hayamos alcanzado la más alta cima en el orden natural. En estos casos, el «milagro» consiste en habernos elevado misteriosamente, como humanidad, desde las formas más primitivas de la vida, hasta convertirnos en el tipo de seres capaces de pensar y de sentir como pensamos y sentimos los humanos. En las versiones antihumanistas, a la que son tan afines los posmodernos, la atracción por el inmanentismo está asociada al carácter pretendidamente emancipador que supone la negativa a reconocerle un estatuto significativo a un hipotético «más allá de lo humano». Sin embargo, como señala Taylor, son muchas las personas que experimentan estas alternativas frente al «marco inmanente» como una encrucijada. Por un lado, nos dice Taylor, asienten ante las advertencias secularistas sobre la peligrosidad de la religiosidad y el tipo de mutación al que puede

²¹ Taylor, Ch. (2007). *A Secular Age*. Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press, p. 544.

conducirnos si quedamos cautivos en sus promesas. Por otro lado, tienen oídos para «escuchar las respuestas a algunos de nuestros interrogantes silenciados en torno a nuestras necesidades y anhelos más profundos».²²

De este modo, el aspecto más significativo de este giro inmanentista para nuestro propósito lo encontramos en la dimensión ética, y es la posibilidad de establecer una homología estructural entre: (1) el «yo atrincherado» de la modernidad, cerrado sobre sí mismo, e invulnerable frente al mundo encantado de nuestros antepasados, capaz de desplegar una estrategia objetivante que anima una sensación de poderío y control que se identifica con cada victoria de la razón instrumental, y (2) el marco inmanente, cerrado sobre sí mismo, que ya no tiene que dar cuentas de sus actos ante ningún tribunal extramundano.

De esta manera, «mente y política» (tal como utiliza la expresión la propia Wood) hace referencia a una homología estructural entre ambas esferas. Homología que, como hemos visto en esta sección, es, a su vez, una iteración del modelo totalidad- exterioridad que en el orden existencial se articula en la esfera religiosa. En todos estos casos, como ya hemos indicado, la encrucijada se visibiliza en la representación, ese dispositivo anfíbio entre la mente y el mundo, entre el poder soberano y el pueblo, y entre el marco inmanente y su trascendencia, que, (1) para algunos, es un instrumento al servicio de la «voluntad de poder» y la «voluntad de saber» de los agentes en relación con lo dado; mientras que, (2) para otros, es expresión de una relación dialéctica que, de ser traicionada, supone experiencias de alienación y reificación que bloquean, como señala Hartmut Rosa, las potenciales experiencias de realización y resonancia en cada una de las esferas existenciales que habitamos.²³

²² Cincunegui, J. M. (2010). «Charles Taylor y la identidad moderna» [Tesis doctoral: Universitat Ramon Llull], p. 521.

²³ Rosa, H. (2019). *Resonancia. Una sociología de la relación con el mundo* (A. E. Gros, Trad.). Buenos Aires: Katz Editores. En esta obra, Rosa nos ofrece un análisis de dos formas de relación de los sujetos con el mundo: la resonancia y la alienación, que es su contracara. En el primer caso, habiendo presupuesto que el sujeto y el mundo son «lo suficientemente «cerrados» y consistentes como para poder hablar con voz propia, y lo suficientemente abiertos como para dejarse afectar o alcanzar», nos dice Rosa, llamamos resonancia a un tipo de relación de mutua afectación y transformación. Mientras que la alienación, que es también un tipo de relación, tiene la especificidad de que el sujeto y el mundo se contraponen de manera indiferente u hostil, desconectada. Siguiendo a Rahel Jaeggi, Rosa describe la alienación como la relación de la ausencia de relación, en la cual «la asimilación transformadora» fracasa. El mundo parece «frío, rígido, reticente y no responsivo».

Ahora bien, habiendo explorado diversos diagnósticos que apuntan al carácter alienado de la experiencia moderna, y diversas esferas donde este tipo relaciones tienen lugar, Rosa nos ofrece tres conclusiones. Por un lado, señala que resulta unilateral y simplista interpretar la historia de la modernidad en términos de una «catástrofe de resonancia», como han hecho los «clásicos» de la Teoría Crítica. De acuerdo con Rosa vincula a la corriente de la Teoría Crítica que ha primado la interpretación de la modernidad en término de

Concluamos con una breve nota sobre el «relato de la muerte de Dios». En primer lugar, tenemos la figura nietzscheana. Esta captura la estructura horizontal de nuestra época. De acuerdo con esta interpretación, las condiciones del mundo moderno —en especial, los logros de la ciencia y la experiencia moral moderna— hacen imposible la creencia en Dios, o en cualquier otro principio trascendente.²⁴ En segundo término, tenemos la epistemología moderna que, por un lado, privilegia el conocimiento que el sujeto tiene de sí mismo por sobre el conocimiento de la realidad exterior; y, por el otro, prioriza el conocimiento «neutralizado» que manufactura la perspectiva desvinculada en detrimento de toda atribución de valor y relevancia significativa, todo ello estableciendo una preferencia absoluta por las explicaciones naturalistas frente a cualquier invocación a una realidad trascendente.

En ambos casos, estas dos «figuras» —la que nos ofrece Nietzsche con su «relato de la muerte de Dios», y la que predica la tradición epistemológica moderna— se presentan como descubrimientos de lo real de suyo que logramos cuando nos deshacemos de los residuos supersticiosos que obstaculizan nuestra aprehensión del mundo por medio de la ardua disciplina científica, y la dolorosa renuncia a los anhelos de sentido y seguridad que nos exige la ética de la autonomía y la autenticidad.²⁵ De este modo, la

alienación exclusivamente con la representación del «gran ego» masculino solitario, «que está sometido a las presiones en la modernidad y que pierde de vista la historia de la sensibilización y la capacitación para la resonancia». En contraposición, el pensamiento feminista nos ofrece una contrahistoria de la modernidad que, habiendo asumido el aspecto «catastrófico» de la alienación, reconoce que nuestra época está caracterizada también por una «tremenda sensibilización a la resonancia». Rosa destaca a autoras como Judith Butler, Nancy Fraser, Seyla Benhabib, Eva Illouz y Rahel Jaeggi, entre otras, como ejemplos de esta renovación. La implicación es que la Teoría Crítica, nos dice Rosa, no debe aspirar a «demostrar una vez más la reificación y la alienación», sino «desarrollar el concepto de una forma de existencia no reificada» (pp. 457-9).

²⁴ Taylor, Ch. (2007). *A Secular Age*. Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press, pp. 573-4. Dice Taylor:

I have been tracing the outlines of one such narrative, an account of the coming of modern secularity, which in its general form is widely and deeply implanted in modern humanist culture. It tends to have four connected facets: (a) the “death of God” thesis that one can no longer honestly, lucidly, sincerely believe in God; (b) some ‘subtraction’ story of the rise of modern humanism; (c) a view on the original reasons for religious belief, and on their place in perennial human motivations, which grounds the subtraction story [...] On many of these accounts, religion simply becomes unnecessary when technology gets to a certain level: we don’t need God any more, because we know how to get it ourselves. These theories are wildly and implausible reductive [...] They issue in (d) a take on modern secularization as mainly a recession of religion in the face of science, technology and rationality.

²⁵ Taylor, Ch. (2007). *A Secular Age*. Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press, p. 560. Sin embargo, detrás de las teorías epistemológicas modernas y contemporáneas, en la estela de las construcciones intelectuales de sus figuras fundadoras (Descartes, Locke, Hume), esto no es inmediatamente obvio. Cuando sometemos sus presupuestos a examen, lo que nos encontramos es cierta motivación moral en su mayor parte inarticulada que alienta una conclusión epistémica. Dice Taylor:

figura epistemológica dominante y la ciencia moderna, por un lado, y la muerte de Dios, por el otro, convierten en obviedad la perspectiva cerrada u horizontal del «marco inmanente», imponiendo prioridades y prescripciones cognitivas que impiden que aprehendamos dicho marco por lo que verdaderamente es: un círculo «poroso», «abierto», a través del cual es posible una relación de «apropiación transformadora» (diría Rosa) del sujeto con el mundo y con los otros.²⁶

Certain “values”, virtues, excellences: those of the independent, disengaged subject, reflexively controlling his own thought-process, ‘self-responsibility’ in Husserl’s famous phrase. There is an ethic here, of independence, self-control, self-responsibility, of a disengagement which brings control; a stance which requires courage, the refusal of the easy comforts of conformity to authority, of the consolations of an enchanted world, of the surrender of promptings of the senses.

²⁶ Véase, Rosa, H. (2019). *Resonancia. Una sociología de la relación con el mundo* (A. E. Gros, Trad.). Buenos Aires: Katz Editores.

Como veremos en la segunda parte, la crítica a la epistemología moderna desarrollada por Dreyfus, H. y Taylor, Ch. (2015). *Retrieving Realism*. Cambridge, Harvard University Press, exige una clarificación sociológica cuando se vuelve patente la estrecha vinculación entre las formulaciones teóricas de sus defensores y las motivaciones ético-políticas subyacentes a las que las teorías sirven. Las teorías epistemológicas y las doctrinas políticas tienden a homologarse mutuamente. Emergen en el seno de un orden moral previamente inarticulado, producto de complejas dinámicas histórico-culturales, asociadas ineludiblemente a las transformaciones estructurales en la dimensión material de la realidad social y en las luchas que las mismas suscitan.

En cualquier caso, una clarificación sociológica debe tomar en cuenta, como señala Taylor, que los tránsitos históricos traen consigo «buenas y malas noticias». En el caso de Rosa, la crítica gira en torno a la definición de dos categorías básicas, la alienación y la resonancia, siendo la segunda justamente lo otro de la alienación. Dice Rosa:

Mi propuesta consiste entonces en definir la alienación como un modo de relación en el que el mundo (subjetivo, objetivo, y/o social) parece presentársele al sujeto como indiferente (indiferencia) o incluso se le opone como hostil (repulsión). La alienación denota así una forma de experiencia del mundo en la cual el sujeto experimenta el propio cuerpo, los propios sentimientos, el mundo circundante cósmico y natural, y también los contextos sociales de interacción, como externos, desligados, no responsivos o mudos [...] En consecuencia, la alienación se supera cuando los sujetos tienen la experiencia de ser conmovidos por el otro o lo otro en la interacción, y también de poder conmoerlos ellos mismos; cuando los vínculos con el mundo, y por tanto también los vínculos con uno mismo, aparecen al menos en potencia como fluidos y fluidificables (p. 235).

Esta definición de alienación no debe interpretarse en términos subjetivistas, sino que deben determinarse los potenciales de la alienación a la luz de las «relaciones con el mundo o las condiciones de resonancia en su totalidad». Siguiendo al joven Marx, Rosa identifica en los constreñimientos de la aceleración de la tardomodernidad una condición sustantiva de la alienación progresiva respecto a los espacios en los que habitamos, los seres humanos y las cosas con las que interactuamos, las propias experiencias —que ya no podemos asimilar— y, finalmente, respecto a nosotros mismos. Dicho esto, Rosa advierte que, si bien es cierto que nuestras relaciones siempre mediadas con el mundo por la política, la economía, la cultura, la tecnología, los medios masivos de comunicación, etc., alberga patologías relativas a la alienación, también nos ofrece recursos para superarla (p. 236).

Como veremos en la segunda parte, la sociología de la relación con el mundo propuesta por Rosa, está en conformidad estructuralmente con la propuesta articulada por Fraser y Jaeggi (2018) y Fraser (2022) que, sin embargo, alcanza una mayor profundidad en su análisis, al retrotraer las experiencias de la aceleración y la alienación de Rosa a las condiciones, no ya de las sociedades tardomodernas, sino al capitalismo, entendido como forma de vida.

Ahora bien, como hemos visto, la estructura que subyace al marco immanente y a la figura epistemológica dominante, se replica, o tiene un carácter homólogo, en la dimensión socio-política. Esta es una de las razones que nos impide imaginar un «más allá» del capitalismo y la democracia «realmente existente». Los dispositivos de representación que legitiman el orden que la economía y la política imponen sobre la realidad que las trasciende, nos mantienen cautivos.

2

Ellen Meiksins Wood nos recordaba que la «homología» entre epistemología y política da que pensar. Su argumento central sobre la cuestión es relativamente sencillo de formular, pero sus implicaciones para nuestros propósitos tienen largo alcance. Históricamente, esta homología ha sido explicitada en las obras de los pensadores fundacionales de la tradición filosófica y política occidental. Sócrates, Platón y Aristóteles reconocen esa vinculación íntima entre las teorías de la cognición y las doctrinas sociales y políticas.²⁷

Es cierto que el orden óptico premoderno, su concepción holística de la realidad, facilita este tipo de analogías entre «el alma y la Polis». No obstante, estas siguen vigentes, aunque de manera crecientemente secularizada, entre los pensadores modernos. Con diferentes grados de explicitación, Hobbes, Locke, Kant y Marx, reconocen también esta homología entre epistemología y política. En el caso de David Hume o John Stuart Mill, como señala Wood, las contradicciones entre sus teorías de la mente y del sujeto, por un lado, y sus concepciones de la política, por el otro, no hacen más que poner en evidencia la coherencia intrínseca que se exige a toda filosofía, que supone estrechas afinidades entre ambas dimensiones.²⁸

Este es el motivo por el cual Wood nos recomienda que interpretemos los pasajes oscuros en la filosofía social y política de estos autores, a la luz de lo que dicen en las

²⁷ Wood, E. M. (1972). *Mind and Politics. An Approach to the Meaning of the Liberal Political and Socialist Individualism*. Berkeley: University of California Press, p. 1.

²⁸ Wood, E. M. (1972). *Mind and Politics. An Approach to the Meaning of the Liberal Political and Socialist Individualism*. Berkeley: University of California Press, p. 12. Dice Wood:

To emphasize the connections being suggested here, it may be worth mentioning, in a rather lengthy digression, that the logical associations are at least sufficiently strong actually to have caused a good deal of intellectual uneasiness in the minds of certain thinkers who found themselves holding certain views on the nature of the mind and the self, on the one hand, and apparently conflicting social ideas, on the other. David Hume and J. S. Mill are two striking examples.

secciones de sus respectivas epistemologías, psicologías, y antropologías. Es decir que, al interpretar sus posiciones respecto a estos últimos asuntos, no olvidemos el marco filosófico político o social en el cual se articulan.²⁹

El caso paradigmático es el de Platón, quien en la *República* nos dice que las letras pequeñas inscritas en el alma del ciudadano se vuelven legibles cuando atendemos a dicha inscripción en letras grandes en el orden de la Polis. Pero encontramos algo semejante en nuestra época. Como señala la pensadora estadounidense Wendy Brown, la «razón neoliberal» convierte a las personas físicas y a los mismos Estados en entidades análogas a las firmas o corporaciones, abocadas de igual modo a la maximización de su valor capital en el presente y a la mejora de su valor futuro a través de las prácticas de emprendeduría, autoinversión y atracción de inversores. Es decir, en la presente dispensación neoliberal del capitalismo, la homología sigue vigente, aunque se ha producido un desplazamiento en los imaginarios y las prácticas, fruto de la radicalización y sistematización de «ciertos aspectos ya presentes en el pensamiento clásico», que han conducido a una homología, como señala Brown y otros autores como Pierre Dardot y Christian Laval, para quienes el privilegio de la dimensión agonística de la vida social, de la competición y de la rivalidad, no exige ya la búsqueda de un equilibrio político (definido por condiciones formales), sino económico. Para estos autores, la definición paradigmática del *anthropos* neoliberal es el *homo æconomicus*.³⁰

²⁹ Wood, E. M. (1972). *Mind and Politics. An Approach to the Meaning of the Liberal Political and Socialist Individualism*. Berkeley: University of California Press, p. 2. Dice Wood:

Certainly, a conscious or unconscious conception of human nature underlies every choice of social or political values; and there is a common tendency to justify political, social, or economic systems in terms of their supposed conformity of human nature, or to condemn others because of their alleged violations of human nature, their ‘alienation of man from himself’. Moreover, social and political systems tend to institutionalize certain conceptions of man by favoring, rewarding, or placing a premium on certain exemplary human types.

³⁰ Brown, W. (2015). *Undoing the Demos. Neoliberalism’s Stealth Revolution*. Brooklyn, NY: Zone Book, p. 22. Dice Brown:

Most striking about the new homology between city and soul is that its coordinates are economic, not political. As both individual and state become projects of management, rather than rule, as an economic framing and economic ends replace political ones, a range of concerns become subsumed to the project of capital enhancement, recede altogether, or are radically transformed as they are economized.

Véase, también, Cincunegui, J.M. (2019). *Miseria planificada. Derechos humanos y neoliberalismo*. Madrid: Dado Ediciones, pp. 13-4. Dice Cincunegui:

Por lo tanto, parece evidente que los imaginarios cosmológicos, antropológicos y ético-políticos tienden a engranarse en cualquier figura o cosmovisión que habitamos, y en este engranarse multidimensional se justifican y se validan mutuamente. Esto ocurre incluso en los órdenes contemporáneos en los que se pretende prescindir, al menos de manera articulada, de todo fundamento mitológico, teológico o metafísico. En estos casos, aunque de otras maneras, las

Este fenómeno exige que prestemos atención a las «figuras epistemológicas» subyacentes que definen nuestro orden moral, nuestros imaginarios, nuestras formas institucionales y nuestras prácticas sociales.³¹ Obviamente, no será suficiente una explicación ético-normativa a la hora de dar cuenta de esta homología o coincidencia estructural entre epistemología y política. Necesitaremos, además de las explicaciones de inclinación «idealista» como las que nos propone Charles Taylor en su historia del advenimiento de la modernidad occidental y la construcción de la identidad moderna,³² la asunción de una perspectiva materialista e histórica.³³

Ahora bien, la homología entre el orden y el sujeto neoliberal funciona aquí de manera semejante al modo en el que se articula en el liberalismo clásico —aunque, como ya hemos indicado, de manera radicalizada—, dando como resultado concepciones

invenciones históricas también acaban convirtiéndose en hipóstasis que terminan ocupando lugares axiomáticos, pretendidamente incontestables. En este sentido, lo que nos toca es «probar» el isomorfismo entre un orden político que se imagina vaciado de toda fundamentación última, que se modela y despliega como fruto exclusivo de la voluntad libre, y el sujeto abstracto, el ente elemental, vaciado también de toda determinación, infinitamente maleable, pero fruto en su particularidad de la arbitrariedad histórica y social.

Véase, Laval, C. y Dardot, P. (2013). *La nueva razón del mundo. Ensayo sobre la sociedad neoliberal* (A. Díez, Trad.). Barcelona: Editorial Gedisa, pp. 134-5. Dicen los autores:

Al hacer énfasis en la acción individual y el proceso de mercado, los autores austro-norteamericanos (Von Mises, Hayek, etc.) apuntan, en primer lugar, a producir una descripción realista de una máquina económica que tiende hacia el equilibrio si no es perturbada por ningún moralismo o por intervenciones políticas y sociales, todos ellos destructivos. En segundo lugar, apuntan a mostrar cómo se construye en la competencia general cierta dimensión del entrepreneurship, que es el principio de conducta potencialmente universal más esencial para el orden capitalista [...] Será precisamente esta dimensión antropológica del hombre-empresa, bajo una modalidad distinta de la propia sociología ordoliberal, la principal contribución de esta corriente.

³¹ Sobre el uso del término «figura», véase Dreyfus, H. y Taylor, Ch. (2015). *Retrieving Realism*. Cambridge, Harvard University Press, p. 1. Del siguiente modo introducen Dreyfus y Taylor su crítica a la tradición epistemológica moderna:

A PICTURE HELD US CAPTIVE” (Ein Bild hielt uns gefangen). So speaks Wittgenstein in paragraph 115 of the *Philosophical Investigations*. What he is referring to is the powerful picture of mind-in-the-world which inhabits and underlies what we could call the modern epistemological tradition, which begins with Descartes. The point he wants to convey with the use of the word “picture” (Bild) is that there is something here different and deeper than a theory. It is largely unreflected-upon background understanding which provides the context for, and thus influences all our theorizing in this area.

Sobre los imaginarios, ver Taylor, Ch. (2004). *Modern Social Imaginaries*. Durham: Duke University Press.

³² Sobre la respuesta de Taylor sobre el supuesto idealismo de su narración del advenimiento de la modernidad, véase Taylor (2004). *Modern Social Imaginaries*. Durham: Duke University Press, cap. 3, “The Specter of Idealism”, pp. 31-48.

³³ Wood (2016). *Democracy Against Capitalism. Renewing Historical Materialism*. London, Verso, caps. 2 y 3. Como señala Wood en la introducción, su intención en estos capítulos es, a partir de su particular interpretación de la obra del historiador E. P. Thompson, reconstruir algunas categorías fundamentales del materialismo histórico, especialmente la metáfora base-superestructura y el concepto de clase.

concomitantes de la libertad y la comunidad. En contraposición, quienes hoy argumentan contra el orden neoliberal deben, en línea de continuidad de autores como Rousseau, Kant y Marx, ofrecer una concepción de la subjetividad y una teoría de la mente que sirva como alternativa al modo en el cual el yo es descrito por sus contrincantes en el debate. Como señala Wood, esto es así porque la concepción del yo es, en definitiva, el factor determinante que unifica una política que, si pretende ser sustantiva o «radical», es decir, si pretende ir a la raíz del fenómeno político, debe aclarar qué entiende por libertad y cómo esta encaja dentro de su esquema con la particular noción de comunidad que se pretende defender.³⁴

Es en este sentido en el cual Wood analiza el individualismo moderno y sus variantes liberal y socialista, rastreando en cada caso su vinculación con epistemologías alternativas, que asocia, a su vez, con dos variantes del «empirismo»: el empirismo metafísico y el empirismo dialéctico. El primero de ellos asociado a teorías del conocimiento y teorías de la mente originadas en las obras de John Locke y sus seguidores. El segundo, representado por la filosofía crítica de Immanuel Kant, que Wood considera la articulación original, no siempre evidente para sus lectores, que inspira la filosofía de Marx.

Detengámonos, brevemente, en el esquema esbozado en el párrafo anterior. Tres elementos exigen una aclaración. El primer elemento es la asociación de los individualismos liberal y socialista (o comunitarista) con dos formas de empirismo. Pero prestemos atención a una obviedad que, de todas formas, pasa inadvertida a muchos autores, debido a los presupuestos ideológicos que defienden. Al hablar de individualismo estamos hablando de la sociabilidad humana. Estos dos conceptos, individuo y sociedad no pueden entenderse por separado, a menos que iniciemos nuestro análisis aceptando la aprehensión reificada ordinaria que en la esfera de la política tiene un rol análogo al que tiene la «mercancía» en la esfera de la economía política. Como nos enseñó Marx en los primeros capítulos de *El capital*, existe un vínculo estrecho entre el ofuscamiento epistémico en la segunda esfera, con las *robinsonadas* que imperan en la primera.³⁵

³⁴ Wood, E. M. (1972). *Mind and Politics. An Approach to the Meaning of the Liberal Political and Socialist Individualism*. Berkeley: University of California Press, pp. 14-5.

³⁵ Marx, K. (2021). *El Capital. Crítica de la economía política. Libro primero. El proceso de producción del capital* (P. Scarón, Ed.). Madrid: Siglo XXI España, p. 123. Dice Marx sobre la forma mercantil:

Lo misterioso de la forma mercantil consiste sencillamente, pues, en que la misma refleja ante los hombres el carácter social de su propio trabajo como caracteres objetivos inherentes a los productos del trabajo, como propiedades sociales naturales de dichas cosas, y, por ende, en que también refleja la relación social que media entre los productores y el trabajo global, como una relación social entre

Ahora bien, Wood nos dice que la crítica kantiana no es estrictamente hablando una ruptura con el empirismo de Locke, sino, más bien, una corrección sustantiva en lo que respecta al rol del sujeto en la cognición. De nuevo, este punto es importante y explica en buena medida la homología que establecimos en el párrafo anterior entre la mercancía fetichizada y las *robinsonadas* de la filosofía social «burguesa». Lo que Kant viene a corregir no es la identificación por parte del empirismo metafísico de Locke de la aprehensión ordinaria. La introducción en la argumentación del rol del sujeto lo que hace es, sobre la base de la aprehensión ordinaria, conducir la investigación a la esfera de las «condiciones de posibilidad» de dicha aprehensión. Mientras el empirismo de Locke concede a la mente y al sujeto de conocimiento un rol pasivo, puramente receptivo, Kant le reconoce un rol activo que modifica de raíz el esquema cognitivo que le precedió. De acuerdo con Wood, la revolución kantiana suplanta el solipsismo del empirismo en el que abreva, con un tipo de subjetividad «objetiva», universalizable, que «constituye, crea, “legisla” la objetividad» misma.³⁶

El segundo elemento a tener en cuenta es la distinción entre metafísica y dialéctica. Wood explica de manera resumida estas dos perspectivas citando a Engels, quien nos dice en *Socialismo: Utópico y científico*, que existen dos modos de pensamiento. Por un lado, el que ejercita el metafísico, quien, al aprehender las cosas y sus representaciones como si estas existieran independientemente las unas de las otras, considera que deben ser tratadas teóricamente de manera secuencial y por separado, porque son entidades que al

los objetos, existente al margen de los productores. Es por medio de este quid pro quo [tomar una cosa por otra] como los productos del trabajo se convierten en mercancías, en cosas sensorialmente suprasensibles o sociales. De modo análogo, la impresión luminosa de una cosa sobre el nervio óptico no se presenta como excitación subjetiva de ese nervio, sino como forma objetiva de una cosa situada fuera del ojo.

Sobre las «robinsonadas», dice Marx en la pp. 127-8 del mismo texto:

Formas semejantes constituyen precisamente las *categorías* de la economía burguesa. Se trata de formas del pensar socialmente válidas, y por tanto objetivas, para las relaciones de producción que caracterizan ese modo de producción social históricamente determinado: la producción de mercancías. Todo el misticismo del mundo de las mercancías, toda la magia y la fantasmagoría que nimbaban los productos del trabajo fundados en la producción de mercancías, se esfuma de inmediato cuando emprendemos camino hacia otras formas de producción.

De este modo, Marx traslada al Robinson de la economía política burguesa a «la tenebrosa Edad Media europea»:

En lugar del hombre independiente nos encontramos con que aquí todos están ligados por lazos de dependencia: siervos de la gleba y terratenientes, vasallos y grandes señores, seglares y clérigos. La dependencia personal caracteriza tanto las relaciones sociales en que tiene lugar la producción material como las otras esferas de la vida estructurada sobre dicha producción.

³⁶ Wood, E. M. (1972) *Mind and Politics. An Approach to the Meaning of the Liberal Political and Socialist Individualism*. Berkeley: University of California Press, p. 20.

investigarse deben analizarse objetivamente, como dotadas de una realidad intrínseca e independiente. Por ese motivo, nos dice Engels, el pensamiento metafísico exige la asunción absoluta del principio del tercero excluido. Es decir que, para el metafísico, los entes existen verdaderamente, o no existen en absoluto, olvidando por ello el carácter dinámico y procesual del cual son abstraídos. Para Engels, la perspectiva contemplativa adoptada por el metafísico oculta el movimiento de lo real. Al abstraer a los objetos de sus contextos para ejercitar su análisis, acaba, como muestra Marx en los primeros capítulos de *El Capital*, convirtiendo todo lo que toca en «fetiche».³⁷

En cambio, el pensamiento dialéctico se caracteriza por la adopción de una actitud crítica frente al objeto meramente percibido por la consciencia y separado de su trasfondo por el entendimiento. Para el dialéctico, todos los fenómenos, al ser realidades orgánicamente integradas en las totalidades que las contienen, son al mismo tiempo idénticas y diferentes a sí mismas, siendo estos dos polos inseparables e interdependientes. De este modo, a diferencia del metafísico, que sostiene fantasiosamente la existencia imposible de realidades absolutas, el dialéctico ve las cosas y sus representaciones en sus «conexiones, concatenaciones, movimiento, origen y fin».³⁸

³⁷ Engels, F. (1978). “Socialism: Utopian and Scientific”, en Tucker, R. C. (Ed.). *The Marx-Engels Reader*. New York: W. W. Norton & Company, pp. 695-6. Dice Engels:

To the metaphysician, things and their mental reflexes, ideas, are isolated to be considered one after the other and apart from each other, are objects of investigation fixed, rigid, given once for all. He thinks in absolutely irreconcilable antitheses. “His communication is ‘yea, yea; nay, nay’; for whatsoever is more than these cometh of evil.” For him a thing either exists or does not exist; a thing cannot at the same time be itself and something else. Positive and negative absolutely exclude one another; cause and effect stand in a rigid antithesis one to the other.

At first sight this mode of thinking seems to us very luminous, because it is that of so-called sound common sense. Only sound common sense, respectable fellow that he is, in the homely real of his own four walls, has very wonderful adventures directly he ventures out into the wide world of research. And the metaphysical mode of thought, justifiable and necessary as it is in a number of domains whose extent varies according to the nature of the particular object of investigation, sooner or later reaches a limit, beyond which it becomes one-sided, restricted, abstract, lost in insoluble contradictions. In the contemplation of individual things, it forgets the connection between them; in their existence, it forgets the beginning and end of that existence; of their repose, it forgets their motion. It cannot see the wood for the trees.

³⁸ Wood, E. M. (1972) *Mind and Politics. An Approach to the Meaning of the Liberal Political and Socialist Individualism*. Berkeley: University of California Press, p. 9.

Ahora bien, ¿cómo explicamos, desde un punto de vista epistemológico, esta fetichización de la mercancía? Aquí tenemos que tener en cuenta, como señala Rahel Jaeggi en su estudio sobre la alienación, que conceptos como fetichización, reificación, cosificación, e incluso otros, como inautenticidad o anomia, comparten cierto aire de familia, o incluso se solapan. Sobre esta cuestión, véase Jaeggi, R. (2014). *Alienation* (F. Neuhauser y A. E. Smith, Trad.). New York: Columbia University Press, pp. 3-5. Sobre el tema de la reificación y la cosificación, véase Honneth, A. (2007). *Reificación. Un estudio en la teoría del reconocimiento* (G. Calderón, Trad.). Buenos Aires: Katz Editores. El propio Marx, como leímos en una cita previa, establece analogías entre fenómenos de diferentes esferas. Por ejemplo, entre el fenómeno de fetichización de la mercancía y la cosificación de la aprehensión visual. Lo que hace a estos fenómenos

El tercer elemento es la justificación que ofrece Wood acerca de la distinción que analiza. Después de todo, cuando hablamos de individualismo, solemos asociar el término a una doctrina política específica que se autoatribuye su invención. Desde esta perspectiva, nos dice Wood, el individualismo es propiedad exclusiva del liberalismo, al que se oponen diversas formas de colectivismo, que siempre amenazan, en la versión más militante del imaginario liberal, con convertirse en diferentes versiones del totalitarismo.³⁹

Wood, en cambio, nos invita a pensar diferentes versiones del «individualismo». Por un lado, el individualismo liberal, cuya concepción de la relación entre individuo y sociedad, y las relaciones entre los individuos, está basada en una perspectiva análoga a la que adopta el empirismo metafísico, cosificando los extremos de dicha relación, resultando por ello en una problemática concepción de la libertad humana, compatible incluso con la sujeción del individuo a fuerzas objetivas externas, como ocurre con la propia sociedad que lo enfrenta como ajena, debido al antagonismo inherente que define su carácter atomista y privatista.⁴⁰ Por otro lado, el individualismo socialista —que, en el modelo de Wood, echa sus raíces en las filosofías de Rousseau y Kant, alcanzando su enunciación más sofisticada en la obra de Marx. De acuerdo con Wood, el individualismo socialista parte de una concepción integrada de la libertad y la comunidad humana.

Contrastemos los puntos de vista que definen ambas doctrinas. En el caso del liberalismo, el punto de vista es la «sociedad civil». Para el individualismo socialista, en

análogos u homólogos es que comparten una estructura epistémica semejante. La mercancía en el ámbito de la esfera de la economía política, como los colores y las formas en la esfera visual, son aprehendidos como si existieran independientemente de los agentes o los sujetos.

Esto nos lleva a lo siguiente: cuando analizamos el proceso de fetichización o reificación nos encontramos con dos niveles que deben ser distinguidos y analizados separadamente, pero que están estrechamente vinculados. El primer nivel es el que corresponde a la dimensión fenomenológica de la aprehensión. El objeto-mercancía aparece espontáneamente como separado o independiente del productor, de manera análoga al modo en el cual el objeto-visual aparece espontáneamente como separado de la consciencia, del aparato perceptivo y categorial que es condición de posibilidad de dicha aprehensión.

En el régimen de producción capitalista, sin embargo, Marx identifica un segundo nivel de reificación que está asociado a un conjunto de prácticas que radicalizan esta respuesta espontánea, obstaculizando el reconocimiento del aspecto activo, productivo del agente. Esto supone que no existe una dimensión natural libre de *reificación* o cosificación, pero también que, en función de las formas sociales históricamente establecidas, nos encontraremos con dispositivos que minimizan el efecto de dicho fenómeno espontáneo a través de una perspectiva más «holística» de la realidad, o la radicalizan al adoptar una perspectiva «atomística» de la misma.

³⁹ Véanse, Popper, K. (2013). *The Open Society and its Enemies*. Princeton: Princeton University Press; Hayek, F. A. (2006). *The Road to Serfdom*. London: Routledge. Friedman, M. (2002). *Capitalism and Freedom*. Chicago: The University of Chicago Press.

⁴⁰ Wood, E. M. (1972) *Mind and Politics. An Approach to the Meaning of the Liberal Political and Socialist Individualism*. Berkeley: University of California Press, p. 13.

cambio, el punto de vista es la «sociedad humana». En el primer caso, la sociedad se concibe como una red de fuerzas objetivas de clase, de roles y mecanismos de mercado, en la que el individuo tiene una función, en su mayor parte, receptiva. En el segundo caso, al haber adoptado una teoría de la subjetividad que subraya el carácter espontáneo y autónomo del sujeto, lo que se afirma es la posibilidad de que el mismo trascienda dichas fuerzas objetivas. De este modo, nos dice Wood, la «sociedad civil» refleja al ser humano objetivado, mientras la «sociedad humana» es aquella en la que el ser humano ha logrado maestría sobre la historia. Es decir, la sociedad «ha dejado atrás el estadio de la prehistoria, para entrar en la “historia humana”». ⁴¹

En esta misma dirección, Wood señala que la epistemología «dialéctica», inaugurada por Kant y adoptada por Marx en su investigación, se refleja en el modo en el cual da cuenta este último de la creatividad humana, caracterizada por la necesidad interna de autorrealización. Wood señala que la sutura del hiato entre sujeto y objeto que caracteriza a la epistemología «metafísica» de la modernidad, se resuelve en este caso a través de la relación creativa del sujeto activo con su entorno a través de sus facultades y su praxis. Esta concepción antropológica tiene una traducción ética: «el derecho al desarrollo creativo de uno mismo». Una vez más, entre epistemología y política, lo definitorio es el modo en el cual se concibe el sujeto, y la doctrina de la mente que le subyace, en tanto y en cuanto, este «derecho» al desarrollo creativo de uno mismo exige ciertas condiciones sociales para su realización.

«Sociedad humana» es la expresión que define el orden en el cual es posible la superación del hiato sujeto-objeto, individuo-sociedad, e incluso humanidad-naturaleza. Un orden de relaciones en el que es posible que el individuo se reapropie del poder social. Como señala Wood, esa reapropiación no es otra cosa que la abolición del poder político que las doctrinas de Hobbes y de Locke legitiman como respuestas idóneas para resolver los problemas que suscitan la atomización y el privatismo que define su filosofía social. Para Marx, en cambio, ese poder político es poder social alienado, objetivado, impuesto sobre el propio individuo. De este modo, en el corazón de la doctrina social de Marx encontramos la noción de alienación, que solo puede entenderse en contraposición con su concepción de la espontaneidad y creatividad humana, por medio de la cual puede

⁴¹ Wood, E. M. (1972) *Mind and Politics. An Approach to the Meaning of the Liberal Political and Socialist Individualism*. Berkeley: University of California Press, p. 142.

cancelarse la separación que la epistemología metafísica ontologiza entre el sujeto y el objeto.⁴²

⁴² Wood, E. M. (1972) *Mind and Politics. An Approach to the Meaning of the Liberal Political and Socialist Individualism*. Berkeley: University of California Press, pp. 144-5.

2. Teleología e historia

Ellen Meiksins Wood subraya la homología entre epistemología y política, y en ese marco nos ofrece una distinción entre dos tipos de individualismo, vinculados a dos perspectivas epistemológicas contrastadas. De manera análoga, Charles Taylor sostiene que existe una estrecha conexión entre psicología y ética, extrayendo de ello conclusiones semejantes a las defendidas por Wood en lo que respecta a las homologías estructurales entre epistemología y política.¹

En su estudio *The Explanation of Behavior*, dedicado a la crítica de la psicología conductista, Taylor distingue dos *visiones* del comportamiento humano. La primera visión es la de quienes defienden que no es posible equiparar la acción humana al mero comportamiento de la naturaleza física. Desde esta perspectiva, el comportamiento de los seres vivos es constitutivamente «intencional», es decir, dotado de «significación intrínseca». Esta característica está ausente en los fenómenos inanimados, y por ello es clave en la definición de la vida.

Contra esta visión argumentan quienes consideran que no existe diferencia sustantiva entre el comportamiento de los organismos animados y el de cualquier otro proceso de la naturaleza inanimada, y censuran por ello en sus explicaciones nociones como los de «mente», «propósito» o «intencionalidad». Como veremos en la segunda parte, cuando analicemos la crítica de Dreyfus y Taylor a la tradición epistemológica moderna y su propuesta alternativa para recuperar un «realismo robusto y pluralista», una de las aristas centrales que se discute en este contexto es el estatuto que tiene la dimensión teleológica en la definición misma de la vida.²

Con el fin de ilustrar las aporías que suscita esta visión en algunos modelos actuales de la cognición en la biología, la fenomenología y las ciencias de la mente, analizaremos el devenir de la teoría de la autopoiesis formulada inicialmente por Humberto Maturana

¹ Cincunegui, J. M. (2010). «Charles Taylor y la identidad moderna» [Tesis doctoral: Universitat Ramon Llull], cap. 4, «Filosofía de la Psicología», pp. 66-78; véase Kerr, F. (2004). “The Self and the God. Taylor’s Moral Ontology”, en Abbey, R. Charles Taylor. Cambridge: Harvard University Press, pp. 84 y ss. De acuerdo con Kerr, *The Explanation of Behaviour*, la obra a la que nos referimos principalmente en esta sección, gira en torno a una afirmación de Elizabeth Anscombe que coincide en gran medida con la posición de Wood. De acuerdo con Anscombe, las cuestiones en torno a la filosofía moral dependen de una formulación adecuada en el ámbito de la filosofía de la psicología.

² Véanse, Dreyfus, H. y Taylor, Ch. (2015). *Retrieving Realism*. Cambridge: Harvard University Press; Taylor, Ch. (1995). *Philosophical Arguments*. Cambridge: Harvard University Press.

y Francisco Varela,³ en conexión con las investigaciones en el campo de la sociología de la relación con el mundo articulada por H. Rosa a partir de una reconsideración de las nociones de alienación y resonancia. Como ha señalado explícitamente el sociólogo

³ El modelo biológico de la cognición de estos autores, basado en su estudio de los seres vivos en su expresión primitiva, la célula, es para nosotros aquí relevante en dos sentidos. En primer lugar, porque nos permite ilustrar de qué modo las circunstancias y los debates en la dimensión práctica constriñen, determinan o incluso definen el sentido de nuestra teorización científica. Y viceversa, el modo en el cual nuestras teorías científicas se traducen al lenguaje de la ética, la filosofía social y la política. Los propios autores, de manera explícita sostienen que de su teoría de la autopoiesis se derivan importantes implicaciones sociales.

Las aporías epistemológicas que suscitó el modelo inicial de la teoría de la autopoiesis —que derivaba peligrosamente hacia un esquema solipsista del conocimiento— dio lugar a la formulación posterior de la llamada perspectiva enactivista de Varela, Thompson y Rosch en *The Embodied Mind*, donde las indefiniciones respecto a la dimensión teleológica y la adaptividad de los sistemas vivos fue progresivamente abriéndose paso, al comienzo a partir de una relectura de la filosofía de la naturaleza de I. Kant, y la filosofía de la vida de H. Jonas.

Más recientemente, Evan Thompson y Ezequiel Di Paolo, como veremos, han reformulado la teoría de la autopoiesis corrigiendo la estrechez de su formulación original, añadiendo o explicitando estas dimensiones y extendiendo la reflexión a la dimensión específica de la experiencia humana, centrada fundamentalmente en nuestra naturaleza corporal y lingüística.

Este es el segundo sentido en el cual resulta relevante la discusión sobre este modelo o teoría. Las limitaciones de la equiparación de «máquinas y seres vivos» que está detrás de una buena parte de las neurociencias y las ciencias cognitivas (desde sus comienzos cognitivistas, pasando por su período conexionista, e incluso en algunas versiones de la teoría dinámica de sistemas), y que el enfoque enactivista pretende superar subsumiendo sus logros bajo su propia perspectiva, estrechamente vinculada a la crítica a la epistemología moderna articulada por parte de Hubert Dreyfus y Charles Taylor.

Ahora bien, en el caso específico de los animales humanos y no humanos superiores, la teleología se manifiesta como intencionalidad, y se traduce en los fenómenos de la significación y el valor. Mientras las hormigas se «comunican» pasándose sustancias químicas alimenticias (trofolactias), los animales superiores usan comportamientos de tipo gestural, postural o táctil. En cambio, los seres humanos se caracterizan por comportamientos onto y filogenéticos de mayor complejidad. Aquí nos encontramos en el dominio lingüístico entre organismos participantes. Es contra la consideración de estos fenómenos específicos que, inicialmente, Maturana y Varela —en consonancia con la perspectiva de los psicólogos conductistas que son el blanco contra el cual Taylor formula su teoría de la acción— argumentaban que no existe una diferencia sustantiva entre los comportamientos de los organismos animados y cualquier otro proceso sistémico de la naturaleza inanimada en términos de su organización.

Véanse, Maturana, H. y Varela, F. J. (1994). De máquinas y seres vivos. Autopoiesis: la organización de lo vivo. Buenos Aires: Editorial Lumen; Maturana H. y Varela, F. J. (1992). *The Tree of Knowledge. The Biological Roots of Human Understanding* (R. Paoloucci, Trad.). Boston: Shambala Publications; Varela, F. J. Thompson, E. y Rosch, E. (2016). *The Embodied Mind. Cognitive Science and Human Experience*. Cambridge, Mass.: The MIT Press. Sobre la reformulación del modelo inicial de la biología de la cognición de Maturana y Varela, véanse, Weber, A. y Varela, F. J. (2002). “Life after Kant: Natural purposes and the autopoietic foundations of biological individuality”. *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, 1: 97-125, Jonas, H. (2000). *El principio de la vida. Hacia una biología filosófica* (J. Mardomingo, Trad.). Madrid: Editorial Trotta; Thompson, E. (2007) *Mind in Life. Biology, Phenomenology, and the Sciences of Mind*. Cambridge, Mass.: The Belknap Press of Harvard University Press; Di Paolo, E. “The Enactive Conception of Life”, en Newen, A. De Bruin, L. y Gallagher, S. (Eds.) (2018). *The Oxford Hand book of 4E Cognition*. Oxford, UK: Oxford University Press. Sobre la historia de las ciencias cognitivas desde la perspectiva enactivista, véase, Thompson, E. (2007). *Mind in Life. Biology, Phenomenology, and the Sciences of Mind*. Cambridge, Mass.: The Belknap Press of Harvard University Press, cap. 1, “Cognitive Science and Human Experience”. Sobre la historia de las ciencias de la cognitivas desde la perspectiva enactivista, véase, Thompson, E. (2007). *Mind in Life. Biology, Phenomenology, and the Sciences of Mind*. Cambridge, Mass.: The Belknap Press of Harvard University Press, cap. 1, “Cognitive Science and Human Experience”.

alemán, existen notables coincidencias en la actualidad en los «estudios de neurobiología, ciencias cognitivas, biología evolutiva, psicología del desarrollo y sociología» en (1) el rechazo de los presupuestos de las teorías representacionistas en epistemología, a favor de una perspectiva enactivista o encarnada, y (2) la convicción de que es necesario recuperar la dimensión teleológica para explicar la relevancia de las relaciones resonantes o responsivas que hacen posible el conocimiento y la acción humana.⁴

Por tanto, la idea de recuperar el realismo conlleva, entre otras cosas, volver a privilegiar en nuestra explicación de los fenómenos humanos, y de la vida en general, ese aspecto constitutivo que nos define como agentes: la «significación intrínseca» o intencionalidad. Hacer esto significa volver a pensar la realidad teniendo en cuenta su dimensión teleológica. Esto supone, a su vez, eludir los constreñimientos que impone a las ciencias humanas y sociales la pretensión de que la cientificidad es un dominio en el cual imperan exclusivamente los principios metodológicos de las ciencias naturales. Pero también, y este es el tema que nos interesa clarificar en este apartado, dilucidar la relación entre teleología e historia.

En este punto es importante subrayar que nuestra intención no consiste en identificar un principio general del «movimiento en la historia», basado en una suerte de naturalización de la misma, fundada en principios derivados de la ciencia, como puede hacer pensar nuestra referencia a las ciencias cognitivas y a la biología. Lo que nos interesa es mostrar el modo en el cual la explicación teleológica en el ámbito de la acción humana es ineludible en un doble sentido.

Por un lado, desde el punto de vista formal, porque toda explicación de la acción exige formularse teniendo en cuenta la estructura teleológica propia de los organismos vivientes en general y de los organismos cuyos cuerpos están lingüísticamente definidos.⁵ Por el otro, porque, como veremos, si lo que distingue la vida de la no vida es justamente la autoorganización y la cognición, entonces, desde el punto de vista material, el

⁴ Rosa, H. (2019). *Resonancia. Una sociología de la relación con el mundo* (A. E. Gros, Trad.). Buenos Aires: Katz Editores, p. 189. Dice Rosa:

Los estudios más recientes en neurobiología, ciencias cognitivas, biología evolutiva, psicología del desarrollo y sociología parecen coincidir en la siguiente idea: el cerebro *no copia ni representa* mentalmente al mundo, y la conciencia o el espíritu no surgen como simples consecuencias causales de procesos cerebrales; antes bien, entre el mundo (circundante), el cuerpo y el cerebro, por un lado, y el cerebro y el espíritu, por otro, se desarrollan *relaciones de resonancia o de respuesta* que posibilitan la comprensión, el pensamiento, el aprendizaje, la comunicación y la acción humanas.

⁵ Véanse, Di Paolo, E. Cuffari, E. C. y De Jaegher, H. (2018). *Linguistic Bodies. The Continuity between Life and Language*. Cambridge, MA: The MIT Press; Taylor, Ch. (2016). *The Language Animal. The Full Shape of the Human Linguistic Capacity*. Cambridge, MA: The Belknap Press of Harvard University Press.

fundamento de la historia es la vida misma, y su fin, como señala Dussel, es la producción, reproducción y promoción de la vida.⁶

Sin embargo, cuando pensamos la historia en términos teleológicos, siempre corremos el riesgo de quedar cautivos en fórmulas unilineales o reduccionistas. Por ejemplo, pensemos en las narraciones de los tránsitos a la modernidad capitalista, centradas exclusivamente en explicaciones ético-normativas y culturales —como son las que proponen autores tan distantes entre sí como Leo Strauss, Hannah Arendt, Michel Foucault, Jürgen Habermas, o el propio Charles Taylor.⁷ Todos estos relatos que, de un modo u otro, por activa o por pasiva, son herederos de la filosofía de la historia de Hegel y Weber, dando por descontado su extraordinario valor explicativo, resultan defectuosos.

Por ese motivo, como señala Alasdair MacIntyre, si queremos entender qué es lo que distingue (1) la época en la cual Tomás de Aquino esgrimía sus argumentos en el siglo XIII, y (2) la época en la que David Hume esgrimía los suyos en el siglo XVIII, no basta la historia cultural e intelectual, ni siquiera si, como nos propone Taylor, nos enfocamos en los trasfondos imaginarios que subyacen al orden moral de la modernidad, en vez de las explícitas formulaciones de sus élites intelectuales, sino que debemos recurrir a Marx, a su crítica de la economía política, lo cual nos obliga a pensar la historia en sus especificidades y variabilidad estructural.⁸

⁶ Dussel, E. (1998). *Ética de la liberación en la Edad de la globalización y la exclusión*. Madrid: Editorial Trotta, p. 129. Dice Taylor:

La vida humana es el *modo de realidad* del sujeto ético (que no es el de una piedra, de un mero animal o del «alma» angélica de Descartes), que da el contenido a todas sus acciones, que determina el orden racional y también el nivel de las necesidades, pulsiones y deseos, que constituye el marco dentro del cual se fijan fines. Los fines (en referencia a la razón instrumental formal weberiana) son «puestos» desde las exigencias de la vida humana. Es decir, el ser humano en tanto viviente constituye a la realidad *como objetiva* (sea para la razón práctica o teórica) en la medida exacta en que la determina como mediación de la vida *humana*. Si se enfrenta a algo, de hecho, empírica y cotidianamente, es *siempre y necesariamente* como aquello que de alguna manera se recorta del «medio» que constituye nuestro entorno como conducente a la vida del sujeto ético. La vida del sujeto lo delimita dentro de ciertos marcos férreos que no pueden sobrepasarse bajo pena de morir [...] La vida humana marca los límites, fundamenta normativamente un orden, tiene exigencias propias. Marca también contenidos: se *necesitan* alimentos, casa, seguridad, libertad y soberanía, valores e identidad cultural, plenitud espiritual.

⁷ Strauss, L. (2014). *Derecho natural e historia* (L. Noretto, Trad.). Buenos Aires: Prometeo Libros; Arendt, H. (1998). *The Human Condition*. Chicago: The University of Chicago Press; Foucault, M. (2005). *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión* (A. Garzón del Camino, Trad.). Madrid: Siglo XXI de España Editores; Foucault, M. (2009). *Historia de la sexualidad. 1. La voluntad de saber*. (U. Guñazú, Trad.). Madrid: Siglo XXI de España Editores; Taylor, Ch. (1989). *Sources of the Self. The Making of Modern Identity*. Cambridge: Harvard University Press.

⁸ MacIntyre, A. (2016). *Ethics in the Conflicts of Modernity. An Essay on Desire, Practical Reason and Narrative*. Cambridge: Cambridge University Press, cap. 2.

Eso significa que, si bien es cierto que la hermenéutica de la modernidad propuesta por Taylor y otros autores de la llamada «tradición continental» nos permite superar la ceguera que impone la «perspectiva analítica», que convierte el presente en la medida del sentido común de todo tiempo y lugar, también es cierto, como nos advierte MacIntyre, que es imprescindible recuperar a Marx, con el fin de superar la ceguera que imponen las narrativas «idealistas», que en su unilateralidad explicativa, reducen la historia a sus expresiones intelectuales, y los trasfondos de sentido, a lo que imponen las élites culturales sobre los pueblos, que en estos relatos parecen aceptar pasivamente su destino, olvidando con ello las luchas sociales que han reconfigurado los términos mismos de dichos imaginarios, y participado con mayor o menor fortuna en la construcción de las estructuras materiales subyacentes.

No obstante, cabe aquí un brevísimo paréntesis para subrayar una decisión metodológica. No es preciso abandonar ninguna de las tres perspectivas, sino más bien integrarlas críticamente. (1) La perspectiva analítica, que corresponde a la aprehensión ordinaria, sirve, como nos enseñó Marx, para dilucidar lo que, en palabras del filósofo indio Nāgārjuna y sus seguidores, podemos denominar «objeto a ser refutado». Decía Shantideva en el siglo VII de la era cristiana, que no es posible dar en el blanco sin haberlo identificado previamente. (2) La crítica epistemológica formulada por Dreyfus y Taylor, y las explicaciones en el ámbito de la biología de la cognición que confirman científicamente las intuiciones fenomenológicas y hermenéuticas de estos autores, nos ayudan a identificar el proceso de reificación al que nos aboca la perspectiva analítica, cuya deriva reduccionista se evidencia homológicamente en la filosofía social y en la economía política. De manera semejante, debemos interpretar (3) la apropiación que hace Marx de la economía política clásica inglesa. Marx somete a estos autores a una crítica deconstructiva articulada a partir de los dispositivos argumentales heredados por la tradición de reflexión e investigación filosófica, especialmente de Aristóteles y Hegel. Pero lo hace en el horizonte de sentido que hereda del socialismo utópico, con el fin, sin embargo, de convertir el «superficial» radicalismo político de estos últimos en una propuesta radical científicamente fundada.⁹

⁹ Harvey, D. (2010). *A Companion to Marx's Capital*. London: Verso, p. 6. Dice Harvey:

His aim is to convert the radical political project from what he considered a rather shallow utopian socialism to a scientific communism. But in order to do that, he can't just contrast the utopian with the political economist. He has to re-create and reconfigure what social-scientific method is all about. Crudely put, this new scientific method is predicated on the interrogation of the primarily British tradition of classical political economy, using the tools of the mainly German tradition of

En el caso de las cuestiones de índole «epistemológica», el punto de partida es siempre la aprehensión contemplativa ordinaria, a posteriori explicitada por filósofos e intelectuales acrílicos que, en su empeño por legitimar el orden de sentido heredado, hacen el buen servicio de identificar involuntariamente el «objeto de refutación» que exige la práctica deconstructiva o crítica. Esta estrategia argumental es la que utilizan autores tan diversos como Kant, Hegel, Heidegger, Wittgenstein o Merleau-Ponty para refutar las figuras reificadas de sus predecesores, comenzando con la epistemología de Hume, que en el capítulo de la deducción trascendental de la *Crítica de la razón pura*, se convierte en el «objeto de refutación» de Kant, quien con ello pretende superar la noción empirista del «atomismo de entrada de información», señalando que, tras un escrutinio reflexivo metódico, descubrimos que no es posible aislar el nivel básico de la percepción, es decir, «llegar a los fragmentos de información, a las impresiones individuales, que *a posteriori* se agregarían ofreciéndonos la apariencia de realidad intrínseca de los fenómenos».¹⁰

De modo similar, Ellen Meiksins Wood identifica dos modos de individualismo, fundados, como hemos visto, en dos tipos de empirismo, el de Locke y el de Kant, quien identificó en la perspectiva lockeana de la cual partió, su «objeto de refutación»: la pretensión de una individualidad preexistente a toda comunidad de pertenencia. Como se puede ver, esta distinción en la filosofía social es análoga al modo diferente en el cual ambos autores conciben el conocimiento. Mientras Locke concibe el dato perceptivo en términos atomistas, Kant, al identificar sus condiciones de posibilidad, nos ofrece una explicación holista de esta esfera. Esto se refleja en las dos versiones del individualismo enfrentadas, que nos ofrecen, a su vez, nociones opuestas de la libertad y la comunidad.

De este modo, como señala el propio Taylor, las cuestiones relativas a la naturaleza de la mente, el conocimiento y la acción son importantes, no solo desde un punto de vista teórico, sino, y muy especialmente, por las implicaciones que tienen para la antropología filosófica, y por ello mismo, para la ética y la filosofía social y política. En esta esfera, la

critical philosophy, all applied to illuminate the mainly French utopian impulse in order to answer the following questions: what is communism, and how should communist think? How can we both understand and critique capitalism scientifically in order to chart the path to communist revolution more effectively.

La presente investigación está en línea de continuidad con el proyecto anunciado y enunciado originalmente por Marx.

¹⁰ Cincunegui, J. M. (2010). «Charles Taylor y la identidad moderna» [Tesis doctoral: Universitat Ramon Llull], p. 85.

ilustración paradigmática la encontramos en la ética y la política aristotélica, que define lo que los seres humanos deben ser y en lo que deben convertirse en función, justamente, del estudio de la naturaleza humana y sus fines específicos.¹¹

Dicho esto, volvamos a la discusión sobre la teleología. En este contexto, la intencionalidad que define el comportamiento animado se caracteriza por el hecho de que el orden o patrón visible que manifiesta el organismo —constitutivamente diferente a otras entidades de la naturaleza inanimada— es un factor en el proceso de su propia producción. Esto es semejante al modo en el cual Maturana y Varela definen el fenómeno de la vida en su teoría de la autopoiesis, aunque en su caso, su reticencia conductista a aceptar la dimensión teleológica en su modelo original, los llevó inicialmente a defender una visión que estaba amenazada por derivar en una suerte de solipsismo, corregido posteriormente por Varela con el giro enactivista que inauguró, junto a Thompson y Rosch, con la publicación de *The Embodied Mind*.¹²

Como señala Taylor, cuando hablamos de la producción de orden que define a los seres animados, la explicación no puede formularse en los términos de sus condiciones antecedentes inconexas, sino que debe definirse en términos del propio orden que produce la entidad. Eso significa que, en el caso de los seres vivos, estos manifiestan un orden que se explica en función del estado de cosas que se sigue de dicho orden. Esto es, finalmente, lo que define una explicación teleológica y el sentido de la noción de autopoiesis o autonomía.¹³

Una vez más, nos encontramos ante dos tipos o modos de pensamiento. Para quienes defienden una teoría conductista en psicología, o como hemos visto, en la biología de la cognición formulada inicialmente por Maturana y Varela, los presupuestos metafísicos que los animan, acaban convirtiendo en sospechosa la explicación teleológica porque la conciben en la forma de una ley en la que el propósito se entiende como una entidad separada que es causa o antecedente de su fin. Para explicar lo que, en última

¹¹ Taylor, Ch. (1964). *The Explanation of Behaviour*. London: Routledge & Paul Kegan, p. 4. Dice Taylor:

The premiss underlying this reflection, which is by no means confined to philosophers, is that there is a form of life which is higher or more properly human than others, and that the dim intuition of the ordinary man to this effect can be vindicated in its substance or else corrected in its content by a deeper understanding of human nature. But this premiss collapses once it is shown, if it ever is, that human behaviour cannot be accounted for in terms of goals or purposes but must be explained on mechanistic principles.

¹² Exploramos en detalle este tema en la segunda parte.

¹³ Taylor, Ch. (1964). *The Explanation of Behaviour*. London: Routledge & Paul Kegan, p. 6.

instancia, motiva esta sospecha, tenemos que volvernos a los presupuestos sociales y políticos homológicos que la animan. Si el requerimiento de las leyes teleológicas para el conductismo en psicología y para la versión inicial de Maturana y Varela de autopoiesis en la biología de la cognición es que los dos términos, el antecedente y el fin se conciben separados el uno del otro, la dimensión teleológica queda descartada.

Sin embargo, como decíamos, el presupuesto debemos buscarlo en el empirismo metafísico, que se caracteriza por el atomismo, asociado a la epistemología que promueve. Como indica Taylor, la explicación última en este caso es que toda ley explicativa sobre el mundo debe adoptar la forma de unidades discretas de información, cada una de ellas identificada por separado de sus conexiones con todas las demás. Obviamente, las leyes teleológicas no se ajustan a este criterio impuesto por el atomismo que anima la epistemología metafísica. La razón es que la teleología exige para su explicación una perspectiva holística o, al menos, antiatomística como presupuesto o marco de referencia.¹⁴

La explicación histórica, nos dice Taylor, nos lleva entonces a la revolución galileana. Esta reemplazó el esquema aristotélico por una ciencia homogénea de la naturaleza que da cuenta, tanto de los fenómenos bajo su dominio, como de los fenómenos que son objetos específicos de las ciencias humanas y sociales, haciendo caso omiso de toda explicación teleológica. Aunque en el caso de la física, dice Taylor, el abandono de la ciencia aristotélica resultaba justificable en función del proyecto subyacente que la animaba, la pretensión de importar a las ciencias humanas y sociales esta perspectiva es ilegítima, y explica en parte los imaginarios sociales que definen el nuevo orden moral de las sociedades modernas.¹⁵

Taylor se opone a la pretensión de que las leyes que explican la ocurrencia de los eventos físicos puedan servir como base para la explicación del comportamiento animado o sentiente, y muy especialmente, el comportamiento humano. Sin embargo, esta oposición no se articula exclusivamente en términos teóricos —aunque es cierto que existen razones sólidas contra las explicaciones de la acción en términos reduccionistas. Hay otras razones detrás de esta oposición, como el hecho de que es posible constatar que las explicaciones mecanicistas y antiteleológicas del comportamiento tienen implicaciones prácticas.

¹⁴ Taylor, Ch. (1964). *The Explanation of Behaviour*. London: Routledge & Paul Kegan, p. 12.

¹⁵ Taylor, Ch. (1964). *The Explanation of Behaviour*. London: Routledge & Paul Kegan, p. 25.

Hobbes y Locke, por ejemplo, defienden una visión de la sociedad entendida como mera agregación de individuos cuyo propósito exclusivo al asociarse es el beneficio mutuo. En este sentido, si bien es cierto que no pueden establecerse correlaciones estrictas entre sus doctrinas sociales y políticas y sus respectivas epistemologías, no puede escapársenos que «los atomistas están instalados con más comodidad en las intuiciones del sentido común sobre los derechos de los individuos» y, por ello, muestran escaso interés ante las formulaciones sustantivas de la sociabilidad humana. Como Wood, Taylor no cree que sea casual la coincidencia de este tipo de doctrinas epistemológicas y políticas en los mismos autores.¹⁶

En contraposición, la perspectiva dialéctica se caracteriza, como señala Taylor, por introducir en su explicación epistemológica y política la dimensión teleológica, sin que ello suponga, como hemos visto, la postulación de entidades separadas en los extremos del antecedente y del fin. Lo que se pretende es que el carácter intencional del sistema, su propósito intrínseco, es condición necesaria para su ocurrencia como la entidad que es.¹⁷ Como veremos, este punto es doblemente relevante para nuestra investigación. En primer lugar, la asunción de la dimensión teleológica en la esfera de la epistemología, y lo que ello implica en la esfera de la ética, le ha permitido a Hartmut Rosa, sobre la base, justamente, de la ontología y la fenomenología moral de Taylor, formular una teoría crítica de las sociedades modernas capitalistas fundada en las nociones de aceleración y alienación, contrapuestas a las potenciales experiencias de resonancia.

En segundo lugar, el énfasis de Dussel en la dimensión material de la ética se explica también sobre la base de una concepción de la acción en la cual su contenido se define en función de su finalidad. Como dice Dussel, «el comer satisface el hambre, el instruir comunica conocimiento. Pero estas finalidades son intermedias, ¿Comer para qué?, ¿instruir para qué? —se pregunta. Y de “para qué” en “para qué” llegaremos a una

¹⁶ Taylor, Ch. (1964). *The Explanation of Behaviour*. London: Routledge & Paul Kegan, p. 210.

¹⁷ Taylor, Ch. (1964). *The Explanation of Behaviour*. London: Routledge & Paul Kegan, p. 10.

To say that a system can only be explain in terms of purpose, then (...) does not involve making an unverifiable claim any more than it involves postulating an unobservable entity. The element of ‘purposiveness’ in a system, the inherent tendency towards a certain end, which is conveyed by saying that the events happen ‘for the sake of’ the end, cannot be identified as a special entity which directs the behaviour from within, but consists rather in the fact that in beings with a purpose an event’s being required for a given end is a sufficient condition of its occurrence. It is not a separable feature, but a property of the whole system, that by which it tends ‘naturally’ towards a certain result of end.

finalidad última». ¹⁸ Esa finalidad última no es otra cosa que el horizonte de todos los fines posibles: vivir plenamente la vida humana. En este marco es en el que Dussel interpreta el materialismo de Marx, primero, como un vitalismo económico crítico (que contrapone al vitalismo racista de la derecha) y, en segundo término, como una ética material. ¹⁹

Ahora bien, es usual interpretar la noción de «teleología» como opuesta absolutamente a la historia, en tanto se concibe que le hurta a esta última toda referencia sustantiva a la agencia humana. Sobre la base de lo explicado en esta sección, proponemos una interpretación alternativa. La articularemos a partir de tres líneas argumentales.

- (1) Comenzaremos haciendo referencia a la lectura crítica de Taylor de la filosofía de Hegel. Específicamente, nos centraremos en la distinción en la *Fenomenología del Espíritu* entre la estricta «dialéctica ontológica», y «la dialéctica interpretativa», cuyo objeto es el devenir en la historia del Espíritu Absoluto (*Geist*). Lo que nos interesa es subrayar que la pretensión de demostración racional autoimpuesta por el sistema hegeliano conduce a un fracaso del mismo a la luz de sus propios criterios de «transparencia» y

¹⁸ Dussel (2014). 14 tesis de Ética. Madrid: Editorial Trotta, p. 59. Dussel señala que su ética, a diferencia de otras morales, se distingue porque es una elaboración de muchos principios que se co-determinan articulados en una totalidad. Otras morales, en cambio, se definen en una función de único principio normativo, por ejemplo, el principio de utilidad, el principio deontológico, etc. Esto supone que no hay una última instancia, aunque se reconozca que la vida humana es la fuente y origen de todo principio y valor.

En *14 tesis de Ética*, Taylor distingue entre dos niveles de análisis: el nivel de «la moral del sistema» y la «ética crítica». Los tres principios de la moral enunciados en el primer nivel son: el principio material, el principio formal y el principio de factibilidad. Sobre el principio material, dice Dussel:

El que actúa moral (o éticamente) debe producir, reproducir y aumentar responsablemente la vida concreta de cada singular humano, de cada comunidad a la que pertenezca, que inevitablemente es una vida cultural e histórica, desde una comprensión de la felicidad que se comparte pulsional y solidariamente, teniendo como referencia última a toda la humanidad, a toda la vida en el planeta tierra (p. 69)

Sin embargo, inmediatamente nos advierte que es preciso distinguir entre la vida humana como *modo* de realidad, y como *principio* moral. El primero se refiere a la vida como fuente de todo principio, como «origen abismal de todos los principios; es el momento último de fundamentación aún teórico o epistemológico de la moral (y de la ética), de la filosofía y de todas las ciencias y técnicas».

¹⁹ Dussel (1998). Ética de la liberación en la Edad de la globalización y la exclusión. Madrid: Editorial Trotta, p. 132. Dice Dussel:

El criterio material universal con el que hubiera desarrollado una ética Marx podría enunciarse de la siguiente manera, de modo aproximativo: El que actúa humanamente siempre y necesariamente tiene como contenido de su acto alguna mediación para la producción, reproducción o desarrollo autorresponsable de la vida de cada sujeto humano en una comunidad de vida, como cumplimiento material de las necesidades de su corporalidad cultural (la primera de todas el deseo del otro sujeto humano), teniendo por referencia última a toda la humanidad.

racionalidad, sin que ello conduzca a la exigencia del abandono de la dialéctica histórica, sino a su lógica exclusivamente hermenéutica.²⁰

- (2) En segundo término, nos referiremos a la crítica de Wood a las concepciones teleológicas de la historia que promueven quienes se aferran a las explicaciones reduccionistas. En particular, nos centraremos en el análisis contrastado que realiza la historiadora marxista de las concepciones históricas de Max Weber y Karl Marx. Como veremos, para Wood, contra la habitual crítica antimarxista, es Weber y no Marx «quien observó el mundo a través del prisma de una concepción unilineal, *teleológica* y eurocéntrica de la historia». Desde esta perspectiva, «Weber no corrigió la deriva determinista del marxismo burdo, sino que revirtió a una teleología premarxista, en la que toda la historia es conducida [...] hacia el capitalismo, en la que la destinación capitalista está siempre prefigurada en los movimientos de la historia».²¹
- (3) Finalmente, abordaremos la formulación teórica de la teleología que nos propone Evan Thompson en el ámbito interdisciplinar de la biología, la fenomenología y las ciencias de la mente. Esta formulación es congruente con la que nos ofrece Taylor en su crítica del conductismo. Recordemos que, para Taylor, la teleología debe definirse en términos dialécticos, holísticos, en contraposición a la concepción metafísica y atomista de la misma. De manera semejante, Thompson se opone a la visión teleológica tradicional, para la cual el *telos* y el comportamiento de la entidad en cuestión se concibe como predado o predeterminado, y en cambio afirma que los «sistemas autónomos» se comportan en función de fines que emergen de las interacciones y experiencias del propio sistema con el entorno y el devenir de sus procesos internos.²² A partir de una lectura de *El fenómeno de la vida* de Hans Jonas, y la *Crítica del*

²⁰ Taylor, Ch. (2005) Hegel. New York: Harvard University Press.

²¹ Wood, E. M. (2016). “History or teleology? Marx versus Weber”, en Democracy Against Capitalism. Renewing Historical Materialism. London: Verso, p. 146.

²² Thompson, E. (2007). Mind in Life. Biology, Phenomenology, and the Sciences of Mind. Cambridge, MA: The Belknap Press of Harvard University Press. Véanse, Kant, I. (1961). Crítica del juicio (J. Rovira Armengol, Trad.). Buenos Aires: editorial Losada; Jonas, H. (2000). El principio de la vida. Hacia una biología filosófica (J. Mardomingo, Trad.). Madrid: Editorial Trotta; Weber, A., y Varela, F. J. (2002). Life after Kant: natural purposes and the autopoietic foundations of biological individuality. Phenomenology and the Cognitive Sciences 1: 97-125; Di Paolo, E. (2005). “Autopoiesis, adaptivity, teleology, agency”. Phenomenology and Cognitive Sciences, 4: 439-452; véase, también, Di Paolo, E. y Thompson, E. (2014). “The Enactive Approach”, en The Routledge Handbook of Embodied Cognition (L. Shapiro, Ed.). New York: Routledge; Thompson, E. (2007). Mind in Life. Biology, Phenomenology, and the Sciences of Mind. Cambridge, MA: The Belknap Press of Harvard University Press.

juicio de Immanuel Kant, Thompson identifica la autopoiesis y la cognición como aquello que distingue la vida y la no-vida, y a partir de allí, establece una «continuidad» entre los estudios de la vida y la mente.

1

Como Wood, Taylor critica la idea de que existe en la historia una meta predeterminada. En su defecto, enfatiza el rol preeminente que tiene la agencia humana, contra la pretensión de que esta tiene una función exclusivamente instrumental a los propósitos inherentes de la Historia mayúscula. En este marco es en el cual debe entenderse su labor hermenéutica. Son los seres humanos, individual y colectivamente, los que modelan el devenir histórico. No obstante, esto no precluye una comprensión alternativa de la teleología que, como hemos visto, es un remedio contra la perspectiva reduccionista que impera en otras versiones de la misma.

En la sección dedicada a la *Fenomenología del Espíritu* de su estudio sobre Hegel, Taylor hace una distinción entre dos tipos de «dialécticas». Esta distinción resulta crucial para entender en qué sentido el uso que hemos hecho del término «teleología» hasta el momento, se diferencia de los usos a los que tanto Taylor o Wood se oponen. En líneas generales, nos dice Taylor, el sistema hegeliano fracasa debido a la exigencia de articular una demostración racional que conduzca a una transparencia absoluta.

Esto resulta evidente, nos dice Taylor, cuando en la *Fenomenología* pasamos (1) de la cadena de argumentos trascendentales que establecen las características indispensables de nuestra experiencia encarnada, en el marco de una «genética de la conciencia» en la que nuestras concepciones del mundo se ven alteradas y «progresan» a través de la interacción de la conciencia con la realidad y en relación consigo misma,²³ a (2) la interpretación de ciertos pasajes o transiciones de la historia política y religiosa. En este último caso, nos dice Taylor, la *Fenomenología* resulta solo persuasiva hermenéuticamente, pero no como argumento estricto.

De este modo, Taylor distingue a la dialéctica ontológica (o estricta), de la dialéctica histórica. Mientras que la primera, nos dice Taylor, parte de un argumento que debe imponerse por sí mismo, y por ello debe ser ineludible, o de lo contrario se vuelve

²³ Cincunegui, J. M. (2010). «Charles Taylor y la identidad moderna» (Tesis doctoral: Universitat Ramon Llull), p. 98.

meramente hipotético,²⁴ la dialéctica histórica solo puede aspirar a convencer del modo en el que convence cualquier explicación histórica bien articulada: «en relación con su ajuste como interpretación». En este caso, partimos de una tesis respecto a cierto propósito, el cual no necesariamente se ha realizado en la historia, y lo confrontamos con la realidad efectiva. Esto da lugar a su reemplazo por un propósito más adecuado, lo cual lleva a una redefinición del propósito por parte de los agentes efectivos en la historia. El ejemplo paradigmático es la dialéctica del amo y el esclavo.²⁵

De este modo, a diferencia de la dialéctica ontológica que, como hemos visto, se articula a través de una cadena de argumentaciones trascendentales que demuestran lo insostenible de una aprehensión de la realidad por parte de la consciencia, que pese a no poder imponerse, establece criterios racionalmente incontestables para el contrincante en el debate, porque comienza con la aceptación de la aprehensión ordinaria defendida por este, ahora convertida en el objeto de refutación al que se dirige la argumentación trascendental, la dialéctica interpretativa está siempre abierta a contestación. Eso nos enfrenta al siguiente dilema. El proceso de interpretación está condenado a permanecer dentro del «círculo hermenéutico», en el cual, nos dice Taylor, si buscamos clarificar su sentido como «totalidad», solo tenemos como recurso la invocación de lecturas parciales con el fin de producir expresiones novedosas que puedan compartir los contrincantes en el debate.

²⁴ Taylor, Ch. (2005) Hegel. New York: Harvard University Press, p. 216. Dice Taylor sobre la dialéctica ontológica:

The first starts from the basis that a certain standard, which we identified only by certain criterial properties, is fulfilled, and moves through different conceptions of this standard to more and more adequate forms. We saw an example of this in the first part of the [Phenomenology of the Spirit], on consciousness. We start from the basis that there is knowledge, and that knowledge is an achievement. What we do not know, if we can put it this way, is what is involved in meeting the standard. Or rather, all we know about this is certain very sketchy critical properties. Thus, we start with the simple but intuitively persuasive idea that knowledge is receiving data, and that the standard to be met is that of maximum openness and receptivity. This is the idea behind sensible certainty. When this involves us in a contradiction, we alter our conception of what knowledge is. This starts a second phase of the dialectic; and so on. The key to the dialectical movement here is that since we know that the standard is met, we can conclude that any conception of it which shows itself unrealizable must be wrong.

²⁵ Taylor, Ch. (2005) Hegel. New York: Harvard University Press, pp. 216-7. Dice Taylor:

Certain historical forms of life are shown to be prey to inner contradiction because they are defeating the purpose for which they exist. The master-slave relation frustrates the purpose of recognition for which it was entered into. The city state fails as a realization of the universal, because its parochial nature contradicts true universality. The revolutionary state destroys freedom because it tries to realize it in absolute form, by dissolving all the articulations of society, without which freedom cannot exist.

Ahora bien, como señala Taylor, la exigencia de certidumbre que caracteriza a la tradición epistemológica moderna, conduce al intento de alcanzar la ruptura del círculo hermenéutico. Esto puede lograrse, desde la perspectiva «racionalista», representada en este caso por Hegel, a través de un grado de comprensión y claridad tal, que suponga una certidumbre innegable. En cambio, si la alternativa es «empirista», lo que se intenta es romper el «círculo hermenéutico» yendo «más allá de la subjetividad». En este modelo, esto se logra identificando el dato bruto, la impresión o el dato sensorial, a partir del cual se pretenden articular juicios que están anclados más allá de la intuición subjetiva.²⁶

De esto puede concluirse que en la *Fenomenología del Espíritu* la mayor parte de los argumentos son del tipo interpretativo, mientras solo los argumentos iniciales pertenecen a la clase de los argumentos estrictos, sobre los cuales se pretende construir el resto de la obra. Sin embargo, como señala Taylor, «los tres primeros capítulos, en los que la dialéctica ontológica tiene lugar, son demasiado débiles y esquemáticos como para sostener una superestructura histórica y antropológica como la que Hegel erige con su interpretación».

Todo esto nos permite atisbar lo que pretende Taylor con su recuperación de la teleología en el dominio de la crítica de la tradición epistemológica moderna, al tiempo que le niega a esta su relevancia en la dimensión histórica. Como Wood, Taylor enfatiza el rol de la agencia humana, advirtiendo con ello que no existe un fin predeterminado que defina el devenir histórico, ni un propósito intrínseco que nos permita dirimir en qué sentido nos alejamos o nos aproximamos en cada época a su supuesta realización.

Para el pensador canadiense, mientras la noción de teleología está plenamente justificada en la teoría de la acción, por razones análogas a las expuestas por Alasdair MacIntyre, la pretensión de utilizarla como criterio en la historia resulta inconsecuente. Como veremos en la segunda parte, Taylor, MacIntyre y Rosa, cada uno a su manera, nos proponen una recuperación análoga de la teleología para dar cuenta de los horizontes de sentido que definen, de manera no esencialista ni unívoca, las diversas visiones del bien o concepciones de la vida buena que definen en la historia nuestros órdenes morales.²⁷

²⁶ Cincunegui, J. M. (2010). «Charles Taylor y la identidad moderna» [Tesis doctoral: Universitat Ramon Llull], p. 102.

²⁷ Véase, Taylor, Ch. (1989). *Sources of the Self. The Making of Modern Identity*. Cambridge, MA: Harvard University Press; MacIntyre, A. (2004). *Tras la virtud* (A. Valcárcel, Trad.). Barcelona: Editorial Crítica; Rosa, H. (2019). *Resonancia. Una sociología de la relación con el mundo*. (A. E. Gros). Buenos Aires: Katz Editores.

Ahora bien, pese a su rotunda crítica a la concepción teleológica de la historia, Taylor parece estar cautivo de una sutil versión de la misma. Es cierto que su visión, como hemos visto, no encaja en el habitual esquema «idealismo-materialismo», pero parece estar de todos modos afectada —pese a su afán por adoptar una suerte de «tercera posición»— por los problemas que aquejan a aqueos y troyanos. Con el propósito de identificar esta «tercera posición», veamos de qué manera trata el asunto Wood al contrastar las perspectivas de Marx y Weber sobre la teleología y la historia.²⁸

Wood comienza recordándonos lo que es un lugar común entre los académicos liberales. Marx es considerado un reduccionista, un determinista económico, y se interpreta su concepción de la historia como teleológica y eurocéntrica. En cambio, dicen quienes se aferran al sentido común imperante, la sociología de Weber es más sofisticada, sus explicaciones son multicausales, y su concepción de la historia está más en consonancia con la variabilidad y complejidad de la cultura humana y los patrones de la historia.

Sin embargo, nos dice Wood, esta interpretación está desencaminada. En realidad, Weber es quien, bajo la aparente complejidad de sus análisis, oculta una concepción teleológica que convierte al capitalismo en el alfa y el omega de la historia, y las diferentes formas sociales bajo su escrutinio, en meras oportunidades u obstáculos para su realización.²⁹ En cambio Marx, especialmente a partir de la redacción de los *Grundrisse* y en el volumen I de *El capital*, nos ofrece una visión alternativa de la historia, sensible a las especificidades y a la variabilidad de las formas sociales.

El argumento de Wood se articula contra la idea de progreso y la explicación sobre el origen del capitalismo asociada al pensamiento ilustrado. De acuerdo con la historiadora canadiense, en esta versión de la historia confluyen tres elementos: (1) el progreso o mejoramiento humano se entiende como un fenómeno exclusivamente cultural y político, y se define en términos de razón y libertad; (2) la historia se representa como una sucesión de estadios evolutivos definidos en términos de «modos de subsistencia», que culminan en la «sociedad comercial»; y (3) una concepción del progreso tecnológico,

²⁸ Wood, E. M. (2016). “History or teleology? Marx versus Weber”, en *Democracy Against Capitalism. Renewing Historical Materialism*. London: Verso.

²⁹ Wood, E. M. (2016). “History or teleology? Marx versus Weber”, en *Democracy Against Capitalism. Renewing Historical Materialism*. London: Verso, p. 146.

en el cual confluyen, por un lado, la evolución técnica de los instrumentos de producción y, por el otro, un refinamiento de la división del trabajo.³⁰

Todo esto, entendido en el marco de una «historia de sustracción», como llama Taylor a este tipo de narrativa, en la cual la razón y la libertad avanzan a medida que retrocede la superstición. Las «historias de sustracción» parten del siguiente supuesto: el fenómeno emergente es inherente a la condición humana. Es decir, que las semillas de la misma son parte de la naturaleza humana y, por lo tanto, han estado presentes en la historia desde el comienzo. En este caso concreto, el fenómeno emergente es la «sociedad comercial»: por tanto, el advenimiento del capitalismo no es otra cosa que la maduración «natural» del comercio y la división del trabajo.³¹

Contra esta interpretación de la historia, Marx nos propone, primero en los *Grundrisse* y, luego, en *El Capital*, específicamente en su estudio sobre la «acumulación primitiva», una interpretación del tránsito de las sociedades precapitalistas a las sociedades capitalistas que no da por supuesta la preexistencia del capitalismo en las sociedades previas. Para ello, Marx analiza el capitalismo, sometiéndolo a la crítica de la economía política, con el propósito, nos dice Wood, de liberar a la economía política de la «ideología» del capitalismo.³²

Ahora bien, mientras en otros autores la «teleología burguesa» se explicitaba abiertamente, campando a sus anchas la inclinación a naturalizar el capitalismo, en el caso de Weber, nos dice Wood, la teleología adopta una forma más sutil. El proyecto explícito de Weber fue identificar y caracterizar la especificidad de la civilización

³⁰ Wood, E. M. (2016). “History or teleology? Marx versus Weber”, en *Democracy Against Capitalism. Renewing Historical Materialism*. London: Verso, p. 147.

³¹ Wood, E. M. (2017). *The Origin of Capitalism. A Longer View*. London: Verso, p. 4. Dice Wood:

In most accounts of capitalism and its origin, there really *is* no origin. Capitalism seems always *be* there, somewhere; and it only needs to be released from its chains—for instance, from the fetters of feudalism—to be allowed to grow and mature. Typically, these fetters are political: parasitic powers of lordship, or the restrictions of an autocratic state. Sometimes they are cultural or ideological: perhaps the wrong religion. These constrains confine the free movement of “economic” actors, the free expression of economic rationality. The “economic” in these formulations is identified with exchange or markets; and it is here that we can detect the assumption that the seeds of capitalism contained in the most primitive acts of change, in any form of trade or market activity. That assumption is typically connected with the other presupposition: that history has been and almost natural process of technological development. One way or another, capitalism more or less naturally appears when and where expanding markets and technological development reach the right level, allowing sufficient wealth to be accumulated so that it can be profitably reinvested. Many Marxist explanations are fundamentally the same—with the addition of bourgeois revolutions to help break the fetters.

³² Wood, E. M. (2016). “History or teleology? Marx versus Weber”, en *Democracy Against Capitalism. Renewing Historical Materialism*. London: Verso, p. 151.

occidental, sobre el supuesto aparente de que esta civilización es una entre otras. Esto es lo que le concede a la sociología de Weber la pátina pluralista que tanto elogian quienes lo oponen como paradigma contra el reduccionismo y la supuesta teleología de Marx. Sin embargo, el proyecto tiene una dimensión metodológica implícita que echa por tierra estos supuestos. Como señala Wood, en el caso de Weber, «en el corazón de su sociología histórica existe un marco conceptual que filtra toda la historia a través del prisma de la economía capitalista moderna».³³

Es aquí donde la herencia weberiana se hace patente en la «historia filosófica» de Taylor. Recordemos, siguiendo a Wood, que la obra paradigmática de Weber en lo que respecta al problema del origen del capitalismo es *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. En *Sources of the Self y A Secular Age*, Taylor delinea esta vinculación entre protestantismo, modernidad y capitalismo como clave explicativa del nuevo orden moral, definido, por un lado, por la emergencia de un nuevo tipo de individualidad y subjetividad humana; y, por el otro, un nuevo horizonte de sentido (un nuevo orden moral), que define a su vez nuevas maneras de entender la sociabilidad humana (cuyo fin es ahora el beneficio mutuo de los individuos), y nuevos imaginarios relativos a lo que implica la realización personal (la familia y el trabajo).

De manera resumida, podemos decir que los hitos centrales de este nuevo orden, de acuerdo con Taylor, son: (1) nuevas concepciones del «yo» y de «lo mío» (de la identidad y de la propiedad), que se definen en consonancia con (2) la epistemología moderna y (3) el proceso de desvinculación que promueve la nueva ciencia, la cual legitima (4) la concepción de un yo puntual sobre el cual se fundan (5) las nuevas «visiones del bien» que, por una parte, abandonan los horizontes morales guiados por las éticas guerreras y religiosas que imperaban en las sociedades premodernas, para afirmar, en su defecto, la vida corriente, la vida familiar y el trabajo, como dominio privilegiado en donde realizar la vida humana.³⁴

³³ Wood, E. M. (2016). “History or teleology? Marx versus Weber”, en *Democracy Against Capitalism. Renewing Historical Materialism*. London: Verso, p. 154.

³⁴ Taylor, Ch. (1989). *Sources of the Self. The Making of Modern Identity*. Cambridge: Harvard University Press.

En el prefacio de *Sources of the Self*, Taylor señala que el objetivo de su investigación consiste en articular y escribir una historia de la identidad moderna, entendida, como hemos visto, como un conjunto de comprensiones de lo que significa ser un agente humano, lo cual implica explorar el sentido de interioridad, libertad e individualidad en el Occidente moderno. Sobre la base de una lectura crítica de las obras de Michel Foucault, Jürgen Habermas y Alasdair MacIntyre, Taylor formula su peculiar interpretación del advenimiento de la modernidad, que contrasta con otros dos tipos de interpretaciones, aquella que considera a la modernidad como una suerte de ascenso hacia un plano más genuino de la existencia individual y

De este modo, lo que distingue a Weber y a Marx no es la posición que estos adoptan en el debate idealismo-materialismo, sino el modo en el cual, la autonomía que concede Weber a las ideas religiosas y las formas políticas, deja entrever su «teleología burguesa». Y esta es, justamente, la objeción que puede formularse a Taylor cuando decide, pese a la complejidad de su historia de la construcción de la identidad moderna y su análisis fenomenológico y hermenéutico de la era secular, ocuparse exclusivamente de las ideas religiosas, los horizontes éticos y las formas políticas de la modernidad, en desmedro de cualquier vinculación de estos dominios extraeconómicos y el capitalismo. La razón, en pocas palabras, es el modo en el cual, para Taylor, los factores aculturales, que en la modernidad alcanzan su más sofisticada expresión en las sociedades de mercado, están fuera de discusión porque son parte de la dimensión oculta de su teleología histórica.

No obstante, entre los muchos argumentos que nos ofrece Wood contra la naturalización del capitalismo, es justamente el análisis de la nueva noción del trabajo la que desarma la lógica histórica sobre la cual se funda la narración tayloriana. De acuerdo con Wood, lo que caracteriza al sistema económico capitalista es que «toda su producción está subordinada a la autoexpansión del capital, a los imperativos de la acumulación, competencia y maximización de la ganancia». Un sistema de este tipo requiere nuevas relaciones sociales de propiedad que sometan a los productores directos a los imperativos

colectiva, y la que interpreta el tránsito en términos de declive, pérdida y olvido. Hemos visto que, para Taylor, la era moderna es una mezcla de grandeza, oportunidades y peligros, que él explora prestando atención a tres facetas centrales que la definen. Para empezar, una nueva noción de la interioridad humana y una nueva cartografía de la relación entre la mente y el mundo; en segundo término, la afirmación de la vida corriente —una transvaloración de los valores— que conduce, de una ética guerrera y religiosa, a una ética que pone en el centro la vida familia, el trabajo, el comercio, etc.; y una noción expresivista de la naturaleza como fuente moral.

La narración de las fuentes del yo moderno que nos ofrece Taylor es compleja y plural. Sin embargo, en consonancia con la narración de Wood, Taylor identifica a Locke como el «gran maestro de la Ilustración». Su teoría del conocimiento está estrechamente vinculada con el modelo newtoniano sobre el cual se funda en última instancia «la nueva ciencia», que entroniza en nuestra cultura una perspectiva y actitud desvinculada y disciplinaria frente al yo, y es la base de un nuevo ideal de libertad.

Con respecto a la llamada «afirmación de la vida corriente», nos dice Taylor, que esta «transvaloración» se encuentra estrechamente vinculada a la Reforma protestante, en la que se desacredita la pretendida superioridad de las vocaciones religiosas y la instauración de un nuevo estatuto espiritual a la vida cotidiana. La vida cotidiana se convierte en un propósito espiritual, y por ello debe vivirse bajo la luz de los propósitos divinos. De acuerdo con Weber, la noción puritana del llamado (el corazón de la ética protestante), facilita la noción del capitalismo industrial, ensalzando la vida enfocada en el trabajo disciplinado, racional y regular, y el cultivo de hábitos frugales de consumo. Esta ética del trabajo, está acompañada de una «santificación» de la vida corriente que conduce a una nueva comprensión del matrimonio.

del mercado, haciendo su acceso a los medios de su propia subsistencia, dependiente del mismo mercado.³⁵

Ahora bien, lo que nos dice Wood es que «la ética protestante no puede explicar la relación entre comercio y productividad, fundamentalmente porque esa unión está contenida en la definición del “trabajo”». Este punto es complejo, pero merece por nuestra parte la mayor atención porque aquí se pone de manifiesto la ceguera que afecta a ambos autores, Weber y Taylor. Por un lado, tenemos el tipo de producción característico de las sociedades capitalistas. Por el otro, tenemos una relación comercial en la cual, entre otras peculiaridades, los productores (trabajadores) solo pueden acceder a los medios de subsistencia «comercializando» su propia fuerza de trabajo.

Lo que en este contexto nos hace notar Wood es que esta «comercialización» exige por parte del capitalista una redefinición de la tarea que el productor (como trabajador) realiza bajo la autoridad del capitalista, y una redefinición del concepto mismo de «trabajo», que ahora se verá resignificado. La actividad de apropiación del capitalista será ahora entendida como la actividad de «producción», mientras la actividad del trabajador, que ahora pierde su identificación como «productor», se convierte en «mero instrumento» del capitalista.

La fuente primaria de esta resignificación la identifica Wood en el *Second Treatise of Government* de John Locke, donde encontramos el famoso pasaje en el cual el pensador inglés convierte el trabajo apropiado en equivalente del trabajo.³⁶ No en el sentido de que

³⁵ Wood, E. M. (2016). “History or teleology? Marx versus Weber”, en *Democracy Against Capitalism. Renewing Historical Materialism*. London: Verso, p. 156. Dice Wood:

The evolution of an economic system in which all production is subordinated to the self-expansion of capital, to the imperatives of accumulation, competition and profit maximization, required something more than the simple growth of markets and the traditional practices of buying cheap and selling dear. It even required something more than widespread production for exchange. The very specific integration of production and exchange entailed by this system—in which the economy is driven by competition, and profit is determined by improving labour productivity—presupposed a transformation of social property relations which subjected direct producers to market imperatives in historically unprecedented ways, by making their very access to the means of subsistence and self-reproduction market dependent.

³⁶ Locke, J. (2010). Segundo tratado sobre el gobierno civil. Un ensayo concerniente al verdadero origen, alcance y finalidad del gobierno civil (C. Amor y P. Stafforini, Trad.). Buenos Aires: Editorial de la Universidad de Quilmes – Prometeo, p. 47. Dice Locke:

Observamos en las [tierras] comunales, que permanecen en tal condición por pacto, que es el [hecho de] apoderarse de una parte de lo que es común y de sacarlo del estado en el que la naturaleza lo ha dejado lo que da origen a la propiedad, sin lo cual lo común en modo alguno es utilizable. Y [el que uno] se apodere de tal parte o de tal otra no depende del consentimiento expreso de todos los copropietarios. Así, la hierba que mi caballo ha mordido, el césped que mi sirviente ha cortado y el mineral que he extraído de la tierra, en cualquier lugar en el que tenga derecho a ellos en común con otros, se convierten en mi propiedad, sin [que se requiera] la concesión o el consentimiento de nadie.

los frutos del trabajo del sirviente pertenecen al amo, sino que el trabajo mismo del sirviente se considera trabajo de su propietario. Como dice Wood, «las virtudes del trabajo y la “industria” han sido desplazadas desde la actividad del trabajo mismo, al empleo del trabajo [por parte del capitalista], y a la utilización productiva de la propiedad».³⁷

Por lo tanto, es justamente esta nueva comprensión de la actividad económica, en la cual la apropiación del trabajo ajeno por parte del capitalista se convierte en el trabajo mismo, la que subyace a la nueva concepción del trabajo a la que se refiere el propio Taylor cuando, en su explicación de la llamada «afirmación de la vida corriente», en la que la Reforma protestante juega un rol decisivo, él mismo equipara acriticamente el trabajo del productor directo con la nueva significación que se le da al trabajo en el capitalismo, asociándolo al intercambio y la productividad. Sin una aclaración del nuevo sentido del trabajo y del mecanismo de apropiación económica del *plusvalor* por parte del capitalista, lo que se oculta es el carácter distintivo de la forma social capitalista en relación con las formas sociales precapitalistas.³⁸

El trabajo, que era mío, sacándolos del estado [de posesión] común en el que se encontraban, ha fijado mi propiedad de ellos.

³⁷ Wood, E. M. (2016). “History or teleology? Marx versus Weber”, en *Democracy Against Capitalism. Renewing Historical Materialism*. London: Verso, p. 164. Dice Wood:

What makes the work ethic capitalist is not the glorification of work itself but its identification with productivity and profit maximization. Yet that identification already presupposes the subordination of labour to capital and the generalization of commodity production, which in turn presuppose the subordination of direct producers to market imperatives.

³⁸ Como veremos en el capítulo final, cuando abordemos la interpretación de Enrique Dussel de la obra de Marx, la clave explicativa de todo el edificio teórico del autor de *El capital* para el autor latinoamericano es justamente la disociación entre propiedad y trabajo. A través de un largo proceso de clarificación, a partir de una lectura cuidadosa de las diferentes «redacciones» de *El Capital*, Dussel sostiene que dicha clave explicativa gira en torno a la distinción entre «trabajo vivo», y trabajo objetivado como «fuerza de trabajo». El primero, nos dice Dussel, es Exterioridad respecto a la Totalidad capitalista. El momento de la subsunción ocurre cuando el ser humano desposeído, desnudo, vulnerable, se encuentra frente al «poseedor del dinero», y se ve obligado para garantizar su subsistencia, a vender su vida como «fuerza de trabajo». En ese momento, por medio del contrato, el «trabajo vivo» queda subsumido en la Totalidad capitalista. Antes de ello, «el trabajo vivo» es la «nada» del capital. Véase Dussel, E. (2013). *La producción teórica de Marx. Un comentario a los Grundrisse*. Buenos Aires: Editorial Docencia, pp. 137 y ss. Dice Dussel:

Para Marx, el capitalismo como totalidad se funda en el capital, siendo el capital la esencia de todo lo que aparece en el mundo de las mercancías (el ámbito fenoménico de la conciencia cotidiana). La ontología piensa la cuestión del ser. Marx desarrolla toda una ontología del capital (y por ello del capitalismo). Más allá del horizonte que el capital constituye, como lo absolutamente «diferente» —nosotros hemos expresado este concepto, con la noción de «distinción»— se encuentra el «no-capital», la exterioridad, el otro (como alguien, como «sujeto vivo»): el trabajador como capacidad y subjetividad creadora de valor. Es exactamente la cuestión de la «exterioridad». El momento en el que el trabajo [...] sea incorporado al capital [...] por el acto de subsunción, el trabajo, de su absoluta autonomía externa, quedará incorporado a la esencia del capital como una de sus determinaciones: es el trabajo *como* capital.

En este sentido, de manera análoga a lo que ocurre con la historia que nos cuenta Taylor sobre el advenimiento de la modernidad occidental que, pese a su insistencia en contar dicha modernidad como una entre otras muchas modernidades, deja intacta la unidad subyacente, afirmando tácitamente los prejuicios teleológicos y eurocéntricos que pretende superar, para Weber solo existe una forma social: el capitalismo, con su específico modo de actividad económica, que puede estar presente en una sociedad determinada, o ausente de la misma, pero se considera la esencia de la actividad económica *per se* y el fin último hacia el cual debe conducirse en su proceso de maduración toda sociedad, independientemente de las variaciones en los factores culturales que la secunden.

En contraposición, nos dice Wood, Marx parte de una «concepción más sensitiva de la especificidad y la variabilidad histórica de los modos de producción». Para Marx, cada forma social tiene su propio modo de actividad económica con su propia lógica sistémica, y en ellas, las diversas formas de poder social extraeconómico juegan un rol significativo en la definición de «lo económico». A diferencia de Weber, quien defiende la separación de «lo económico» y «lo político» como una característica universal de toda formación social, Marx señala que la autonomía de «lo económico» en relación con «lo político» es una de las características distintivas de la formación social capitalista.³⁹

3

Finalmente, nos referiremos, brevemente, a la relación entre autopoiesis y teleología. Para ello, analizaremos la propuesta de Evan Thompson, que tiene como fuentes (1) la filosofía de la biología de Hans Jonas, (2) la explicación kantiana del organismo como ser autoorganizado y (3) la teoría de la autopoiesis formulada inicialmente por Maturana y Varela (1992), pero expandida posteriormente por F. Varela, E. Thompson y E. Rosch (1992, 2016), A. Weber y F. Varela (1998), E. Di Paolo (2005) y el propio E. Thompson (2007).⁴⁰

³⁹ Wood, E. M. (2016). "History or teleology? Marx versus Weber", en *Democracy Against Capitalism. Renewing Historical Materialism*. London: Verso, p. 175. Analizaremos con más detalle la explicación que ofrece Wood de la separación de lo «económico» y lo «político» en el capitalismo. Véase, Wood, E. M. (2016). *The Separation of the 'economic' and the 'political' in capitalism*, en *Democracy Against Capitalism. Renewing Historical Materialism*. London: Verso, pp. 19-48.

⁴⁰ Jonas, H. (2002) *El principio de la vida. Hacia una biología filosófica* (J. Mardomingo, Trad.). Madrid: Editorial Trotta; Kant, I. (1961). *Crítica del juicio* (J. Rovira Armengol, Trad.). Buenos Aires: Editorial Losada.

El punto de partida del argumento de Thompson sobre esta cuestión se esgrime haciendo referencia al «principio de la vida» formulado por Hans Jonas, quien, en el ámbito de la filosofía de la biología, distingue a la vida de la no vida, y establece el principio de continuidad entre lo orgánico y la cognición. De acuerdo con Thompson, la perspectiva de Jonas está en consonancia con la teoría de la autopoiesis de Maturana y Varela. Por ello, propone utilizar dicha teoría como puente entre la filosofía del organismo y la filosofía de la mente.

El objetivo de Thompson es probar el principio expuesto por el propio Jonas: la «profunda continuidad» entre lo orgánico y la mente, lo cual supone que incluso en sus formas primitivas la mente está prefigurada y que, en los niveles más sofisticados de la cognición, lo orgánico continúe siempre presente. No obstante, hay que agregar que, desde esta perspectiva, esta continuidad no se refiere solamente a una homología «estructural, organizacional, funcional o incluso conductual». También, nos dice Thompson, hay que incluir aspectos subjetivos y experienciales de la vida mental.⁴¹

Como hemos visto, este es un elemento clave para nuestra comprensión de la relación entre epistemología y política. El modo en el cual distinguimos, si lo hacemos, la vida de la no vida, es determinante, no solo para nuestra teorización de la cognición, sino también para nuestra aprehensión de los fenómenos sociales en general. Para autores como Charles Taylor, el modo en el cual definamos la vida es decisivo en ambas dimensiones, porque en dependencia de nuestra decisión teórica nos inclinaremos por posiciones diametralmente opuestas en la dimensión práctica.

Si concedemos al individuo un estatuto acorde con las perspectivas mecanicistas, equiparándolo con un artefacto, por ejemplo, nuestras explicaciones de la agencia humana se formularán también en términos mecanicistas, centradas fundamentalmente en la dimensión causal eficiente, lo cual, en términos éticos y sociopolíticos, supondrá inclinarnos por explicaciones consonantes con la perspectiva utilitarista que mejor se ajusta al individualismo metafísico, y una filosofía social atomista.

Por el contrario, si tomamos en cuenta el fenómeno de la vida y, a partir de ello, establecemos homologías estructurales y fenomenológicas entre la vida y la cognición, el resultado será una explicación en los dominios de la ética y la filosofía social y política que asumirá, más allá de las explicaciones mecanicistas, las explicaciones teleológicas.

⁴¹ Thompson, E. (2007). *Mind in Life. Biology, Phenomenology, and Sciences of Mind*. Cambridge, MA: The Belknap Press of Harvard University Press, p. 129.

Es decir, fenómenos constitutivos de la vida y la cognición de los seres orgánicos en general, y de los seres humanos en particular, como son el propósito o la intencionalidad.

De manera semejante, hemos visto que, en su estudio sobre las diversas versiones del individualismo en la modernidad, el individualismo liberal y el individualismo socialista, Ellen Meiksins Wood establece un vínculo estrecho entre las alternativas metafísicas y dialécticas del empirismo, y los modos en los cuales los autores afines a cada una de ellas definen la libertad y la comunidad. En el primer caso, cuando estudiamos los presupuestos del individualismo liberal, nos encontramos con un tipo de ontología que no hace distinción sustantiva en sus explicaciones entre cosas, artefactos y personas. Ejemplos paradigmáticos son las filosofías de la subjetividad que defienden autores como Locke y Hume, el primero con su concepción del «yo puntual» desvinculado, y el segundo, llevando hasta sus últimas consecuencias los presupuestos de su predecesor: obliterando la sustantividad del sujeto y, por ello, entrando en cortocircuito con su concepción de la sociedad, basada en las nociones de costumbre y simpatía.⁴²

⁴² Para una versión alternativa de la filosofía de Hume, véase, Garfield, J. (2019). *Concealed Influence of Custom. Hume's Treatise from the Inside Out*. Oxford: Oxford University Press.

A diferencia de la interpretación de Wood sobre la filosofía de Hume, quien considera incompatible la epistemología y la filosofía social del filósofo escocés, Garfield interpreta que sus argumentos en ambas dimensiones, tal como aparecen en el *Treatise*, se encuentran en perfecta consonancia.

Aunque la lectura que hace Garfield sobre la filosofía de Hume, especialmente su interpretación del *Treatise*, no es habitual, es sugerente, da que pensar. Entre otras cosas porque tiene la virtud de estar basada en una lectura contrastada del *Treatise* y el *Mūlamadhyamakārikā* (*Tratado del camino medio*) de Nāgārjuna.

En otra de sus obras, *Ratnavali* (*Preciosa guirnalda de consejos*) Nāgārjuna ofrece argumentos convincentes organizados textualmente de modo que nos recuerdan las homologías estructurales entre epistemología y política que estamos analizando en esta investigación. A diferencia de los autores clásicos occidentales, sin embargo, la homología entre individualidad y sociabilidad no se articula sobre la base de una noción metafísica sustancialista del yo, sujeto o persona, sino sobre una concepción relacional de la personalidad que supone, en última instancia, la negación sin residuo de cualquier modo de existencia sustantivo, sin que esto conduzca a una postura nihilista sobre la existencia misma del individuo, el sujeto o persona, que es preservado en su personalidad. Véase, Hopkins, J. (2007). *Nāgārjuna's Precious Garland*. Ithaca, NY: Snow Lion Publications; Garfield, J. (2022). *Buddhist Ethics. A Philosophical Exploration*. Oxford: Oxford University Press, p. 3. Dice Garfield:

Buddhist ethics [and politics] constitute a moral phenomenology grounded in core Buddhist doctrines concerning the nature of our life in the world and the existential problem the world poses for us. The most fundamental of these doctrines is *pratītyasamutpāda*, or dependent origination: the thesis that every phenomenon is dependent for its existence or occurrence on countless other phenomena in a vast web of interdependence. That web is multidimensional, comprising different kinds of causal relations as well as relations of mereological dependency, and dependency on human conventions and conceptual imputation.

La sociabilidad en Nāgārjuna está fundada en fenómenos análogos a los mentados por Garfield en el caso de Hume: la costumbre y la simpatía. En el caso del pensador budista, en el lugar de la costumbre, encontramos la noción de *karma*, estrechamente asociada a la noción de hábito, mientras la simpatía está vinculada a las «virtudes cardinales» expresadas en los llamados *Bramavihāras*, orientados a la superación de la egocentricidad. Véase, Garfield, J. (2022), pp. 131 y ss.

Por último, en su estudio crítico de la economía política, Enrique Dussel identifica en el ser necesitado de la subjetividad viviente, la realidad misma del ser humano. La vida, en general, pero muy especialmente la vida humana, de acuerdo con Dussel, «no es un concepto, ni un principio». Para el filósofo latinoamericano, la vida es el hecho originante (*Urfaktum*) de todos los campos: de la ética, la política y la economía. El ser viviente en general, pero muy especialmente el ser viviente humano, al ser una entidad necesitada, pone su sistema emotivo-cognitivo al servicio de la satisfacción de sus necesidades, convirtiendo a «las cosas que le rodean en el mundo como posibles *satisfactores* de esas necesidades». La vida es, por ello, el primer criterio de verdad, no solo para el individuo, entendido atomísticamente como lo concibe la filosofía liberal, sino para la comunidad, cuya razón de ser, como dice el propio Dussel, es la producción, reproducción y promoción de la vida [buena].⁴³

Habiendo hecho estas aclaraciones, volvamos a Evan Thompson. Hemos visto que su objetivo es avanzar en la tesis de Jonas sobre la «profunda» continuidad entre la vida y la mente. También hemos visto que esta continuidad no es solo estructural, sino que incluye una dimensión fenomenológica y experiencial. Finalmente, recordemos que su propuesta es incorporar a la discusión la teoría de la autopoiesis, que servirá como puente entre la filosofía del organismo y la filosofía de la mente. El siguiente paso es revisar la explicación del organismo que nos ofrece Immanuel Kant en la *Crítica del juicio*.

Un organismo, nos dice Kant, es una entidad autoorganizada. Ahora bien, como señala Thompson, las entidades autoorganizadas no pueden explicarse exclusivamente en términos mecanicistas. Esto se entiende cuando prestamos atención a la palabra misma «autoorganización». Aquí el prefijo «auto» se refiere al «sí mismo» de la entidad, una dimensión que es invisible desde la perspectiva mecanicista y se expresa en el propósito o intencionalidad. Esta caracterización sugiere una estrecha semejanza con lo que nos dice la teoría de la autopoiesis. No obstante, esto tiene consecuencias imprevistas para la

⁴³ Dussel, E. (2013). 16 tesis de economía política. Buenos Aires: Editorial Docencia, pp. 28-9. Este fragmento puede conducir al lector desinformado a interpretar la posición de Dussel como próxima a la del utilitarismo. Dussel trata la cuestión del utilitarismo de manera exhaustiva en su *Ética de la liberación*, y allí señala, sin desmerecer la compleja estructura argumental de la tradición anglosajona donde se forja esta filosofía moral, que «el utilitarismo se mueve en un círculo abstracto de la razón instrumental, donde el fin es la felicidad, y donde los medios para alcanzarla son calculados formalmente, pero siempre dentro del mercado capitalista como horizonte». Por ello, concluye, en el utilitarismo no estamos aún frente a «un principio material universal de la ética», sino frente a la mera felicidad subjetiva (aunque material) del consumidor. Véase, Dussel, E. (1998). *Ética de la liberación en la Edad de la globalización y la exclusión*. Madrid: Editorial Trotta.

formulación original de Maturana y Varela en la cual, como ya indicamos más arriba y expandiremos con más detalle a continuación, equiparan artefactos y organismos.

En este sentido, Kant distingue entre dos principios que guían la investigación en las ciencias naturales: (1) el principio mecanicista: «*Toda* producción de cosas materiales y sus formas debe ser juzgada posible en términos de leyes meramente mecánicas», y (2) «*Algunos* productos de la naturaleza material no pueden ser juzgados posibles en términos de leyes meramente mecánicas». Dicho de otro modo, además de las explicaciones mecanicistas, necesitamos explicaciones teleológicas debido a las características constitutivas del organismo, que vuelven improcedentes para su investigación modelos como el de Newton, que en tiempos de Kant era el paradigma de la ciencia mecanicista.

Ahora bien, además de la distinción entre mecanicismo y teleología —que actualmente se ha vuelto más compleja, tanto en el ámbito de la física, debido a la emergencia de la teoría cuántica y la teoría de la relatividad; como en la biología, debido a la emergencia de las teorías de sistemas dinámicos complejos que han transformado la teoría neodarwiniana de la evolución y la biología molecular— debemos prestar atención a una segunda distinción. Esta vez, entre propósitos intrínsecos y propósitos extrínsecos.⁴⁴ En este caso, lo que nos interesa es lo que diferencia a un organismo de un artefacto. Por ejemplo, el artefacto reloj es, en primer término, un objeto contingente respecto a las leyes mecanicistas. Sin embargo, si queremos dar cuenta de un reloj, no es posible explicarlo exclusivamente en relación con sus propiedades materiales básicas y la eficiencia causal. Necesitamos referirnos a su diseño, lo cual supone dar cuenta del fin o propósito del mismo.

Esto nos obliga a interrogarnos acerca de lo que distingue a los propósitos de los organismos [naturales] y de los artefactos. En este último caso, los propósitos son relativos a la utilidad o beneficio que tienen los entes como medios para un fin determinado. En el caso del reloj de nuestro ejemplo, el propósito es conocer la hora. En cambio, en el caso del organismo, nos dice Kant, el propósito es relativo al efecto considerado directamente como propósito. Eso significa que, a diferencia del artefacto cuyo propósito es extrínseco, el propósito del organismo está basado en su «ser

⁴⁴ Thompson, E. (2007). *Mind in Life. Biology, Phenomenology, and Sciences of Mind*. Cambridge, MA: The Belknap Press of Harvard University Press, p. 130.

organizado» de acuerdo con «un concepto o idea» que hace del organismo un fin en sí mismo.⁴⁵

De acuerdo con Thompson, la filosofía de Kant nos ofrece una teoría rudimentaria de sistemas, en la cual la organización no puede reducirse, como hacen las teorías mecanicistas, a una comprensión exclusivamente de sus componentes. Sin embargo, nos dice, la teoría es sutil, porque en ella son indispensables los dos tipos de explicaciones: las teorías mecanicistas que explican el fenómeno en términos de causalidad eficiente, y las teorías teleológicas, que lo explican a nivel de totalidad orgánica.⁴⁶ No obstante, eso no significa que las teorías mecanicistas puedan subsumir a las teorías teleológicas. Muy por el contrario, en el ámbito específico de la biología, las teorías mecanicistas deben estar enmarcadas en las teorías teleológicas. Ambos tipos de pensamientos son

⁴⁵ Thompson, E. (2007). *Mind in Life. Biology, Phenomenology, and Sciences of Mind*. Cambridge, MA: The Belknap Press of Harvard University Press, p. 133.

La formulación de Kant de los propósitos intrínsecos del organismo de acuerdo con «un concepto o idea» deberá reformularse a la luz de la crítica al representacionalismo. Para quienes ponen en cuestión la «figura» epistemológica moderna «sujeto-objeto» y su exigencia de una mediación representacional como requerimiento constitutivo de *todo* conocimiento, la intencionalidad no se manifestaría necesaria, ni primariamente, de manera explícita.

Siguiendo a Heidegger, Wittgenstein y Merleau-Ponty, por ejemplo, Dreyfus y Taylor se referirían al reloj en el marco integrado de un mundo de la vida engranado por una cadena de intencionalidades pragmáticas que permanecen en su mayor parte implícitas en la acción. De este modo, cuando nos preguntamos para qué un reloj, y respondemos, para que nos dé la hora, damos por supuesto un mundo de la vida en el cual la puntualidad tiene una relevancia relativa a la forma de vida encarnada en dicho mundo, ciertas formas institucionalizadas de relaciones sociales y prácticas que exigen un estricto ordenamiento espacio-temporal, y una disciplina asociada de sometimiento al tiempo socialmente pautado, vinculado a un sistema de producción en el cual la lógica que impone la división capitalista del trabajo y la exigencia de mejorar la productividad por medio de la tecnología, etc., están tácitamente contenidos en el diseño de un reloj de pulsera.

El propio Kant deja entrever esto cuando nos dice que una cosa es un propósito natural si es a un mismo tiempo causa y efecto de sí mismo en dos sentidos. Utilizando el ejemplo de un árbol, nos dice, respecto al primer sentido, que el árbol se reproduce en generaciones sucesivas. Cada generación es un efecto de la precedente y causa de la siguiente. En el caso del árbol singular (el segundo sentido), el árbol se produce a sí mismo a través del crecimiento y la generación.

Aquí Thompson identifica en Kant la formulación de dos requisitos para que un propósito sea natural: el primero es el hecho de que cada parte existe para las otras y la totalidad. Este requisito es común para los organismos y los artefactos. El segundo, en cambio, es exclusivo de los organismos: el hecho de que cada parte es como un órgano que produce las otras partes, conformando un ser autoorganizado. Las piezas de un reloj y el reloj como totalidad son constitutivamente interdependientes. Eso significa que las manecillas del reloj (en tanto manecillas del reloj) son tales exclusivamente en relación con la totalidad reloj. Sin embargo, la relación se establece de manera extrínseca, en función de fines que no son propiamente del ente en cuestión, sino de sus usuarios en el marco del orden social que habitan. En cambio, en los organismos las partes no están relacionadas entre sí debido a un propósito extrínseco, «las partes del organismo se *producen* mutuamente, se *reparan* mutuamente, y *existen* por medio de unas con las otras». En conclusión, las máquinas y los organismos son fundamentalmente diferentes, pese a que compartan estructuras análogas de organización.

⁴⁶ Thompson, E. (2007). *Mind in Life. Biology, Phenomenology, and Sciences of Mind*. Cambridge, MA: The Belknap Press of Harvard University Press, p. 136.

indispensables, pese a su inconmensurabilidad relativa, para concebir e investigar la naturaleza viva.

Pasemos, entonces, al tercer y último punto que deseamos tratar en esta sección: el modo en el cual, de acuerdo con Thompson, la teoría de la autopoiesis puede mediar o servir como puente entre la filosofía del organismo y la filosofía de la mente. Para ello, comencemos subrayando que, para Kant, existe una «brecha explicativa» entre mente y naturaleza —una brecha que aún está vigente entre quienes se aferran a los principios explicativos de la tradición epistemológica moderna. En el caso de Kant, a diferencia de lo que ocurre en el presente, esta brecha se entiende cuando pensamos que, entonces, parecía imposible que pudiera explicarse «racionalmente» la autoorganización de los organismos (el enunciado teleológico solo podía tener un sentido orientativo para la investigación de la naturaleza, en contraposición a la posibilidad de que fuera una explicación respecto a la constitución de los objetos). En cambio, hoy contamos, nos dice Thompson, con la ciencia de los sistemas complejos autoorganizados, vinculados estrechamente con la teoría de la autopoiesis, que hipotéticamente nos permiten formular esta explicación.⁴⁷

Ahora bien, como ya avanzamos más arriba, la teoría de la autopoiesis, tal como fue formulada inicialmente por Maturana y Varela, se distinguía por el hecho de ser explícitamente mecanicista y antiteleológica. La identificación de los organismos con las «máquinas» o artefactos, condujo a los autores primeramente a negarles a los organismos cualquier propósito intrínseco, reduciendo de este modo las referencias relativas a los propósitos de dichos sistemas vivos a una función meramente descriptiva o explicativa, sin relevancia funcional alguna.

Recordemos que la teoría de la autopoiesis pretende explicar la organización de lo vivo. Para ello, en contraposición a otras teorías biológicas, se enfoca fundamentalmente en la célula viva individualmente. Esta, nos dice Thompson, se entiende como un sistema abierto termodinámicamente, que permite el intercambio de materia y energía con el entorno o medio que habita. En el marco de este intercambio, algunas moléculas son importadas a través de la membrana celular y participan en los procesos internos de autoproducción de la célula, mientras otras son excretadas como desperdicio. De allí el

⁴⁷ Thompson, E. (2007). *Mind in Life. Biology, Phenomenology, and Sciences of Mind*. Cambridge, MA: The Belknap Press of Harvard University Press, p. 140.

término «autopoiesis», el cual se refiere justamente a este proceso de autorreproducción continua. En síntesis: la célula se reproduce a sí misma.⁴⁸

Ahora bien, es precisamente esta circularidad la que, de acuerdo con Thompson citando a Rosen, permite afirmar la distinción entre organismos y máquinas contra la formulación original de Maturana y Varela. Es justamente esta «circularidad» y «autorreferencialidad» la que hace imposible la completa equiparación de la suma de las propiedades de las partes del sistema, con las propiedades del sistema como totalidad, y por ello convierte en inadecuados los modelos computacionales o algorítmicos de este proceso. En contraposición, nos dice siguiendo a Rosen, las máquinas son sistemas «simples» cuyas propiedades son «fraccionables». Para Rosen, las máquinas son «mecanismos», sistemas que pueden ser capturados por descripciones dinámicas simples: sistemas en los que pueden distinguirse (1) el software (programa) de (2) su hardware (implementación física). Esto convierte a las máquinas y a los organismos en entidades fundamentalmente diferentes.⁴⁹

Eventualmente, señala Thompson, la noción de «propósito intrínseco», que emerge como un patrón dinámico dual, constitutivo de la vida, fue admitida por Varela. Esta dualidad del propósito intrínseco se formuló en su teoría como (1) identidad y (2) creación de sentido. En el primer caso, la «identidad» se refiere a la producción y mantenimiento de una identidad dinámica frente al cambio material. En el segundo caso, la «creación de sentido», se refiere al hecho de que un sistema autopoietico siempre tiene que crear un sentido del mundo para permanecer viable. La creación de sentido, en su forma biológica original, no es otra cosa, nos dice Thompson siguiendo a Varela, que la intencionalidad mínima.⁵⁰

Por su parte, en el marco de la teoría de la autopoiesis, Ezequiel Di Paolo, hace una distinción entre dos tipos de teleología: (1) la teleología intrínseca, relativa a la autoproducción, que da respuesta a la dimensión teleológica del sentido original de la autopoiesis formulado por Maturana y Varela, y (2) la teleología proyectiva, que hace referencia a la dimensión de la creación de sentido, que exige redescubrir la teoría original

⁴⁸ Thompson, E. (2007). *Mind in Life. Biology, Phenomenology, and Sciences of Mind*. Cambridge, MA: The Belknap Press of Harvard University Press, p. 98.

⁴⁹ Thompson, E. (2007). *Mind in Life. Biology, Phenomenology, and Sciences of Mind*. Cambridge, MA: The Belknap Press of Harvard University Press, p. 143.

⁵⁰ Thompson, E. (2007). *Mind in Life. Biology, Phenomenology, and Sciences of Mind*. Cambridge, MA: The Belknap Press of Harvard University Press, p. 147.

para que pueda dársele cabida. El problema puede plantearse del siguiente modo. El sistema autopoietico solo tiene una norma en su sentido original: la continuidad de sí del sistema. Se trata de una norma que se define en términos de «todo o nada»: o bien el organismo continúa viviendo, o muere. Sin embargo, el organismo se despliega como un proceso activo que se encuentra siempre abocado a mejorar sus condiciones de autoproducción. Para dar cuenta de esta dimensión, Di Paolo introduce la noción de «adaptividad». Ahora la norma no se reduce a la mera autoproducción y automantenimiento del organismo, sino que tiene que regularse en relación con sus condiciones de viabilidad, y por eso mismo debe modificar su entorno de acuerdo con sus normas internas de actividad.⁵¹

De este modo, nos encontramos con una teoría que, en su formulación actual, pretende servir como puente entre la filosofía del organismo y la filosofía de la mente. El organismo vivo, si bien puede y debe ser estudiado desde una perspectiva mecanicista, lo que emerja de dicho estudio debe enmarcarse en una explicación teleológica de la totalidad del sistema integrado, entendido este, primero, como un sistema autoorganizado, normativamente abocado a su autoproducción, para lo cual hemos de tener en cuenta, por un lado, el mantenimiento en el tiempo de la propia identidad de la entidad frente a los cambios materiales subyacentes, y la actividad ineludible, para el logro de dicha autoproducción y automantenimiento, de la creación de sentido del organismo en relación con su entorno. No obstante, una explicación de este tipo no es suficiente, porque reduce la normatividad del organismo a la dimensión teleológica intrínseca, exclusivamente orientada a la mera perpetuación de sí del organismo. El organismo también se encuentra orientado teleológicamente al mejoramiento de sus *condiciones* de autoproducción y automantenimiento, es decir, a la regulación de sus condiciones de viabilidad. A esto se refiere Di Paolo con el término «adaptividad».

Hasta aquí la teoría de la autopoiesis nos ha permitido explicar la autonomía en relación con la forma celular básica. La célula, como todo organismo o entidad viva, afirma su identidad diferenciándose de su entorno. En su caso específico, diferenciándose del trasfondo químico, emergiendo como una «red cerrada de procesos de autoproducción

⁵¹ Thompson, E. (2007). *Mind in Life. Biology, Phenomenology, and Sciences of Mind*. Cambridge, MA: The Belknap Press of Harvard University Press, pp. 148-9. Dice Thompson:

The upshot of this discussion is that living beings embody and immanent purposiveness and this purposiveness manifest itself in the two complementary modes of autopoiesis (the intrinsic teleology of self-production) and sense-making (the projective teleology of adaptivity).

que activamente regulan su encuentro con el entorno». Esto no significa, sin embargo, que este «autoaislamiento» pueda interpretarse como independencia del mundo. Como dice Thompson siguiendo a Merleau-Ponty: el organismo *está* en el mundo y *es* del mundo. Esto significa, en pocas palabras, que la relación entre el organismo y el entorno es dialéctica, lo cual implica que la autonomía, «lejos de estar exenta de causas y condiciones del mundo, es un logro que depende de esas mismas causas y condiciones», o para decirlo parafraseando la «evocativa frase de Jonas», su autonomía es la expresión de «su libertad necesitada».⁵²

De este modo, constatamos una nueva homología en el campo de la biología de la cognición, inicialmente formulada por Maturana y Varela, corregida posteriormente por autores como Thompson y Di Paolo, y las concepciones de la historia de Taylor y Wood. En todos estos casos, la clave explicativa se encuentra en la distinción de una concepción teleológica de la acción, de otra formulada en términos puramente mecanicistas, y que por ello equipara «máquinas y seres vivos (artefactos)», reduciendo la vida a mero medio y no un fin en sí misma.

⁵² Thompson, E. (2007). *Mind in Life. Biology, Phenomenology, and Sciences of Mind*. Cambridge, MA: The Belknap Press of Harvard University Press, p. 150.

3. «Lo económico» y «lo político»

Imaginarios sociales modernos

En este punto, resulta pertinente volver nuestra atención a la teoría de los imaginarios sociales, tal como la formula Taylor en *A Secular Age*.¹ Esto nos permitirá, por un lado, contrastar las dos formas del individualismo moderno a las que hemos estado refiriéndonos más arriba, en función de las diversas «composiciones» de los imaginarios que caracterizan a las sociedades modernas.

Para ello, describiremos, brevemente, tres imaginarios (la economía, la esfera pública y la soberanía popular) y analizaremos el modo en el cual se relacionan entre sí en la tematización que hace Taylor de los mismos. Como hemos visto, los imaginarios sociales modernos deben entenderse en el marco del proceso de desencantamiento sobre la base del cual Taylor explica las mutaciones de la modernidad, tanto desde el punto de vista epistemológico como ético, y que él resume con la figura del «marco inmanente» que caracteriza a la era secular. No obstante, como ya hemos apuntado, la historia filosófica tayloriana, en la cual lo que se enfatiza son las explicaciones causales de los aspectos culturales y ético normativos de la modernidad, tiene sus limitaciones, al mantener en su mayor parte en la sombra los aspectos «a-culturales», como los denomina el propio autor.²

¹ La presente exposición sobre los imaginarios sociales modernos es una reformulación crítica de la sección correspondiente en Cincunegui, J.M. (2010). «Charles Taylor y la identidad moderna» [Tesis doctoral, Universitat Ramon Llull], pp. 505-515.

² Taylor, Ch. (1992). “Inwardness and the Culture of Modernity”, en *Philosophical Interventions in the Unfinished Project of Enlightenment*, Axel Honneth (ed.) Cambridge: MIT Press, p. 88. Dice Taylor:

A “cultural” theory of modernity is one that characterizes the transformation which have issued in the modern West mainly in terms of the rise of a new culture. The contemporary Atlantic world is seen as a culture (or group of cultures) among others, with its own specific understandings, e.g., of person, nature, the good, to be contrasted to all others, including its own predecessor civilization.”

Véase Cincunegui, J. M. (2010). «Charles Taylor y la identidad moderna» [Tesis doctoral: Universitat Ramon Llull], p. 340. Dice Cincunegui:

En lo que respecta a las teorías de la modernidad, Taylor [distingue] entre aquellas que se adhieren a una interpretación «cultural» de las transformaciones en cuestión, y otras teorías cuyo cometido es una contestación que define la modernidad en términos puramente «aculturales». En este contexto, el uso que hace Taylor del término ‘cultura’ se encuentra asociado al modo habitual en el que se entiende en el ámbito antropológico y evoca la imagen de una pluralidad de culturas humanas, cada una de ellas con su lenguaje y un conjunto de prácticas que definen cierta comprensión de las personas, las relaciones humanas, las virtudes y los vicios, etc.

Ahora bien, su análisis sobre los imaginarios sociales exige que entendamos el marco en el cual la teoría se formula. Como señala el autor en la introducción de *Modern Social Imaginaries*, ese marco es la modernidad misma, entendida como objeto privilegiado de las ciencias sociales, que define como la emergencia sin precedentes en la historia de un conjunto o amalgama de nuevas prácticas y formas institucionales (ciencia, tecnología, producción industrial, urbanización), nuevas maneras de vivir (individualismo, secularización, racionalidad instrumental) y nuevos malestares (alienación, falta de sentido, y una sensación inminente de disolución social).³

Esto, a su vez, exige una comprensión del modo en el cual Taylor interpreta, a diferencia de la manera en que lo hacen autores como Jürgen Habermas, Michel Foucault o Alasdair MacIntyre, el advenimiento de la modernidad. Es decir, cómo explica el proceso de construcción de la identidad moderna, y cómo caracteriza su trasfondo metafísico: el modo en el cual define su comprensión del tiempo, su noción diferencial del orden natural y el fundamento último del orden social, temas que desarrolla en sus tres grandes obras citadas más arriba, su estudio sobre *Hegel, Sources of the Self*, y *A Secular Age*.⁴

Contra la posición defendida por Taylor sobre el tema de las modernidades múltiples o alternativas, véase Dussel, E. (2020). «Crítica a las muchas modernidades. Un diálogo sur-sur» en *Siete ensayos de filosofía de la liberación. Hacia una fundamentación del giro decolonial*. Madrid: Editorial Trotta, p. 27. Dice Dussel:

Si la modernidad es un concepto universal a priori en el orden de la realidad (a), entonces se puede aplicar a casos singulares (movimiento del universal unívoco por descenso hacia el ente o la cosa en la que se aplica dicha universalidad): se trataría de un movimiento desde la universalidad (*Allgemeinheit*) a la singularidad. Pero si la modernidad es el nombre o palabra (b) que expresa una época de la historia de una cultura ya de por sí singular (*Einzelheit*), no habría tal aplicación (*applicatio* o *Unwendung*) posible, sino que sería una imitación, reduplicación o falsificación.

Sin embargo, como veremos con más detalle en su momento, Ellen Meiksins Wood, en su afán por demostrar la especificidad del capitalismo, advierte acerca de la usual y fácil equiparación de la modernidad con el capitalismo. Véase Wood, E. M. (2017). *The origin of capitalism. A Longer View*. London: Verso, p. 182. Dice Wood:

The naturalization of capitalism implicit in the conventional identification of *bourgeois* with *capitalist* and both with *modernity*, which still persist even in today's most iconoclastic theories, has the effect of disguising the specificity of capitalism, if not conceptualizing it away altogether. Now let us turn briefly to the other side of the coin. The point is not just that capitalism is historically specific. If some essential aspect of "modernity" have little to do with capitalism, then the identification of capitalism with modernity may disguise the specificity of a *non-capitalist* modernity, too.

³ Taylor, Ch. (2004). *Modern Social Imaginaries*. Durham: Duke University Press, p. 1.

⁴ Sobre las interpretaciones de estos autores véanse: Habermas, J. *Discurso filosófico de la modernidad*; Foucault, M. *Vigilar y castigar* y *La historia de la sexualidad*; MacIntyre, A. *Tras la virtud*. Enrique Dussel pretende haber formulado una "historia invertida" del advenimiento de la modernidad. Ejemplos de esta contracara de la versión "eurocéntrica" de la modernidad los encontramos en los capítulos histórico-

Ahora bien, antes de abordar el modo en el cual Taylor da cuenta de los imaginarios de la economía, la esfera pública y la soberanía popular, cabe introducir, brevemente, la noción misma de «imaginario social», estrechamente vinculada, como veremos, a la noción de «figura» en el orden epistemológico.

De acuerdo con Taylor, los imaginarios sociales deben distinguirse de los «esquemas intelectuales» que emergen de la reflexión crítica de la realidad social. Mientras que la teorización exige para su realización la adopción por parte del agente de una perspectiva desvinculada, la imaginación social es *meramente* «el modo en el cual las personas se *imaginan* la existencia social». Y aquí el término «imaginario» hace referencia al modo en el cual la gente común se imagina a sí misma, individual y colectivamente, en su entorno, en relación con los otros, como agente —es decir, como ser «capaz»— y se imagina su «más allá». Esta imaginación se expresa por lo general, como hemos dicho, de manera no teórica, a través de imágenes, historias, leyendas, etc. Esta distinción es importante porque, en general, la teoría social está en manos de estrechas minorías «ilustradas», mientras los imaginarios sociales son compartidos por una extensa porción de la población, la cual, a través de su comprensión, da sentido a las prácticas, y legitima las formas institucionalizadas en las que dichas prácticas se articulan.⁵

filosóficos de Ética de la liberación en la era de la globalización y la exclusión, y en Política de la liberación. Historia mundial y Crítica.

Otras obras significativas para nuestro estudio son: Arendt, H. (1998). *The Human Condition* (2nd ed.). Chicago: University of Chicago Press; Strauss, L. (2014). *Derecho natural e historia*. (L. Noretto, Trad.) Buenos Aires: Prometeo Libros; Horkheimer, M. y Adorno, Th. W. (2006). *Dialéctica de la Ilustración*. Fragmentos filosóficos (Sánchez, J. J., Trad.). Madrid: Editorial Trotta.

En líneas generales, estos autores adoptan, con diferentes matices y énfasis, alguna de estas tres alternativas respecto a la historia del advenimiento de la modernidad: (1) el advenimiento supone una ruptura y, por ello, una novedad radical con respecto al pasado premoderno europeo y mundial. Esta ruptura, puede ser interpretada: (1.1.) como una pérdida epistémica con repercusiones ético políticas sustantivas, fruto de la disolución de los horizontes de sentido que caracterizaban a las sociedades previas (MacIntyre); o (1.2) como una ganancia epistémica que supone el advenimiento de un nuevo orden moral fundado en un «llegar a ver» de la realidad que los órdenes tradicionales ocultaban (Habermas). En ambos casos, nos encontramos ante narrativas que adoptan, como hemos visto, el modelo de «historias de sustracción». Hay quienes, sin embargo, al contrastar los órdenes modernos y premodernos interpretan el tránsito (1.3) en términos de inconmensurabilidad, sobre la base de que se trata de expresiones de diversas formas de poder-verdad (Foucault). (2) La posición de Taylor se define, en contraposición con estos autores en dos sentidos: por un lado, no cree que podamos hablar de pérdidas o ganancias absolutas (el advenimiento de la modernidad trae consigo buenas y malas noticias), y por el otro, contra Foucault, no cree que debamos *a priori* declarar su inconmensurabilidad frente a lo que le precedió, ni frente a otros órdenes culturales no occidentales. (3) Para Dussel, como ya hemos visto, el término modernidad es ambiguo. Se refiere en su singularidad a una Edad de la historia europea, pero también una Edad de la historia mundial caracterizada por el dominio colonial e imperial del centro sobre la periferia (véase la nota 8 en este capítulo).

⁵ Taylor, Ch. (2004). *Modern Social Imaginaries*. Durham: Duke University Press, p. 23.

Ahora bien, esta distinción entre la comprensión teórica y el tipo de comprensión no teórica que es la «imaginación social», exige una explicación de la noción de «trasfondo» en la que se funda. Por un lado, tenemos el «trasfondo» inmediato que da sentido a las prácticas específicas (el ejemplo de Taylor es la práctica electoral en las democracias liberales, que depende tanto de una comprensión tácita del orden procedimental en el que tiene lugar la votación, como de nuestra autocomprensión como ciudadanos con ciertos derechos, y el modo en el cual los actos eleccionarios individuales se engranan entre sí para convertirse en un acto colectivo vinculante para toda la sociedad); por el otro lado, tenemos el trasfondo más extenso que nos permite comprender tácitamente «la totalidad de nuestro predicamento: cómo nos situamos unos respecto a otros, cómo hemos llegado hasta donde estamos, cómo nos relacionamos con otros grupos, etc.». En este sentido, cuando hablamos de «trasfondo» nos estamos refiriendo a la comprensión, en su mayor parte inarticulada, de nuestra situación global, en el marco de la cual se manifiestan algunas características particulares de nuestro mundo.⁶

1

En este marco, comencemos con el primer imaginario social analizado por Taylor, el de la «economía». Esta echa ahora sus raíces en el nuevo orden moral de la sociedad, en el carácter cuasi providencial que adopta la nueva concepción de la vida humana preordenada para el beneficio mutuo, cuya figura paradigmática es «la mano invisible» que, en *The Wealth of Nations*, Adam Smith convirtió en el emblema de la nueva filosofía social.⁷

Esta concepción de la vida humana está vinculada a una nueva normatividad, que conlleva «la exigencia de una vida ordenada, de una ética que enfatiza trabajar en una

⁶ Taylor, Ch. (2004). *Modern Social Imaginaries*. Durham: Duke University Press, p. 24.

⁷ Taylor, Ch. (2007) *A Secular Age*. Cambridge, MA: The Belknap Press of Harvard University Press, p. 183. Dice Taylor:

For moderns, organized society is no longer equivalent to the polity. Once we turn to discover the impersonal processes happening behind the backs of agents, there may well be other aspects of society which show some law-like systematicity. The invisible-hand-guided “economy” is one such aspect; but other facets of social life, or culture, or demography will later be singled out for scientific treatment. There will be more than one way in which the same body of systematically interacting human beings can be considered as forming an entity, a “society”. We can speak of them as “economy”, or a “state”, or a “civil society” (now identified in its non-political aspect), or just as a “society”, or a “culture”, and so on. Society has been unhooked from “polity”, and now floats free, through a number of different applications.

ocupación productiva, y está asociada, a su vez, a una concepción política del orden social en la cual los individuos deben tomarse en serio sus actividades económicas y sus disciplinas específicas».⁸

Habiendo abandonado la teleología antigua que explicaba la realidad en términos de un «orden natural» que podía ser violentado accidentalmente —un orden en el que se equiparaban analógicamente cosmos, polis y organismo viviente—, Smith articula una «nueva normatividad» social, basada en las nuevas prácticas mercantiles que conducen al enriquecimiento mutuo, y se explica negando la acción colectiva.

Efectivamente, a diferencia de lo que ocurre con los imaginarios de la esfera pública y la soberanía popular, la vida económica, tal como la imagina Smith, niega la existencia de un agente colectivo. Los individuos actúan exclusivamente para su propio beneficio, aunque se produzcan consecuencias globales a sus espaldas.⁹

En la narrativa de Taylor, la teoría de la ley natural formulada por Locke en el *Second Treatise* concebía la organización de la sociedad en función de las metas de la seguridad y la prosperidad.¹⁰ En *The Wealth of Nations*, Smith describía el mecanismo a través del cual nuestra búsqueda de la prosperidad individual redundaba en el beneficio general. Y en *The Theory of Moral Sentiments*, él mismo formulaba una justificación naturalista de la disposición, por un lado, a admirar, e incluso a adorar al rico y al poderoso, y por el otro, a despreciar al pobre y al desafortunado. Pese a considerar estas disposiciones como causas universales de la corrupción de nuestros sentimientos morales, defendía que eran imprescindibles para el sostenimiento del nuevo orden social. Desde esta perspectiva, esto cobra sentido cuando prestamos atención al orden subyacente,

⁸ Cincunegui, J. M. (2010). «Charles Taylor y la identidad moderna» [Tesis doctoral: Universitat Ramon Llull], p. 506.

⁹ Taylor, Ch. (2007) *A Secular Age*. Cambridge, MA: The Belknap Press of Harvard University Press, p. 180.

¹⁰ Locke, J. (2010). *Ensayo sobre el gobierno civil*. Buenos Aires: Prometeo-Universidad Nacional de Quilmes, p. 143. Dice Locke:

Si el hombre es, en el estado de naturaleza, tan libre como se ha afirmado, si es el dueño absoluto de su propia persona y posesiones, [si es] igual el más prominente y [no está] sometido a nadie, ¿por qué habría de enajenar su libertad? ¿Por qué habría de renunciar a este imperio y someterse al dominio y el mando de algún otro poder? La respuesta obvia es que si bien en el estado de naturaleza [el hombre] posee tal derecho, el goce del mismo es, sin embargo, sumamente incierto y se halla constantemente expuesto a ser obstaculizado por terceros. Pues al ser todo reyes, en la misma medida que él, y cada hombre su igual, y dado que la mayor parte [de ellos] no observa estrictamente la equidad y la justicia, el usufructo de la propiedad que [un individuo] posee en tal estado es muy precario, muy inseguro.

explicado como una suerte de «diseño ingenieril» en el cual los seres humanos intercambian servicios.¹¹

La nueva economía se convirtió en el propósito dominante de la sociedad. Esto condujo, de acuerdo con la narrativa de Taylor, a que las élites gobernantes

¹¹ Taylor, Ch. (2007) *A Secular Age*. Cambridge, MA: The Belknap Press of Harvard University Press, p. 177. Véase Smith, A. *The Theory of Moral Sentiments*. Oxford: Clarendon Press, 1976, IV, i, 9-10, p. 183, citado por MacIntyre, A. (2017). *Ethics in the Conflicts of Modernity. An Essay on Desire, Practical Reasoning and Narrative*. Cambridge, UK: Cambridge University Press, p. 92.

Ahora bien, como señala Jordi Mundó, este tipo de interpretaciones, como otras que encontramos en la narrativa tayloriana, desde un punto de vista estrictamente histórico, resultan en simplificaciones al servicio de la decisión hermenéutica del pensador canadiense para avanzar a través de su esquematización en la formulación de su principal hipótesis (J. Mundó, comunicación personal, 4 de abril de 2023). Esto resulta comprensible si pensamos que la clave de la explicación de Taylor del advenimiento de la modernidad gira en torno a la clarificación de lo que él denomina el «nuevo orden moral» de las sociedades del Atlántico Norte, y los imaginarios sociales y prácticas que definen «formalmente» (institucionalmente) dicho marco. Estos imaginarios y prácticas emergen en su relato, primero, entre las élites europeas, y luego se extienden al conjunto de la sociedad, en gran medida por voluntad de dichas élites. Esto justifica las objeciones a su narrativa de la modernidad, y limita el alcance de su hermenéutica histórica. La complejidad de la concreta materialidad histórica queda en esta narrativa desdibujada en esta esquematización en la que, sin embargo, es posible discernir a través de una suerte de *tipos ideales* al estilo weberiano, los extremos «teóricos» de lo que está en juego. Este tipo de esquematizaciones es lo que permiten a Taylor identificar en cada uno de los debates en los que participa los extremos en pugna.

Como veremos en la segunda parte de esta investigación, es este modelo argumentativo el que le permite distinguir en el ámbito de la epistemología, por ejemplo, las teorías «representacionistas» y las teorías de contacto, y en el ámbito de la filosofía del lenguaje, las teorías expresivistas o «enmarcadas», de las teorías que conciben el lenguaje como un dispositivo exclusivamente instrumental. En todos estos casos, no es la fidelidad ni el detalle histórico lo que prevalece, sino la esquematización de las posiciones «ideales» en pugna.

Como el propio Taylor señala al explicar su manera de concebir la relación entre filosofía e historia en Taylor, Ch. (1990). «La filosofía y su historia», en *La filosofía en la historia. Ensayos de historiografía de la filosofía* (R. Rorty, J. B. Schneewind y Q. Skinner, Ed., E. Sinnott Trad.). Barcelona: Ediciones Paidós, pp. 31-2. Dice Taylor:

[E]l hábito de encarar la filosofía como una actividad que debe ser llevada a cabo en términos enteramente contemporáneos, subsistió y se halla aún muy difundido. Pueden leerse autores del pasado, pero se los debe tratar como si fueran contemporáneos. Ellos se ganan el derecho de participar en el diálogo porque es el caso que ofrecen buenas formulaciones de tal o cual posición que merece ser escuchada. No se los examina como orígenes, sino como fuentes intemporales.

La concepción de la naturaleza de la filosofía que se opone a esa es la que tan vigorosamente enunció Hegel. De acuerdo con ella, la filosofía y la historia de la filosofía son una sola cosa. Uno no puede ejercer la primera sin ejercer también la segunda. Dicho de otro modo, para comprender adecuadamente ciertos problemas, ciertas cuestiones, ciertas conclusiones, es esencial hacerlo genéticamente. Sin adherir a las razones precisas de Hegel, es una visión de este tipo la que me propongo defender aquí. Quisiera mostrar que este hecho concerniente a la filosofía, el que sea intrínsecamente histórica, es manifestación de una verdad más general concerniente a la vida y a la sociedad humana, de la cual, según pienso, se derivan ciertas conclusiones acerca de la validez de la argumentación en el terreno de la filosofía.

[...] La filosofía es una actividad que involucra esencialmente, entre otras cosas, el examen de lo que hacemos, pensamos, creemos y suponemos en forma tal que sacamos más claramente a la luz nuestras razones, o bien tornamos más visibles las alternativas, o, de un modo u otro, nos ponemos en mejores condiciones para dar debida cuenta de nuestra acción, de nuestros pensamientos, de nuestras creencias o de nuestras suposiciones. En buena medida, la filosofía involucra la explicitación de lo que inicialmente se halla tácito.

implementasen profundas transformaciones, dirigidas a incrementar la producción, el intercambio y el consumo, lo cual acabó conformando un sistema con sus propias leyes y su propio dinamismo. Esto, a su vez, produjo cambios radicales en otras dimensiones o esferas de la vida social, como la política o la espiritualidad.

Por un lado, como señala Max Weber, la santificación de la vida corriente, que resignifica el trabajo y las relaciones familiares —en contraste con el antiguo horizonte de sentido en el que predominan «nociones de grandeza, heroísmo, y una dedicación apasionada por causas no utilitarias». Por el otro, una nueva concepción del comercio y la actividad económica «como camino hacia la paz, el orden social y la civilidad», cuyo trasfondo es una visión del orden cósmico que ya no está basado en formas jerárquicas sustantivas, sino en una suerte de «cadena [o engranaje] de seres, cuyos propósitos individuales están entrelazados circunstancialmente con los propósitos de los otros».¹²

El punto clave que aquí queremos subrayar es el modo en el cual esta nueva visión se encuentra en consonancia con la emergencia de una nueva ciencia social objetivadora, que niega a la teleología su relevancia en la teoría de la acción, en parte, como ya hemos visto, debido a la influencia de la nueva ciencia mecanicista, pero también, debido a la emergencia de una nueva teoría moral.

Esta «ciencia objetivadora», paradójicamente, tiene por objeto (1) determinar las conexiones causales de la estructura inerte subyacente y (2) identificar nuestra acción colectiva. Esta bifocalidad de la ciencia ha dado lugar a lo largo de la historia de la modernidad occidental a toda clase de tensiones. Por ejemplo, no es gratuita la adopción de una autointerpretación de las sociedades modernas occidentales como «sociedades comerciales». Esta interpretación de sí, que se articula en contraste con los antiguos códigos de honor característicos del orden moral previo, ha producido toda clase de resistencias hasta nuestros días.¹³

Esto último demuestra que, al hablar de la modernidad, debemos tener en cuenta su relación con el capitalismo. Por un lado, como señala Dussel, «modernidad» es un

¹² Taylor, Ch. (2007) *A Secular Age*. Cambridge, MA: The Belknap Press of Harvard University Press, p. 180.

¹³ Taylor, Ch. (2007) *A Secular Age*. Cambridge, MA: The Belknap Press of Harvard University Press, p. 185. Dice Taylor:

[T]he concern about levelling, the end of heroism, the greatness, has also been turned into a fierce denunciation of the modern moral order, and everything it stands for, as we with Nietzsche. Attempts to build a polity around a rival notion of order in the very heart of modern civilization, most notably the various forms of fascism and related authoritarianism, have failed. But the continued popularity of Nietzsche shows that his devastating critique still speaks to many people today.

término ambiguo, porque puede referirse (1) a un marcador que identifica una Edad de la historia local europea, pero también (2) a una «Edad mundial», si pensamos en ella como expresión cultural de dominio del centro sobre la periferia. Pero, además, como señala Wood, cuando hablamos de modernidad debemos distinguir entre la modernidad *capitalista* y la modernidad *no-capitalista*. Sin esta distinción, resulta incomprensible la pretensión, por ejemplo, de diferenciar entre dos concepciones alternativas del individualismo, el individualismo liberal y el individualismo socialista, como nos propone la historiadora marxista.

Por ese motivo, si bien es cierto (1) que los tránsitos históricos son siempre una mezcla de ganancias y pérdidas, tanto epistémicas como morales, y que cada época se define en función de su propio orden moral, sus imaginarios, sus formas institucionales, sus prácticas, y sus malestares específicos; y también es cierto que (2) eso no conlleva necesariamente a la adopción de un criterio de inconmensurabilidad entre las dispensaciones contrastadas; es igualmente cierto, como señala Alasdair MacIntyre, que (3) no basta con el análisis histórico cultural para dar sentido a dichos tránsitos, porque una parte importante de su significación se oculta cuando dejamos de lado el aspecto estructural que Taylor, como hemos visto, da por descontado.¹⁴

Para MacIntyre, como veremos más adelante, la crítica a la economía política de Marx, y el «análisis sociológico» que se desprende del mismo, es indispensable para entender el tránsito entre una época en la cual la ética de raíz aristotélica de Tomás de Aquino era significativa (s. XIII) y otra en la cual se convirtieron en plausibles las interpretaciones del sentido común que expusieron en sus obras teóricas autores como John Locke y David Hume (s. XVII y XVIII). Esto supone que el contraste entre estas visiones alternativas de la libertad y la comunidad solo puede clarificarse si no perdemos de vista el modo en el cual las relaciones sociales que impuso la práctica capitalista, primero en Inglaterra, para luego «conquistar» progresivamente el mundo, suplantó las formas de explotación y expropiación extraeconómicas por formas de explotación y expropiación económica, redefiniendo las relaciones y los roles sociales, y convirtiendo en anacrónicas las argumentaciones formuladas como respuestas al tipo de prácticas vigentes en la dispensación anterior que, progresivamente, fueron quedando en la sombra

¹⁴ Sobre la razón práctica, véase Cincunegui, J. M. (2010). «Charles Taylor y la identidad moderna» [Tesis doctoral: Universitat Ramon Llull] pp. 229-33.

de las prácticas económicas, pero que aún resultan determinantes para la economía capitalista.¹⁵

En breve: las limitaciones de la obra del pensador canadiense han sido subrayadas por Enrique Dussel en su *Ética de la liberación*. Sobre *Sources of the Self*, nos dice el filósofo latinoamericano, el recorrido histórico que nos propone Taylor se centra fundamentalmente en el análisis de «fuentes filosóficas», siempre interpretadas desde una óptica eurocéntrica, con la atención puesta en las llamadas «sociedades del Atlántico Norte». Pero, además, dice Dussel, «el capitalismo, el colonialismo, la continua utilización de la violencia o la agresión militar» no aparecen por ningún lado.¹⁶ Hasta el propio Taylor es consciente de ello, cuando en el capítulo 12 de *Sources of the Self*, que lleva por título «Digression on Historical Explanation», Taylor reconoce explícitamente su parcialidad interpretativa.¹⁷

¹⁵ MacIntyre, A. *Ethics in the Conflicts of Modernity. An Essay on Desire, Practical Reasoning and Narrative* (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2017) cap. 2. Sobre la relación entre explotación y expropiación véase Fraser, N. (2020). «Tras la morada oculta de Marx. Por una concepción ampliada del capitalismo», en *Los talleres ocultos del capital* (J. M. Madariaga y C. Piña Aldao, Trad.). Madrid: Traficantes de sueños, pp. 13-32.

¹⁶ Dussel, E. (2011). *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*. Madrid: Editorial Trotta, p. 68.

¹⁷ Taylor, Ch. (1989). *Sources of the Self. The Making of Modern Identity*. Cambridge, MA: Harvard University Press, pp. 206-7. Dice el autor:

We very often can't fully understand these ideas if we think them in isolation from the practices. For instance, an important relation links the Lockean notion of "possessive individualism" described earlier and the economic practices of capitalist, market society. But this relation mustn't be confused with a unidirectional causal one. It is just as important to note the way in which this self-understanding smoothed the way for an extension of market relations as it is to point to the way that the increased penetration of markets made it natural for people to see themselves this way. The causal arrow runs in both directions.

A continuación, después de ofrecer ejemplos pertinentes sobre estas dos direcciones causales opuestas, continúa:

This [possessive individualism] is in fact merely one example of a general process by which certain practices of modernity have been imposed, often brutally, outside their heartlands. For some of them this seems to have been part of an irresistible dynamic. It is clear that the practices of technologically oriented science helped endow the nations where they developed with a cumulative technological advantage over others. This, combined with the consequences of the new emphasis on disciplined movement which I described earlier, gave European armies a marked and increasing military edge over non-Europeans from seventeenth until about the mid-twentieth century. And this combined with the consequences of the economic practices we call capitalism allowed the European powers to establish a world hegemony for a time.

El segundo imaginario social es el de la esfera pública, que nos remite a un nuevo espacio «común», que trasciende los espacios «tópicos» que ocupan grupos de personas cuando estas se reúnen con propósitos específicos, tan variados como mantener una conversación, deliberar en una asamblea, ejecutar un ritual, presenciar un partido de fútbol o asistir a una obra teatral. En contraposición a estos espacios localizados o «tópicos», como los llama Taylor, la esfera pública es un espacio «metatópico», que trasciende las localizaciones específicas, constituyendo, a su vez, un tejido de espacios que concurren en un espacio común que no se define por la presencialidad de los agentes.¹⁸ De este modo, Taylor caracteriza a la esfera pública como un espacio común en el que los miembros de la sociedad pueden reunirse a través de una variedad de medios —impresos, electrónicos, e incluso cara a cara— con el propósito de discutir cuestiones de interés y formarse una «opinión común» sobre las mismas.¹⁹

Ahora bien, a diferencia de la Iglesia o el Estado, también espacios metatópicos, lo novedoso de la esfera pública es que se concibe con independencia de la dimensión política. Su antecedente es la idealización de lo prepolítico como fundamento de la política en las obras de Grocio y Locke, quienes conceden un lugar destacado al consentimiento como criterio de legitimidad.²⁰ En este sentido, la esfera pública moderna se comprende a sí misma como exterioridad respecto al poder estatal, al tiempo que asume un rol de supervisión respecto al mismo. Al facilitar a la sociedad la construcción de «una mente común», no mediada por la esfera política, el imaginario de la esfera pública facilita la articulación de un discurso de la razón que se realiza fuera del poder, pero que es normativo del poder.

Esta exterioridad, por otro lado, es también el resultado de la evolución de su desarrollo previo, la llamada «república de las letras», una imaginada república que, en el siglo XVII, estaba constituida por fuera de las estructuras políticas, extendiéndose más allá de los Estados a toda la «Europa civilizada». Esta sociedad internacional extrapolítica

¹⁸ Taylor, Ch. (2007) *A Secular Age*. Cambridge, MA: The Belknap Press of Harvard University Press, pp. 186-7.

¹⁹ Taylor, Ch. (2007) *A Secular Age*. Cambridge, MA: The Belknap Press of Harvard University Press, p. 185.

²⁰ Taylor, Ch. (2007) *A Secular Age*. Cambridge, MA: The Belknap Press of Harvard University Press, p. 188.

tenía antecedentes. La Cosmópolis de los estoicos o la Iglesia cristiana son ejemplos paradigmáticos. No obstante, lo novedoso de la «nueva república» —nos dice Taylor— en contraste con las versiones premodernas análogas, era el hecho de que no se fundaba en ninguna de las versiones disponibles de una realidad trascendente.²¹

Como ocurre con la soberanía popular, el imaginario social de la esfera pública se distingue de la economía porque, a diferencia de esta última, se trata de una forma de imaginación de la agencia colectiva. Esto produce toda clase de tensiones. Una manera de explicarlas es prestando atención al trasfondo que convierte a los tres imaginarios en «modernos». El trasfondo es el lugar dominante que tiene la libertad como bien central del nuevo orden. Mientras la filosofía social y política de Tomás de Aquino estaba conformada por la matriz aristotélica, que concedía a la teleología un rol constitutivo en el esquema explicativo, Locke defendía una teoría atomística de la ley natural que estaba en consonancia con la perspectiva mecanicista de las ciencias naturales, y que tenía la virtud de garantizar la «armonía de intereses» que definía las relaciones entre los agentes en sociedad. Ahora bien, entre las razones para rechazar la teleología no es menor el modo en el que esta circunscribía o limitaba la libertad. Siendo esta un «bien constitutivo» del nuevo orden moral, la pretensión de que los seres humanos fueran definidos en función de fines inherentes obstaculizaba el anhelo de autodeterminación individual y colectiva.

Una vez más, vemos que las visiones epistemológicas y ético-políticas se determinan mutuamente. El imaginario de la esfera pública comparte con el imaginario de la economía el hecho de situarse más allá de la política. En este sentido, se trata de una «esfera» hipotéticamente independiente en relación con el orden institucional de la sociedad, pero que, a su vez, impone límites al poder desde su supuesta exterioridad, constituyéndose por eso mismo en una suerte de contrapoder. Por otro lado, comparte con el imaginario de la soberanía popular, el hecho de interpretarse como el fruto de la acción colectiva, en contraposición al modo en el cual el imaginario de la economía se concebía como el emergente de una realidad social y política atomizada, engranada contractualmente entre individuos jurídicamente libres.

En cualquier caso, las tensiones entre estos imaginarios son significativas si queremos entender la compleja composición del orden moral moderno, fundado en una nueva concepción de la sociedad que se define sobre la base de nuevas concepciones de

²¹ Taylor, Ch. (2007) *A Secular Age*. Cambridge, MA: The Belknap Press of Harvard University Press, p. 196.

la individualidad humana que, en cada caso, se derivan del modo en el cual se resuelven las contradicciones que suscitan los encontrados imaginarios desde los cuales se articulan las formas institucionales y prácticas de las sociedades modernas.

3

En lo que concierne a la «soberanía popular», Taylor nos dice que este imaginario surgió, primeramente, como teoría política, para luego transmutar en un imaginario social. Como ya observamos, las mutaciones en los imaginarios sociales se producen en la interfaz entre teorías y prácticas. Las teorías inspiran nuevas prácticas. Estas, a su vez, producen reinterpretaciones que conducen a nuevas formas de imaginarnos a nosotros mismos e imaginar nuestro lugar en el mundo. Esto vuelve a exigir reformulaciones teóricas, que pueden experimentarse en continuidad con el orden previo o como ruptura radical. Esto es, justamente, lo que ponen de manifiesto las revoluciones estadounidense y francesa.

Comencemos con la Revolución estadounidense. A diferencia de la Revolución francesa, lo que aquí nos encontramos es (1) un orden normativo cuya legitimidad se remonta a las sociedades premodernas, que es subsumido por (2) una nueva comprensión de orden, ahora basada en la soberanía popular, (3) que no conlleva una ruptura clara o radical con las fórmulas precedentes.²²

Habiendo abandonado la noción de orden vigente en Gran Bretaña y Norteamérica, vinculada al «tiempo mítico de los orígenes», la sociedad descubre e inventa una nueva fuente de legitimidad, basada ahora en las actividades mismas de los agentes actuando colectivamente. De acuerdo con Taylor, este es uno de los sentidos en los que es posible entender el proceso de secularización. Mientras que las sociedades previas, premodernas, estaban fundadas en algún tipo de fe o adherencia a Dios, o en alguna noción de lo último que servía como fundamento, los Estados modernos se liberan de dicha conexión con la dimensión trascendente, encaminándose hacia una suerte de «política sin Dios», que los convierte en algo que hubiera sido del todo impensable en la dispensación anterior. En las sociedades arcaicas, el principio trascendente se manifestaba en todos los dominios de la existencia y, por ello, resultaba prácticamente imposible establecer distinciones

²² Cincunegui, J. M. (2010). «Charles Taylor y la identidad moderna» [Tesis doctoral: Universitat Ramon Llull], pp. 512-3.

sustantivas entre lo político, lo económico y lo social. En las sociedades modernas, en cambio, cada una de las esferas de actividad, y las deliberaciones que en ellas tienen lugar con el propósito de establecer normas y principios, ya no se refieren a una realidad trascendente, sino a la «racionalidad interna» de cada una de dichas esferas. Pero esto, nos advierte Taylor, no supone incompatibilidad alguna con la creencia en Dios o en cualquier otro principio trascendente por parte de los individuos, ni precluye que dichas creencias puedan ser acompañadas por un compromiso y una práctica vigorosa. Lo que ocurre es que la religión ha sido privatizada.²³

Ahora bien, en el caso específico de la Revolución estadounidense, vemos que la fuente de legitimidad política premoderna, imaginada como una ley que se remontaba al «tiempo de los orígenes», fue abandonada a favor de la soberanía o voluntad popular, cuya expresión más elocuente se expresa en la constitución estadounidense con la fórmula: «We, the People». No obstante, a diferencia de lo que ocurriría con la Revolución francesa, la Revolución estadounidense se caracterizó por el hecho de que esta mutación se basó, efectivamente, en una nueva comprensión del orden, pero que no supuso, como decíamos, una ruptura clara con las formas de legitimidad premoderna precedentes. La noción de soberanía popular —nos dice Taylor— surgió de la aplicación de ciertos principios asamblearios heredados que los colonos adoptaron, reclamando que se les reconociera también como titulares de los derechos tradicionales que habían logrado previamente los ingleses frente al poder imperial. Ahora bien, una vez producida la ruptura con la monarquía, la soberanía pasó a los cuerpos legislativos electos, que promulgaron una declaración de derechos humanos universales, que se contraponía a los restringidos derechos de los ingleses, y una constitución, fundada en el principio de que la soberanía popular no necesita ya remitirse a una ley preexistente para actuar porque es ella misma fuente de toda ley.

Para Taylor es muy diferente lo ocurrido en la Revolución francesa. De acuerdo con el pensador canadiense, la impotencia de los revolucionarios se puso de manifiesto en la incapacidad de poner fin a la dinámica de la acción revolucionaria. Esto se debió, nos dice Taylor siguiendo a Furet, al hecho de que, al abandonar la legitimidad dinástica, las diferentes expresiones particulares de la soberanía popular no fueron capaces de adherirse colectivamente a un significado compartido, por la sencilla razón de que no

²³ Taylor, Ch. (2007) *A Secular Age*. Cambridge, MA: The Belknap Press of Harvard University Press, p. 4.

existía un imaginario social de amplia base que los condujera conjuntamente a esa adhesión.²⁴ Lo que nos encontramos detrás de esta impotencia es que, a diferencia de lo ocurrido en el caso estadounidense, en el cual el cambio se dio en el marco de una continuidad institucional del orden tradicional, ahora reinterpretado en favor de los colonos, en el caso francés los Estados Generales llevaban suspendidos 175 años y, por tanto, las formas de autogobierno no formaban parte del «repertorio» de las clases populares. De este modo, podemos decir, siguiendo a Taylor, que una transformación en la sociedad que conduzca hacia un nuevo principio de legitimidad exige, por ello, de un nuevo imaginario social que permita llevar a cabo dicha transformación, y una adhesión colectiva de los agentes al tipo de prácticas que emergen de dicho imaginario.²⁵

Obviamente, el significado del término «soberanía» en la expresión «soberanía popular» es equívoco. De acuerdo con Dardot y Laval, hay una extendida confusión de la «soberanía» del Estado, con la «soberanía popular» y la «soberanía del pueblo» o «los ciudadanos». Desde la perspectiva de estos autores, lo que se olvida en todos los casos es el sentido original del término soberanía, relativo a «un principio jurídico elaborado en y por el Estado occidental moderno», y asociado a la «dominación ejercida en el interior de un territorio dado, por un poder estatal sobre la sociedad y sobre cada uno de sus miembros».²⁶

Enrique Dussel, en su política de la liberación, señala justamente que «la modernidad eurocéntrica» ha definido habitualmente el poder en términos exclusivamente de «dominación», tal y como lo señalan los pensadores franceses. Sin embargo, nos dice el filósofo latinoamericano, esto conduce exclusivamente a una visión negativa del poder, que acaba operando en detrimento de las necesidades de los

²⁴ Taylor, Ch. (2007) *A Secular Age*. Cambridge, MA: The Belknap Press of Harvard University Press, pp. 199-200; Furet, F. (1988) *La Révolution Française* (Paris: Hachette).

²⁵ Taylor, Ch. (2007) *A Secular Age*. Cambridge, MA: The Belknap Press of Harvard University Press, p. 200.

²⁶ Dardot, P. y Laval, C. (2022). *Dominar. Estudios sobre la soberanía del Estado en Occidente* (A. Díez, Trad.). Barcelona: Editorial Gedisa, p. 28. Dicen los autores:

¿Acaso no se confunde a menudo la soberanía del Estado con la «soberanía nacional», con la «soberanía del pueblo», incluso con la «soberanía de los ciudadanos», como si se hablara de una misma cosa? Demasiado a menudo se olvida que la soberanía es, de entrada, un principio jurídico elaborado en y por el Estado occidental moderno.

Soberanía significa entonces, propiamente, la dominación ejercida, en el interior de un territorio dado, por un poder estatal sobre la sociedad y sobre cada uno de sus miembros. Dicho de otra manera, es el concepto de una forma específica de dominación, la del Estado moderno. Sin embargo, que la soberanía sea una modalidad específica de dominación no resulta de por sí evidente.

movimientos sociales de liberación, que exigen una noción positiva del poder político — aun cuando este tiende a fetichizarse, corromperse o desnaturalizarse. La justificación de esta necesidad es a un mismo tiempo antropológica y funcionalista. El ser humano, nos dice Dussel, es un ser viviente comunitario, en contraposición a otros animales no humanos gregarios, cuya voluntad de vida se expresa en las actividades organizadas en comunidad cuya finalidad es la producción, promoción y reproducción de la vida.²⁷

En este contexto, y a diferencia de Dardot y Laval, por un lado, y de Taylor, por el otro, para Dussel «el sujeto colectivo primero y último del poder, y por ello soberano y con autoridad propia o fundamental es siempre la comunidad política, el pueblo».²⁸ Por ese motivo, sostiene enfáticamente, de manera exclamativa, que no hay ningún otro sujeto del poder. Sin embargo, el punto de partida es la *potentia*, el poder como «mera voluntad consensual factible de la comunidad» que, al comienzo, permanece indeterminada, como una semilla en relación con el árbol en el que puede convertirse. La semilla es «el poder de la comunidad política como sede, origen y fundamento oculto ontológico». El árbol es «la diferenciación heterogénea de funciones por medio de instituciones que permiten que el poder se haga real, empírico, factible, que aparezca en el campo político (como fenómeno)». La «objetivación y alienación» es en este caso, de acuerdo con Dussel, la conversión del poder como *potestas* (es decir, como mediación necesaria, como poder delegado) en poder original, *potentia*, sede última del poder. Esta idea, nos dice Dussel, está en consonancia, aunque de manera radicalizada, con la noción rousseauiana de la «voluntad general».²⁹

4

De este modo, cuando volvemos nuestra atención a la articulación teórica, descubrimos que, por un lado, en las obras de autores como John Locke y Adam Smith

²⁷ Dussel, E. (2013). 20 tesis de política. Buenos Aires: Editorial Docencia, p. 23.

²⁸ Dussel, E. (2013). 20 tesis de política. Buenos Aires: Editorial Docencia, p. 30.

²⁹ Dussel, E. (2013). 20 tesis de política. Buenos Aires: Editorial Docencia, p. 33. Dice Dussel:

Por su naturaleza y en los momentos primeros de su creación, las instituciones por lo general responden a algunas reivindicaciones populares. Bien pronto, aunque pueden ser siglos, las instituciones dan prueba de cansancio, de un proceso entrópico, de desgaste y, por otra parte, de la fetichización inevitable que la burocracia reproduce al usufructuar la institución (la potestas) para la sobrevivencia de la burocracia autorreferente [...] la alienación como mera objetivación se convierte en negación del ejercicio *delegado* del poder, es decir, en ejercicio fetichizado de dicho poder.

la respuesta a las tensiones que existen entre los imaginarios sociales que hemos introducido más arriba (la economía, la esfera pública y la soberanía popular) consiste primero en su exacerbación, la cual se resuelve mediante la negativa a reconocer cualquier relevancia a la acción colectiva. En cambio, en el caso de Rousseau —como en las filosofías de Kant, Hegel y Marx, aunque evidentemente de diversos modos—, con lo que nos encontramos es con un empeño explícito por armonizarlos. El ejemplo de Rousseau nos servirá para mostrar lo que pretendemos. En su caso, el concepto clave es el de la «voluntad general», que podemos resumir del siguiente modo: cada uno está llamado a buscar libremente sus medios de vida, pero debe hacerlo de tal modo que, en la búsqueda de su propio logro ayude, o al menos evite, dañar la búsqueda paralela de los otros.

De acuerdo con Taylor, mientras que Locke y Smith, cada uno a su manera, enfatizaban la ley natural dada por Dios y el temor al castigo, Rousseau pretende disolver el dualismo entre la realización individual y el bien colectivo haciendo coincidir la autoestima con la satisfacción de las legítimas metas de los coagentes. Es decir, reconociendo la coincidencia perfecta entre la autoestima y el amor hacia los otros. Pero, entonces, ¿de dónde sale el egoísmo que interfiere con la virtud? El origen es el orgullo, el *amour propre*, que se contrapone a la virtud, como el bien al mal.³⁰

No obstante, es aquí donde encontramos lo que convierte a ambas posiciones en modernas, pese a las diferencias sustantivas que existen entre las propuestas de Locke y Smith, por un lado, y las de Rousseau, Kant y Marx, por el otro. Ambas posiciones emergen del mismo trasfondo de sentido. Lo distintivo y significativo del orden moral moderno es el lugar que ocupa la libertad como bien constitutivo.³¹

En el caso concreto de Rousseau, si bien la virtud es equiparada con la libertad, y el vicio —el egoísmo— con la esclavitud, esto se debe a que el sujeto cuya voluntad está corrompida está alienado respecto a su genuina identidad, y por ello mismo se opone a la ley. La corrupción de la voluntad del sujeto, en definitiva, está asociada a la razón

³⁰ Taylor, Ch. (2007) *A Secular Age*. Cambridge, MA: The Belknap Press of Harvard University Press, p. 514. Como dice Taylor:

The law we love, because it aims at the good of all is not a brake on freedom. On the contrary it comes from what is most authentic in us, from a self-love which is enlarged and transposed into the higher register of morality. It's the fruit of the passage from solitude to society, which is also that from the animal condition to that of humanity.

³¹ Taylor, Ch. (2007) *A Secular Age*. Cambridge, MA: The Belknap Press of Harvard University Press. Un bien constitutivo sirve como fuente moral. Otorga poder e inspiración a sus adherentes, y los ayuda a orientarse en la construcción de su identidad. Eso no significa que necesariamente ese bien se articule explícitamente. Necesitamos adoptar una postura reflexiva para convertir su comprensión tácita en una formulación teórica.

objetivadora, al servicio del pensamiento estratégico, que nos aísla a unos de otros, y nos convierte en esclavos de la aprobación social, al tiempo que reprime la expresión de nuestro genuino yo.

De este modo, lo que Rousseau nos propone es un compromiso más íntimo y esencial con nosotros mismos, el cual, en la esfera de la política, supone la fusión del amor a nosotros mismos, con el amor a la comunidad, difuminando por ello la frontera entre el interés público y el privado, en cuanto este último es interpretado exclusivamente como signo de corrupción y de vicio.³²

En este sentido, Wood insiste en la necesidad de repensar las nociones de individuo y sociedad, y el tipo de relaciones que establecen los contendientes en el debate entre ambos fenómenos. En este contexto, nos propone en su estudio de 1972 que hemos introducido previamente, la distinción entre los dos tipos de individualismo, el individualismo liberal y el individualismo socialista. No obstante, es preciso señalar que, como ocurre con otras nociones fundacionales, existe una tendencia en nuestra cultura a equiparar el individualismo *per se* con el liberalismo, en detrimento, como ya hemos comentado, de otras versiones del individualismo como la que propone el socialismo — y otras asociadas a concepciones tradicionalistas, religiosas o no religiosas.³³ En principio, como ya hemos visto, se trata de un tipo de equiparación que echa sus raíces en la epistemología metafísica asociada a la autocomprensión liberal, que se define en contraposición al socialismo, concebida como una amenaza a la libertad debido al carácter colectivista de su concepción social. Esta visión es especialmente beligerante entre los pensadores neoliberales, como Von Mises, Popper, Hayek y Friedman.³⁴

Con el fin de clarificar esta confusión, Wood se refiere al modo en el cual De Tocqueville concebía el individualismo antes de que el término adoptara el sentido

³² Taylor, Ch. (2007) *A Secular Age*. Cambridge, MA: The Belknap Press of Harvard University Press), p. 204.

³³ Referencia a la relación entre neoliberalismo y neoconservadurismo. Véase, Brown, W. (2019). *In the Ruins of Neoliberalism. The Rise of Antidemocratic Politics in the West*. New York: Columbia University Press; Whyte, J. (2019). *The Morals of the Market. Human Rights and the Rise of Neoliberalism*. London: Verso.

³⁴ Brown, W. (2019). *In the Ruins of Neoliberalism. The Rise of Antidemocratic Politics in the West*. New York: Columbia University Press, p. 67. Dice Brown:

Hayek's critique of Jean-Jacques Rousseau is even more scathing than his critique of Keynes and Marx. For Hayek, *The Social Contract*, contains every principle responsible for deluding moderns about the nature of freedom and government —it wrenches democracy away from liberalism, embeds it in popular sovereignty, and glorifies the state. With the device of the general will, Rousseau also unbounds legislative power, regardless of how dangerous or discordant with justice legislative actions might be.

comendatorio por parte de quienes lo definen como un fenómeno exclusivamente liberal. En *Democracia en América*, nos dice Wood, De Tocqueville caracteriza a la sociedad liberal como privatizada y atomista en sus relaciones sociales, asociando la noción con el *égoïsme*, definido este último como «el apasionado y exagerado amor a uno mismo que conduce a los hombres a conectar todo con ellos mismos, y preferirse a sí mismos en desmedro de todo lo demás en el mundo».³⁵ Actualmente, nos decía Wood en 1972, el término ha dejado de tener el tono de censura que le imprimía De Tocqueville. Ahora el individualismo es objeto de aprobación moral. Se lo asocia a una filosofía o sistema social que establece la prioridad del individuo por sobre la comunidad, cuya preocupación central es la libertad individual.³⁶

Ahora bien, como hemos visto, a diferencia del análisis de Wood, centrado en las teorías epistemológicas y las doctrinas éticas y políticas desde una perspectiva materialista de la historia, Taylor nos ofreció una interpretación del fenómeno desde la perspectiva de los «imaginarios sociales». Como hemos visto, esto significa que, más allá de las formulaciones explícitas de las élites culturales, Taylor intenta dar cuenta del modo en el cual la gente corriente «imagina» su entorno social, plasmando dicha imaginación en articulaciones alternativas a las formulaciones teóricas. Sin embargo, como ya hemos señalado, una aproximación de este tipo está llamada a contestación. La principal objeción es, como ya indicamos, su deriva idealista. Taylor aborda explícitamente el problema del «espectro del idealismo», la atribución a las ideas de una fuerza independiente en la historia, en contraste con la perspectiva materialista, que enfatiza los factores materiales como primarios, sosteniendo que se trata de una falsa dicotomía. Para

³⁵ De Tocqueville, A. (1956). *Democracy in America* (P. Bradley, Ed.). New York: Vintage Books, II, p. 104, citado por Wood, E. M. (1972). *Mind and Politics. An Approach to the Meaning of the Liberal and Socialist Individual*. Berkeley: University of California Press, p. 127. Dice Wood:

Individualism is a novel expression, to which a novel idea has given birth. Our fathers were only acquainted with *égoïsme* (selfishness). Selfishness is a passionate and exaggerated love of self, which leads a man to connect everything with himself and to prefer himself to everything in the world. Individualism is a mature and calm feeling, which disposes each member of the community to sever himself from the mass of his fellows and to draw apart with his family and his friends, so that after he has thus formed a little circle of his own, he willingly leaves society at large to itself. Selfishness originates in blind instinct, individualism proceeds from erroneous judgment more than from depraved feelings; it originates as much in deficiencies of mind as in perversity of heart.

Selfishness blights the germ of all virtue; individualism, at first only saps the virtue of public life; but in the long run it attacks and destroys all others and is at length absorbed in downright selfishness. Selfishness is a vice as old as the world, which does not belong to one form of society more than another; individualism is of a democratic origin.

³⁶ Wood, E. M. (1972). *Mind and Politics. An Approach to the Meaning of the Liberal and Socialist Individual*. Berkeley: University of California Press, p. 128.

Taylor, como ya hemos indicado, lo que vemos en la historia es una variedad de prácticas humanas que son, simultáneamente prácticas materiales, en muchas ocasiones coercitivamente impuestas y sostenidas en el tiempo, y modos de comprensión de la realidad.³⁷

Por ejemplo, de acuerdo con Taylor, la teoría marxista sostiene que el pleno desarrollo del capitalismo es incompatible con el orden feudal debido a que las condiciones de trabajo de este último contradicen un requerimiento básico del nuevo régimen de acumulación: que los trabajadores puedan moverse libremente para vender su fuerza de trabajo. Esto explica la existencia de ciertas formas legales que facilitan el modo de explotación capitalista. Ahora bien, de acuerdo con Taylor, aunque es plausible una explicación de este tipo en el caso concreto considerado, no justifica que privilegiemos como principio universal, de manera apriorística, la explicación materialista por sobre la explicación «idealista». Existen contextos en los que los motivos económicos no son primarios, y estos bastan para explicar la adopción de ciertas ideas morales, y otros en los que resulta difícil establecer este orden explicativo.³⁸

No obstante, es importante señalar que la atribución a la teoría marxista de esta pretensión de universalización de una prioridad epistémica materialista en la historia parece basarse en un malentendido, al tomar la interpretación «vulgar» del marxismo como fuente autoritativa. Una manera de superar este malentendido con el fin de rescatar el análisis tayloriano de su deriva partisana de los imaginarios sociales consiste en volvernos a la obra de Wood. Específicamente, a la discusión en torno a la relación entre base y superestructura, que la historiadora marxista articula a propósito del debate en torno a la obra de E. P. Thompson, *The Making of the English Working Class*.³⁹

De acuerdo con Wood, la intuición central de Thompson sobre el materialismo histórico, tal como es concebido por Marx, no es que las sociedades capitalistas son, simplemente, «capitalistas en la totalidad de sus relaciones», sino que, por el contrario, la lógica del proceso capitalista ha encontrado expresión en todas las actividades de una

³⁷ Taylor, Ch. (2007) *A Secular Age*. Cambridge, MA: The Belknap Press of Harvard University Press, p. 212.

³⁸ Taylor, Ch. (2007) *A Secular Age*. Cambridge, MA: The Belknap Press of Harvard University Press, p. 213. Dice Taylor: “The only general rule in history is that there is no general rule identifying one order of motivation as always the driving force”.

³⁹ Thompson, E. P. (1963). *The Making of the English Working Class*. London: Penguin Books.

sociedad, y ha ejercido una presión determinante sobre su desarrollo y su forma. Esto justifica que llamemos a esa sociedad «capitalista».

Sin embargo, como nos dice Wood, si hay algo que subrayar en la interpretación de E. P. Thompson de la metáfora base/superestructura es la insistencia por su parte en la necesidad de rescatar a la agencia humana y a la conciencia del crudo reduccionismo economicista, sin que ello vaya en desmedro de su apreciación de las determinaciones estructurales del proceso histórico.⁴⁰

«Lo económico» y «lo político»

Obviamente, esta explicación de los imaginarios sociales formulada por Taylor, en la que se visibilizan tensiones que vuelven aparentemente irreconciliables los principios de «la libertad, la igualdad y la fraternidad», es diferente al modo en el cual la autora marxista Ellen Meiksins Wood da cuenta del fenómeno a partir de los presupuestos del materialismo histórico. En esta sección abordaremos el modo en el cual la historiadora marxista interpreta la separación de «lo económico» y «lo político» en el capitalismo.⁴¹

⁴⁰ Wood, E. M. “Rethinking base and superstructure”, en *Democracy Against Capitalism. Renewing Historical Materialism*. New York: Verso, 2016, pp. 60-1. Dice Wood:

One or two things are particularly worth noting in Thompson’s explicit remarks on the base/superstructure metaphor over the years. It is well known that he was always concerned to rescue human agency and consciousness from the dead hand of crudely reductionist economism, and there is no need to rehearse that point here. His preoccupation with “experience” has received more than enough attention, even if the effects of that attention have often been misleading. What has tended to get lost in this emphasis on Thompson’s “humanism” is that its corollary is often an appreciation of structural determinations in historical processes which is rather more illuminating than that of his structuralist critics.

Y unas líneas más abajo, continua:

This is the difficult dialectic between historical specificity and the always present logic of historical process that historical materialism asks us to comprehend. It requires, as Thompson has always understood, a conception of the “economic”, not as a “regionally” separate sphere which is somehow “material” as opposed to “social”, but rather as itself irreducibly social —indeed, a conception as constituted by social relations and practices. Furthermore, the “base” —the process and relations of production— is not just “economic” but also entails, and is embodied in, juridical-political and ideological forms and relations that cannot be relegated to a spatially separate superstructure.

⁴¹ Wood, E. M. (2016). *Democracy Against Capitalism. Renewing Historical Materialism*. New York: Verso, 2016, chapter 1. “The separation of the ‘economic’ and the ‘political’ in capitalism», pp. 19-48.

Una formulación alternativa de estas tensiones entre los principios de la libertad, la igualdad y la fraternidad, y su posible resolución, lo encontramos en el debate entre Nancy Fraser y Axel Honneth en torno a la distribución y el reconocimiento. Véase Fraser, N. y Honneth, A. (2003). *Redistribution or Recognition? A Political-Philosophical Exchange*. London: Verso. En esta obra, la perspectiva de Fraser es dualista, defiende la necesidad de tratar separada y explícitamente las tensiones inherentes entre las esferas de la distribución y del reconocimiento. Honneth, en cambio, defiende una suerte de monismo normativo. De acuerdo con su análisis, el reconocimiento es un concepto diferenciado que abarca el

Wood formula el problema en términos análogos a los propuestos por Taylor, pero responde de manera significativamente diferente al filósofo canadiense. Aquí, la oposición se da entre capitalismo y democracia. Entre ambos, nos dice Wood, existen «límites estructurales» que los vuelven incompatibles cuando pensamos las promesas sustantivas que evoca el imaginario democrático.

Esto no significa que no exista un vínculo estrecho entre la «democracia liberal» y el capitalismo, tanto en lo que respecta a la emergencia histórica de ambas configuraciones, como al tipo de forma estructural que manifiestan.⁴² Desde el punto de vista histórico, nos dice Wood, el capitalismo ha hecho posible el reconocimiento de un amplio abanico de derechos políticos, comenzando con el paulatino declive de «la propiedad políticamente constituida y los principios corporativos», que han sido condición necesaria para la implantación de la democracia formal.

Ahora bien, el problema se hace visible cuando prestamos atención a lo que distingue el proceso de apropiación en ambas dispensaciones. Mientras en las sociedades en las que «la apropiación estaba asociada con el estatuto extraeconómico del privilegio jurídico y político», la extensión de los derechos políticos era imposible, porque la

reconocimiento de derechos, la apreciación cultural y los reclamos de amor, que subsumen los problemas de distribución en su seno.

Posteriormente, en Fraser, N. (2010). *Escalas de Justicia* (A. Martínez Riu, Trad.). Barcelona: Editorial Herder, la autora estadounidense propone un esquema que suma a las dimensiones distributiva y del reconocimiento moral, la dimensión del «enmarque», es decir, la dimensión relativa al quién («quiénes son aquellos que deben ser tenidos en cuenta») en la «Edad de la globalización y la exclusión», como diría E. Dussel.

Véanse, además, sobre la relación de los principios de la igualdad, la libertad y la fraternidad, Balibar, E. (2017). *La igualibertad* (V. Goldstein, Trad.). Barcelona: Editorial Herder; Doménech, A. (2019). *El eclipse de la fraternidad. Una revisión republicana de la tradición socialista*. Madrid: Ediciones Akal; Del Percio, E. (2014). *Ineludible fraternidad. Conflicto, poder y deseo*. Buenos Aires: Ediciones CICCUS; Baggio, A. M. (ed.) (2006). *El principio olvidado: la fraternidad en la política y el derecho*. Buenos Aires: Editorial Ciudad Nueva.

⁴² Wood, E. M. (2016). *Democracy Against Capitalism. Renewing Historical Materialism*. New York: Verso, 2016, p. 234. Dice Wood:

The idea of “liberal democracy” became thinkable —I mean literally thinkable— only with the emergence of capitalist social property relations. Capitalism made possible the *redefinition* of democracy, its reduction to liberalism. On the one hand, there was now a separate political sphere, in which ‘extra-economic’ —political, juridical or military— status had no direct implications for economic power, the power of appropriation, exploitation and distribution. On the other hand, there now existed an economic sphere with its own power relations not dependent on juridical or political privilege.

So, the very conditions that make liberal democracy possible also narrowly limit the scope of democratic accountability. Liberal democracy leaves untouched the whole new sphere of domination and coercion created by capitalism, its relocation of substantial powers from the state to civil society, to private property and the compulsions of the market.

igualdad jurídica niega por definición el sistema feudal; en las sociedades capitalistas, al ser la apropiación un fenómeno que se basa exclusivamente en compulsiones económicas, fundamentalmente, «la condición de los trabajadores que deben vender su fuerza de trabajo por un salario como medio de acceso a los medios del trabajo», el capitalismo puede tolerar, por ejemplo, el sufragio universal «sin [necesidad de] redefinir sus relaciones de propiedad dominante y sus modos de apropiación».⁴³

Por ese motivo, a diferencia del análisis de Taylor de los imaginarios sociales modernos, en el que, como hemos visto, lo que se pretende es rastrear en la historia el modo en el cual ciertas comprensiones tácitas de la sociedad han emergido con la modernidad, especialmente, el modo en el cual se conciben la «economía», la esfera pública y la soberanía popular, sin prestar atención a la especificidad de un tipo de relaciones sociales de explotación y expropiación cuya emergencia parecería darse por descontado; el objeto de análisis de Wood es justamente el modo en el cual estas relaciones sociales emergen, con sus imaginarios concomitantes, sus formas institucionales y sus prácticas, en una de las posibles alternativas que, según nos dice, se abren con el advenimiento de la modernidad: el capitalismo.

Advirtamos que esto último implica que Wood no asume una causalidad estricta entre modernidad y capitalismo, especialmente si tenemos en cuenta que el «modelo triunfante» —contra aquellos que articulan «historias de sustracción» al estilo del «fin de la historia»— fue solo una de las alternativas abiertas con el advenimiento de la nueva época, que podría perfectamente no haber sobrevivido el curso de la historia hasta el presente. Porque, como señala Wood, el capitalismo era solo una de las alternativas posibles surgidas del feudalismo occidental entre otras variaciones dentro del propio

⁴³ Wood, E. M. (2015) *The Pristine Culture of Capitalism. A Historical Essay on Old Regimes and Modern States*. London: Verso. p. 175.

Aquí el énfasis está puesto en la «explotación» de los productores por parte del capitalista. Ahora bien, como han señalado numerosas autoras y autores, el capitalismo no se caracteriza exclusivamente por las prácticas de explotación, sino que a este le son inherentes también las prácticas de expropiación o desposesión —como prefiere denominarlas David Harvey. Marx, en *El Capital* I, se refiere a ello explícitamente en la sección dedicada a la acumulación originaria. Sin embargo, como ha mostrado Nancy Fraser, el proceso de expropiación debe entenderse, no solo históricamente, sino como un aspecto constitutivo que es condición de posibilidad del capitalismo. A continuación, cuando abordemos la caracterización de Fraser sobre el «capitalismo caníbal», veremos que su interpretación se basa en una lectura contrastada de Karl Marx y Karl Polanyi. De acuerdo con Fraser, con Marx hemos descubierto lo que se oculta detrás de las apariencias superficiales que nos ofrece la economía burguesa de la esfera de producción. Con Polanyi, en cambio, hemos aprendido a observar en toda su extensión lo que el propio Marx nos había enseñado en el capítulo de *El Capital* I dedicado a la acumulación originaria, las prácticas de expropiación y explotación vehiculadas por el capital y los estados capitalistas en las esferas de la reproducción social, la política y la ecología.

feudalismo, una alternativa que emergió en un lugar geográfico definido, Inglaterra, con características diferenciales respecto a otros experimentos, como fueron las repúblicas de las ciudades italianas o el absolutismo francés.⁴⁴

En su interpretación de la obra de Marx, Wood nos recuerda cuál era la intención original del materialismo histórico. Se trataba de «descubrir e inventar» un nuevo fundamento que permitiera, por un lado, reinterpretar el mundo, pero con un objetivo práctico preeminente: transformarlo. Para ello era preciso articular «modos de análisis» que permitieran explorar el terreno en el cual la acción política tiene lugar.⁴⁵ Esto supone una diferencia radical respecto a la economía política clásica. Para Marx, no es posible establecer una discontinuidad rotunda entre las esferas de la economía y la política, como pretenden los economistas burgueses, e incluso muchos marxistas.⁴⁶ Muy por el contrario, nos dice Wood, toda la obra de Marx, tanto sus textos explícitamente políticos, como sus escritos económicos, tienen un denominador común, «revelan la cara política de la economía ocultada por la economía política clásica», el modo en el que las relaciones sociales entre trabajadores y capitalistas tienen como condición de posibilidad la configuración política íntegra de la sociedad.

Ahora bien, una manera de entender lo que está en juego en este caso es prestar atención a las interpretaciones alternativas de la famosa metáfora de la base y la superestructura. Comencemos, como hemos hecho a lo largo de las páginas previas, introduciendo la analogía entre epistemología y política. Desde esta perspectiva, la relación entre la base y la superestructura puede explicarse de dos maneras. La primera explicación es metafísica. Base y superestructura se entienden como entidades o fenómenos separados, independientes, autónomos. Esto ubica la discusión en un terreno muy diferente al que nos invita la perspectiva dialéctica. Ya no se trata de explicitar de qué modo la explotación y la expropiación deben entenderse como fenómenos a un mismo tiempo económicos y políticos, sino plantear la cuestión de una manera análoga al modo en el cual tratamos el problema del puente en el ámbito de la epistemología. En ese caso, hablábamos de la relación entre sujeto-objeto, mente-mundo, interior-exterior

⁴⁴ Wood, E. M. (2016). *Democracy Against Capitalism. Renewing Historical Materialism*. New York: Verso, 2016, p. 36.

⁴⁵ Wood, E. M. (2016). *Democracy Against Capitalism. Renewing Historical Materialism*. New York: Verso, 2016, p. 19.

⁴⁶ Wood, E. M. (2016). *Democracy Against Capitalism. Renewing Historical Materialism*. New York: Verso, 2016, p. 21.

intentando explicar con qué dispositivos contábamos para establecer la vinculación entre ambas esferas. De ahí que llamásemos al problema en el terreno metafísico como el «problema del puente». En este caso nos encontramos con algo semejante: ¿Cómo se vinculan la economía y la política? ¿Cuál es el «puente» que une estas dos esferas separadas y autónomas?

Después de todo, si hay una manera de caracterizar sucintamente a la economía política clásica es señalando el modo en el cual esta abstrae a la esfera económica del orden sociopolítico en el cual se manifiesta. Esta abstracción, por su parte, conduce a la adopción de una concepción naturalizada de la misma economía capitalista que aparece existiendo desde siempre y para siempre. Esto nos absolvería, de acuerdo a esta concepción, de la exigencia de dar cuenta de sus determinaciones sociales, a menos que estas determinaciones resulten un impedimento o un obstáculo para la plena realización de nuestra «naturaleza» económica en la historia. Desde esta perspectiva, en la metáfora de la base y la superestructura, la base económica está separada de la superestructura legal, política e ideológica por definición.

¿Cuál es la interpretación alternativa de la metáfora de la base y la superestructura? De acuerdo con Wood, la alternativa es (1) «preservar la integridad del modo de producción», al tiempo que clarificamos (2) «las implicaciones del hecho de que la base productiva existe en la forma de un proceso y relaciones sociales específicas, y formas jurídicas y políticas particulares».⁴⁷ Por tanto, desde la perspectiva dialéctica, no tiene sentido alguno hablar de la economía y de los factores sociales como si fueran esferas separadas, autónomas. Y por ello, resulta artificial la separación que establecen quienes defienden las relaciones de producción en términos exclusivamente económicos, porque son también constitutivamente políticas.

Ahora bien, la clave explicativa de la perspectiva dialéctica de la metáfora la encontramos en la explicación del materialismo por parte de Marx. A diferencia del materialismo metafísico, que opone las ideas a la materia, Marx subraya el rol que juegan «las formas sociales y los legados históricos» como fuerzas materiales. Esto, nos dice Wood, trastoca la interpretación burda de la metáfora base-superestructura, porque difumina la línea que separa hipotéticamente las fuerzas naturales y tecnológicas (la base) de las formas sociales (la superestructura). Contra la perspectiva metafísica que «reifica»

⁴⁷ Wood, E. M. (2016). *Democracy Against Capitalism. Renewing Historical Materialism*. New York: Verso, 2016, p. 23.

la separación, la perspectiva dialéctica concibe a las relaciones jurídicas y políticas como *constitutivas* de las relaciones de producción.⁴⁸

Dicho esto, debemos explicar en qué sentido se establece, y qué función cumple, la diferenciación entre «lo económico» y «lo político» en el capitalismo. La respuesta de Wood es que se trata de una diferenciación de «funciones políticas». Como hemos visto, en el capitalismo, a diferencia de lo que ocurre en las formas sociales precapitalistas, la presión extra-económica o la abierta coerción ya no son, al menos en principio, necesarias para expropiar al productor de su plustrabajo. Si esto es así, la clave la tenemos que encontrar en la dimensión jurídica y política de la esfera económica. Porque es en la concepción de la propiedad absoluta, las formas de las relaciones contractuales, y el aparato legal que instituye con el fin de sostener las condiciones de las relaciones de producción capitalista, mediante nuevas relaciones de autoridad, dominio y sujeción, donde encontraremos esa clave explicativa que estamos buscando.

De manera correlativa a esta esfera privada, señala Wood, encontramos la esfera política, el «Estado capitalista», cuya autonomía está inextricablemente vinculada a «la libertad jurídica» y a la pretendida «igualdad en el intercambio económico entre los productores expropiados y la clase de los apropiadores privados, quienes tienen la propiedad absoluta de los medios de producción y, por ello, ejercen una nueva forma de autoridad sobre los productores».⁴⁹ De este modo, el capitalismo se caracteriza, no solo por una especialización de la esfera económica y de modos de extracción de plusvalor, sino de un Estado centralizado de carácter público, que (1) protege la propiedad privada y el poder de extracción de plusvalía, sin que esto exija que (2) el propietario esté compelido a ejercer poder político directo en el sentido convencional sobre los productores en el proceso de apropiación.

Esto nos lleva, finalmente, a reformular el problema de la relación entre democracia y capitalismo a la que nos referimos al comienzo de esta sección. Como dijimos, existe un estrecho vínculo, no necesariamente constitutivo, pero sí histórico, entre la democracia liberal y el capitalismo. Por otro lado, en su «larga marcha», la democracia se ha vuelto, al menos en ocasiones, más inclusiva: incorporando libertades civiles y derechos

⁴⁸ Wood, E. M. (2016). *Democracy Against Capitalism. Renewing Historical Materialism*. New York: Verso, 2016, p. 26.

⁴⁹ Wood, E. M. (2016). *Democracy Against Capitalism. Renewing Historical Materialism*. New York: Verso, 2016, p. 30.

humanos a su órbita.⁵⁰ Sin embargo, como señala Wood, el balance de su historia es ambiguo. Su actual crisis de legitimidad es un signo del creciente malestar entre los ciudadanos frente a su aparente vaciamiento e impotencia para cumplir con las promesas de su espíritu literal. De acuerdo con Wood, lo que necesitamos es, justamente, repensar la democracia más allá de la separación entre «lo económico» y «lo político» que impone

⁵⁰ Véanse, Moyn, S. (2010). *The Last Utopia. Human Rights in History*. Cambridge, MA: The Belknap Press of Harvard University Press; Moyn, S. (2014). *Human Rights and the Uses of History*; Londres: Verso. Hunt, L. (2007). *The Invention of Human Rights. A History*. New York: W. W. Norton. Cincunegui, J. M. (2019). *Miseria planificada. Derechos humanos y neoliberalismo*. Madrid: Ediciones Dado, pp. 239-40.

La expresión «larga marcha» hace referencia al hecho, como señala L. Hunt, que los derechos humanos no pueden ser definidos de una vez para siempre, porque la «base emocional» sobre la cual se basan (cierta comprensión de la naturaleza humana), cambia constantemente. De este modo, nos dice, los derechos permanecen abiertos a cuestionamiento, no solo porque el «quién» de los derechos está siempre sujeto a reformulación, sino también porque el contenido de los derechos está siempre en discusión. En la versión «progresista» de los derechos humanos, la «larga marcha» supone un proceso de continua ampliación de derechos en ambos sentidos. Sin embargo, como señala S. Moyn, la sensibilidad a la que hace referencia Hunt, sobre la cual se funda en buena medida la «tradicción de los derechos humanos», no supone necesariamente un proceso progresivo, como prueban, por ejemplo, los análisis de M. Foucault respecto a los nuevos dispositivos de poder asociados a esta «nueva sensibilidad» que tiene como núcleo cierta comprensión de la individualidad humana. Para Foucault, estos nuevos dispositivos de poder, además de alentar el reconocimiento de derechos asociados a las necesidades de la nueva sociedad mercantil (y en este sentido «emancipadores» respecto de las «ontologías» fundacionales del feudalismo, el esclavismo y el patriarcado), conllevan además formas insidiosas de control y dominio, legitimadas en la literatura liberal a través de retorcidas referencias a la naturaleza humana. El caso de Locke es emblemático.

Véase, Wood, E. M. (1998). *The Retreat from Class. A new 'True' Socialism*. London: Verso, p. 151. Como señala E. M. Wood:

The separation of political and economic spheres that characterizes the liberal state in *practice* has also been enshrined in *theory*, particularly in the English-speaking world where the liberal tradition has been especially strong. The effect has been to produce various modes of political analysis that abstract 'politics' from its social foundations: for example, in political philosophy, where concepts like 'freedom', 'equality', and 'justice' are subjected to intricately formalistic analysis deliberately divorced from social implications; or 'political science', which scrutinizes political 'behaviour' or political 'systems' as if they were devoid of social content.

De modo que esta «larga marcha» contiene contradicciones y ambigüedades inexorables, fruto justamente de estos «análisis formales deliberadamente intrincados» de los que nos habla Wood, que vuelven controvertida la perspectiva progresista de la historia de los derechos humanos, y de manera extensiva, la historia de la «democracia liberal moderna», no solo respecto al quién, sino también respecto al contenido de los derechos. Como hemos intentado demostrar en nuestro estudio sobre la relación entre derechos humanos y neoliberalismo, en la década de 1970, la concepción de los derechos humanos mutó en consonancia con la emergencia del nuevo rol asignado al Estado en la dispensación neoliberal.

De acuerdo con esta interpretación, la «Declaración Universal de los Derechos Humanos» promulgada en 1948 fue formulada en el contexto del capitalismo administrado por el Estado. En la década de 1970, con el giro neoliberal, una porción significativa de los derechos que figuran en el articulado, relativos a los derechos económicos y sociales fueron abandonados, y subrayados los derechos civiles y políticos, en consonancia con el nuevo maridaje de la democracia formal y la economía política neoliberal cuya concepción minimalista del Estado era incompatible con los derechos reconocidos durante la dispensación previa.

Véanse, Moyn, S. (2010). *The Last Utopia. Human Rights in History*. Cambridge, MA: The Belknap Press of Harvard University Press; Moyn, S. (2014). *Human Rights and the Uses of History*; Londres: Verso. Hunt, L. (2007). *The Invention of Human Rights. A History*. New York: W. W. Norton.

el capitalismo, y no reducir la lucha democrática exclusivamente a las cuestiones relativas al reconocimiento y a la figuración de nuevos modelos de representación.⁵¹

Ahora bien, como señala Wood, la democracia liberal no parece en modo alguno el vehículo que necesitamos para superar los límites impuestos por el capitalismo. El liberalismo, en su propia definición y en su historia garantiza la separación funcional de «lo económico» y «lo político» que perpetúa la coerción que ejerce la propiedad y el mercado capitalista sobre el ciudadano-productor. En ese sentido, la democracia, entendida en su sentido literal, es decir, entendida como el logro de «la libertad del *pueblo* respecto a los amos», en contraposición a «la libertad de los amos respecto al pueblo», como, según Wood, se entiende la democracia en su versión moderna, no parece compatible con el capitalismo.

De esto extrae Wood una importante conclusión al final de la obra que estamos analizando. Que la utopía de un «capitalismo con rostro humano, social, verdaderamente democrático e igualitario es menos realista que la utopía socialista». Aquí el socialismo y la democracia (entendida en su sentido literal) apuntan a un mismo anhelo, basado en la afirmación de una relación dialéctica de la individualidad y la sociabilidad humanas inmersas en una «naturaleza» que no nos es ni extraña ni ajena.

Escalas de justicia

Como Wood, la pensadora estadounidense Nancy Fraser sostiene que el proyecto socialista resulta aún plausible para el siglo XXI. Contrariamente a quienes pretendieron a fines del último milenio que el socialismo se había vuelto una reliquia de la historia con la caída del «imperio» soviético, y proclamaron a viva voz que la «utopía neoliberal» del mercado total se había convertido, en su defecto, en la carne de la historia, al acceder los guardianes del mercado libre a la Casa Blanca para conducir los procesos de la mundialización, Fraser sostiene que «socialismo» puede ser aún el nombre que guíe la

⁵¹ Wood, E. M. (2016). *Democracy Against Capitalism. Renewing Historical Materialism*. New York: Verso, p. 237. Dice Wood:

Is it possible to conceive of a form of democratic citizenship that reaches into the domain sealed off by modern capitalism? Could capitalism survive such an extension of democracy? Is capitalism compatible with democracy in its literal sense? If its current malaise proves still more protracted, will it even remain compatible with liberalism? Can capitalism still rely on its capacity to deliver material prosperity, and will it triumph together with liberal democracy, or will its survival in hard times increasingly depend on a curtailment of democratic rights?

búsqueda de una «genuina alternativa al sistema que actualmente está destruyendo el planeta, frustrando nuestras oportunidades» de vivir libre y democráticamente.⁵²

Sin embargo, a diferencia de Wood, la propuesta de Fraser incorpora a la «caja de herramientas» de la crítica una profunda reflexión sobre las condiciones de posibilidad de la explotación económica capitalista, explícitamente señaladas por Marx en *El capital*, en la sección dedicada a la acumulación originaria, pero sistematizada por Fraser sobre la base de una relectura de *La gran transformación* de Karl Polanyi, con el fin de integrar en una compleja y bien trabada cartografía, el sentido de las luchas sociales actuales, en su mayor parte animadas por las experiencias de injusticia que emergen como consecuencia de las prácticas sistemáticas de expropiación extra-económicas que la economía política oculta bajo el aparente orden jurídico y político que garantiza, no solo la estabilidad del sistema de explotación, sino también el acceso expropiatorio a los recursos humanos y materiales que son su condición de posibilidad, a través de antiguas y nuevas formas de dominación.⁵³

⁵² Fraser, N. (2022). *Cannibal Capitalism*. London: Verso, p. 157; véase, Honneth, A. (2017). *The Idea of Socialism. Towards a Renewal* (J. Ganahl, Trad.). Cambridge, UK: Polity Press, p. 1.

La propuesta de Fraser es una respuesta al «diagnóstico de época» sobre la dimensión utópica en nuestro tiempo. Axel Honneth lo expresaba del siguiente modo:

Our contemporary societies are characterized by a puzzling divide. On the one hand, discontent with current socio-economic state of affairs, with contemporary economic and working conditions, has increased enormously in recent years. More than ever in the post-war era, people are outraged at the social and political consequences unleashed by the global liberalization of the capitalist market economy. On the other hand, this widespread outrage seems to lack any sense of direction, any historical sense of its ultimate aim. As a result this widespread discontent has remained oddly mute and introverted, giving the impression that it simply lacks the capacity to think beyond the present and imagine a society beyond capitalism. The disconnect between this outrage and any notion about the future, between protest and a vision of a better world, is a novel phenomenon in the history of modern societies.

De acuerdo con Honneth, las explicaciones usuales sobre la interrupción del pensamiento utópico en nuestra época giran en torno a dos temas: (1) el derrumbe del «Estado de bienestar» provisto por el socialismo de Estado soviético, debido a las tensiones irresueltas en su seno entre igualdad y libertad, y (2) el giro cultural posmoderno que, según se explica, supuso un nuevo sentido colectivo del tiempo que devaluó las concepciones teleológicas del progreso histórico características de la modernidad, suplantándolas por una consciencia colectiva del «eterno retorno de los mismo» que deslegitima todo anhelo por un futuro mejor.

Frente a estas explicaciones, Honneth propone una respuesta alternativa, basada en (3) la diferencia entre dos campos: (i) el campo en el que se imagina que es posible establecer nuevos derechos, en el marco de un orden social que se concibe como hipotéticamente neutral; y (ii) el campo en el cual el anhelo de reorganizar las instituciones básicas de la sociedad parece no encontrar articulación plausible. Siguiendo a Marx, Honneth señala que esta aparente «impotencia» se explica cuando prestamos atención a los procesos de alienación, reificación y fetichización a los que conducen las relaciones sociales capitalistas.

⁵³ Fraser, N. (2020). «Tras la morada oculta de Marx. Por una concepción ampliada del capitalismo», en *Los talleres ocultos del capital. Un mapa para la izquierda* (J. M. Madariaga y C. Piña Aldao, Trad.). Madrid: Traficantes de sueños, p. 17. Dice Fraser:

No obstante, como la propia Fraser advierte, su reflexión sobre la explotación económica (explícitamente visibilizada por Marx) y la expropiación extraeconómica (parcialmente explicitada por Marx y desarrollada más extensamente por Polanyi), no debe entenderse en términos funcionalistas como una explicación del capitalismo, porque además de la caracterización de estas dos «moradas» ocultas, el modo en el cual el orden capitalista se define depende también del «balance de poder social y el resultado de las luchas sociales».⁵⁴ Esto apunta a que el trasfondo implícito desde el cual el capitalismo extrae los recursos que hacen viable su orden de explotación, a través de las prácticas de expropiación basadas en el dominio, no se agotan «ontológicamente, nos dice Fraser, en la “dinámica de acumulación” y subordinación al mercado», sino que dicho trasfondo alberga «ontologías específicas de la práctica social y de los ideales normativos».⁵⁵

Ahora bien, para entender este último punto, lo primero es distinguir entre dos nociones del capitalismo. Una que lo concibe como un «sistema *meramente* económico», y otra que lo concibe como una «forma institucional». Veamos cómo explica Fraser estas dos concepciones. En el primer caso, nos dice Fraser, las características definitorias del capitalismo se entienden como el resultado exclusivo de la práctica económica. El hecho de que en el capitalismo (1) la propiedad privada de los medios de producción presuponga una división de clases entre propietarios y productores; el hecho de que en el capitalismo (2) los productores, para reproducirse socialmente, deban formar parte del mercado de trabajo a través del cual acceden a los medios de subsistencia y los medios de producción; el hecho de que en el capitalismo (3) los propietarios, en cuanto «capitalistas», estén compulsivamente obligados a responder al impulso sistémico de acumulación que define al capital; y, finalmente, el hecho de que en el capitalismo (4) los mercados tengan la función de asignar los «factores de producción» (originalmente la tierra, el trabajo y el capital) a la producción de mercancías y determinar cómo se invertirá el excedente de la sociedad, se explica exclusivamente por la misma dinámica económica del capitalismo.

Mientras que Marx buscaba tras la esfera del intercambio, en «la morada oculta» de la producción, para descubrir los secretos del capitalismo, yo buscaré las condiciones de posibilidad de la producción que hay tras esa esfera, en ámbitos aún más ocultos.

⁵⁴ Fraser, N. (2020). «Tras la morada oculta de Marx. Por una concepción ampliada del capitalismo», en *Los talleres ocultos del capital. Un mapa para la izquierda* (J. M. Madariaga y C. Piña Aldao, Trad.). Madrid: Traficantes de sueños, p. 28.

⁵⁵ Fraser, N. (2020). «Tras la morada oculta de Marx. Por una concepción ampliada del capitalismo», en *Los talleres ocultos del capital. Un mapa para la izquierda* (J. M. Madariaga y C. Piña Aldao, Trad.). Madrid: Traficantes de sueños, p. 29.

Esto presupone, nos dice Fraser, que el capitalismo tiende a una mercantilización total, una colonización *absoluta* de la economía del «mundo de la vida».⁵⁶

En contraposición, Fraser propone una concepción del capitalismo como «forma institucional», lo cual le permite distinguir una «pluralidad de ontologías sociales distintas, pero interrelacionadas». Esta concepción deriva, justamente, de la cartografía que propone, en la cual encontramos, por un lado, un «primer plano» sometido a las prácticas de explotación, y un «trasfondo», sometido a las prácticas de expropiación. En ese trasfondo encontramos diversas esferas, como son la reproducción social, la organización política, y la naturaleza no humana, cada una de ellas, contrariamente a lo que presupone la versión economicista, con principios normativos y ontológicos propios.⁵⁷

⁵⁶ Fraser, N. (2020). «Tras la morada oculta de Marx. Por una concepción ampliada del capitalismo», en *Los talleres ocultos del capital. Un mapa para la izquierda* (J. M. Madariaga y C. Piña Aldao, Trad.). Madrid: Traficantes de sueños, p. 26. El ejemplo de la concepción de la mercantilización total del «mundo de la vida» a la que tiende el capitalismo que nos ofrece Fraser es la enunciada por G. Lukács en «Reificación y consciencia del proletariado», en Lukács, G. (2009). *Historia y consciencia de clase. Estudios de dialéctica marxista*. Buenos Aires: Ediciones Ryr, pp. 188-9. En referencia al problema del fetichismo de la mercancía como problema específico del capitalismo *moderno*, dice Lukács:

La diferencia entre una sociedad en la cual la forma mercancía es la dominante, la forma que influye decisivamente en todas las manifestaciones de la vida, y una sociedad en la cual esa forma no aparezca sino esporádicamente es más bien una diferencia cualitativa. Pues todos los fenómenos subjetivos y objetivos cobran, de acuerdo con esa diferencia, formas de objetividad cualitativamente diversas [...] La afirmación del carácter disolvente del tráfico mercantil en su repercusión hacia el interior de la comunidad alude claramente al cambio cualitativo originado en el dominio de la mercancía. Pero tampoco esa influencia en el interior de la estructura social basta para hacer de la forma mercancía la forma constitutiva de una sociedad. Hace falta, además —como varias veces se ha subrayado— que esa forma penetre todas las manifestaciones vitales de la sociedad y las transforme a su imagen y semejanza, sin limitarse a enlazar procesos independientes de ella y orientados a la producción de valores de uso.

Véase Fraser, N. y Jaeggi, R. (2018). *Capitalism. A Conversation in Critical Theory* (B. Milstein, Ed.). Cambridge, UK: Polity Press, p. 22. Dice Fraser:

Marketization is not ubiquitous in capitalist societies —and the reasons for that are non-accidental. In reality marketized aspects or zones of life coexist with non-marketized ones. This is no fluke or empirical contingency, in my view, but a feature built into capitalism’s DNA. In fact, “coexistence” is too weak a term to capture the relation between marketized and non-marketized aspects of a capitalist society. A better term would be “functional imbrication” or, still better, and more simply, “dependence”. Karl Polanyi helps us understand why: society, he tells us, cannot be “commodities all the way down” —that’s my paraphrase. Polanyi’s idea is that markets depend for their existence on non-marketized social relations, which supply their background conditions of possibility.

⁵⁷ Fraser, N. (2022). *Cannibal Capitalism*. London: Verso, p. 18. Dice Fraser:

Whether social, ecological, or political, none of these non-commodified zones simply mirrors commodity logic. Each embodies distinctive normative and ontological grammars of its own. For example, social practices oriented to reproduction (as opposed to production) tend to engender ideals of care, mutual responsibility, and solidarity. Likewise, practices oriented to polity, as opposed to economy, often refer to principles of democracy, public autonomy, and collective self-determination. The, too, practices associated with capitalism’s background conditions in nonhuman nature tend to foster such values as ecological stewardship, non-domination of nature, and justice

Volvamos una vez más a la analogía entre epistemología y política. Como veremos en la segunda parte, Hubert Dreyfus y Charles Taylor, en su crítica a la tradición epistemológica que se remonta a René Descartes, y cuya «figura» definitoria aún nos tiene cautivos, extendiendo sus implicaciones como una hidra a todo lo largo y ancho de nuestra cultura humanista y científica, sostienen el carácter contradictorio de la posición de los defensores de la tradición epistemológica moderna cuando estos pretenden que es posible y deseable una completa explicitación del conocimiento.⁵⁸ Como ya hemos visto, esto ocurre cuando se concibe al conocimiento exclusivamente como el producto de la actividad representacional del agente, desconociéndose el «contacto» no mediado, el trasfondo desde el cual es posible dar cuenta de la representación como dispositivo de conocimiento explícito, siempre fundado en la experiencia implícita que es condición de posibilidad de todo conocimiento.

Esta pretensión de transparencia radical es análoga a la que Fraser identifica en «Reificación y consciencia del proletariado» en G. Lukács, quien defiende la tendencia del capitalismo a una mercantilización «total». Contra la idea de la «mercantilización total», Fraser opone la noción de «mercantilización ficticia» formulada por Polanyi, y establece una nueva analogía, esta vez extraída de la filosofía del derecho de Hegel, quien critica la posición de quienes pretenden que el orden social puede estar estructurado *enteramente* por medio de las relaciones que se establecen y definen contractualmente. De acuerdo con Hegel, nos dice Fraser, «la esfera de relaciones contractuales solo es posible sobre la base de un trasfondo de relaciones no contractuales».⁵⁹ Desde este punto de vista, el intento por universalizar el contrato destruye la base no contractual sobre la que se apoya, de igual modo que la «mercantilización ficticia» de las condiciones de posibilidad del mercado capitalista, destruye los fundamentos del propio mercado capitalista, y la epistemología mediacional destruye el conocimiento mismo, conduciendo a los defensores del representacionalismo a un idealismo finalmente nihilizante o, en su defecto, a una retirada a la morada de un positivismo conservador.

between generations. Finally, practices associated with expropriation, or rather with resistance to it, often promote values of integration, on the one hand, and of community autonomy, on the other.

⁵⁸ Dreyfus, H. y Taylor, Ch. (2015). *Retrieving Realism*. Cambridge: Harvard University Press.

⁵⁹ Fraser, N. (2020). «¿Puede ser la sociedad un puro conjunto de mercancías? Reflexiones pospolanyianas sobre la crisis capitalista», en *Los talleres ocultos del capital. Un mapa para la izquierda* (J. M. Madariaga y C. Piña Aldao, Trad.). Madrid: Traficantes de sueños, p. 41.

La noción de «mercantilización ficticia» formulada por Polanyi se basa en la definición que el pensador húngaro nos ofrece de la mercancía. De acuerdo con Polanyi, una mercancía «es un bien (o servicio) producido para la venta». De lo cual se sigue, nos dice Fraser, que el trabajo, la tierra y el dinero no pueden ser auténticamente mercancías, sencillamente porque no son productos.⁶⁰ Ahora bien, dejando a un lado la dimensión conservadora del argumento que Fraser somete a la crítica, recordando el carácter emancipador que puede generar la mercantilización al poner en cuestión las bases ontológicas del feudalismo, el sistema esclavista o el patriarcado, fundados estos fenómenos históricos en sus respectivas ontologías, lo cierto es que, desde una perspectiva «estructural», existe una tendencia constatable por parte de los mercados capitalistas a destruir sus propias condiciones de posibilidad. Este es el tema que nos interesa en este punto subrayar.

Desde una «perspectiva metafísica», el sistema capitalista se presenta como un orden cerrado sobre sí mismo, como una totalidad frente a su exterioridad. Esa exterioridad no es otra cosa sino «lo humano» y «lo no humano» excluidos de los órdenes funcionales que la razón económica y la razón política «burguesa» reconocen como constitutivos del orden social capitalista. Eso que llamamos «orden funcional» es el círculo de relaciones contractuales en el cual los agentes «libres» que actúan dentro del mismo son legítimamente explotados económicamente, sin necesidad de que los explotadores deban recurrir a la fuerza, excepto en momentos de crisis, cuando irrumpe la injusticia inherente del sistema a plena luz del día y las fuerzas sociales se resisten a las mismas. Momento en el cual el Estado hace su aparición represiva para reestablecer el orden legítimo de explotación sobre el cual se basa el sistema. La exterioridad, en cambio, es la esfera en la cual la dominación se manifiesta a través de las prácticas extraeconómicas de expropiación que deben mantenerse consistentemente ocultas, o relativizarse como accidentales en el marco del «normal» funcionamiento del sistema, porque su explicitación, reconocimiento o representación como condiciones necesarias para la viabilidad del sistema, conduciría eventualmente a su insostenibilidad efectiva.

En cambio, desde una perspectiva dialéctica, toda totalidad se concibe como relativa a su exterioridad en un doble sentido. Por un lado, se reconoce que el nombre «totalidad» se refiere al resultado de una operación de abstracción en un campo o dominio

⁶⁰ Fraser, N. (2020). «¿Puede ser la sociedad un puro conjunto de mercancías? Reflexiones pospolanyianas sobre la crisis capitalista», en *Los talleres ocultos del capital. Un mapa para la izquierda* (J. M. Madariaga y C. Piña Aldao, Trad.). Madrid: Traficantes de sueños, p. 40.

de conocimiento determinado, en el que el objeto en cuestión se define al ser recortado del «trasfondo» del cual emerge y por ello depende del mismo constitutivamente. De este modo, la aprehensión de sí de la sociedad capitalista como una totalidad con su exterioridad es el resultado de una operación cognitiva que puede juzgarse como habitual y universal. Es decir, el sujeto aprehende su objeto abstrayéndolo de un trasfondo que de manera refleja es ocultado en el acto cognitivo.

Ahora bien, si pensamos el asunto desde un punto de vista histórico, este proceso de abstracción está acompañado en la modernidad por una peculiaridad. Lejos de proceder a una corrección conceptual de la distorsión refleja que trae consigo la operación de abstracción cognitiva, la tradición epistemológica moderna, en la cual echa sus raíces la ciencia social moderna en su versión «burguesa», procede a reafirmar la abstracción, proclamando a viva voz la independencia del objeto abstraído de su trasfondo. De este modo, tanto en la dimensión epistemológica, como en la jurídico-política y en la económica, la totalidad en cuestión se ve enfrentada a una exterioridad que le es ajena, reproduciendo de este modo el llamado «problema del puente» en cada una de ellas.

Es justamente en la contradicción ineludible entre el orden social explícito y el trasfondo tácito que lo hace posible donde se manifiesta la crisis sistémica. Y es en las luchas sociales donde se evidencian los contenidos específicos de esa contradicción. En el caso de Polanyi, nos dice Fraser, la contradicción se encarna en el fenómeno del «doble movimiento», en el caso de Marx, en cambio, en el fenómeno de la «lucha de clases». De acuerdo con Fraser, estas dos nociones son compatibles y pueden ser utilizadas como guía para una crítica del capitalismo y una «política de liberación» que sea, no solo creativa, sino fácticamente eficaz.⁶¹

⁶¹ Sobre la «política de la liberación», véase Dussel, E. et al. (2022). Política de la liberación. Vol. III. Crítica creadora. Madrid: Editorial Trotta, p. 14. En esta obra, en la cual Dussel et. al. culminan su formulación de una política de la liberación, identifica dos momentos, el momento deconstructivo, crítico, y el momento positivo o efectivo de la política.

En el caso de Dussel, el momento negativo o deconstructivo está marcado por la lectura de E. Levinas, especialmente su *Totalidad e infinito*, quien critica la totalidad vigente, enfrentándola a su exterioridad entendida en términos de absoluta alteridad.

El segundo momento, el de la positividad, lo concibe Dussel como una segunda totalidad, que él llama la «totalidad del sistema futuro, fruto de la praxis de la liberación».

A esta distinción inicial, desarrollada en los volúmenes I y II, suma en el volumen III, una tercera «constelación». Entre la totalidad del orden vigente y la totalidad del sistema futuro, a partir de la lectura de W. Benjamin, establece el momento de ruptura, el «estado de rebelión» o «revolución», del cual emergerá, eventualmente, la nueva totalidad, «fruto del proceso de liberación». En cualquier caso, Dussel advierte que, debido a la contingencia y condicionamientos constitutivos que caracterizan a todo orden sociopolítico, esta nueva totalidad estará siempre acechada por los peligros del burocratismo, el fetichismo y la necro-política.

Para ello es imprescindible, sin embargo, reconocer que las resistencias frente a la crisis sistémica del presente, también pueden pecar de graves distorsiones, análogas a las que caracterizan a las posiciones que defienden el orden vigente, concibiéndolo, pese a las evidencias innegables de la crisis, como expresión de la vocación a la consumación de la naturaleza humana en la historia. Por ese motivo, señala Fraser, resulta erróneo interpretar «románticamente la sociedad, la organización política, y la naturaleza, como algo situado “fuera” del capitalismo e inherentemente opuesto a él», tal como lo sostienen muchos pensadores anticapitalistas y activistas de izquierda.⁶² En este caso, como ocurre con los defensores del orden capitalista, el error está en la base misma de la argumentación, cautiva en la perspectiva metafísica, que conduce a concebir las esferas de la reproducción social, la organización política y la naturaleza humana y no humana como «absolutas», es decir, como dominios objetivos, exteriores a la economía, desde donde puede articularse, en principio, una crítica pura y radical.⁶³

Teniendo esto último en cuenta, volvamos a las nociones propuestas por Polanyi y Marx en torno a las luchas sociales. En el primer caso, Polanyi nos propone pensar las luchas sociales en el marco de un «doble movimiento». Frente a las crisis sistémicas del capitalismo, la respuesta espontánea de resistencia frente a la dinámica de expansión mercantilista es la exigencia de «protección social» que adopta la forma de la «planificación», en contraposición a la hipotética libertad de mercado que exigen sus contrincantes. De este modo, el «doble movimiento» se refiere a la pugna entre los

Ahora bien, estas nuevas distinciones resignifican la interpretación original de Levinas por parte de los filósofos de la liberación. Dice Dussel:

Lo que meta-físicamente me iba alejando de Levinas es algo más grave. El gran filósofo de París describe magistralmente [...] la posición del cara-a-cara, la relación irrespectiva del rostro ante el rostro del Otro, sin embargo no logra terminar su discurso [...] El otro interpela, provoca, clama, pero nada se dice, no solo de las condiciones empíricas (sociales, económicas concretas) de donde surge el clamor del Otro, sino sobre todo del saber responder por medio de una praxis liberadora [positiva] Levinas muestra genialmente la trampa violenta que significa que se totaliza y niega al Otro como otro, es decir, piensa contra una *crítica política* de la totalidad, pero nada nos dice sobre una *política de la liberación* [...] El pobre pro-voca, pero al final es para siempre pobre, miserable (p. 105).

⁶² Esta es otra manera, nos dice Taylor, de abordar el tema de la anti-política a la que de un modo u otro hace referencia Fraser cuando señala el peligro que acecha a los pensadores anticapitalistas y activistas de izquierda cuando conciben la relación entre la totalidad capitalista y su exterioridad de manera «metafísicamente» reificada. De acuerdo con Fraser, esa «exterioridad» que es la sociedad, la organización política y la naturaleza respecto al orden económico capitalista totalizado, surgió en sus diferentes esferas «de manera concurrente con la economía» y cada una de ellas ha evolucionado en simbiosis con la misma.

⁶³ Fraser, N. (2020). «Tras la morada oculta de Marx. Por una concepción ampliada del capitalismo», en Los talleres ocultos del capital. Un mapa para la izquierda (J. M. Madariaga y C. Piña Aldao, Trad.). Madrid: Traficantes de sueños, p. 30.

partidarios del mercado total y los defensores de la sociedad ante el avasallamiento del capital.

Por su parte, nos dice Fraser, Marx focaliza el conflicto en las luchas entre el capital y el trabajo, poniendo el acento en las contradicciones sistémicas de la economía capitalista, sin que esto suponga, como señala repetidamente David Harvey, que la abstracción que hace Marx de la esfera económica, y dentro de la misma, de la producción, distribución y realización del capital, excluya el estudio de otras contradicciones también abordadas por Marx a lo largo y ancho de su obra, que conciernen a las esferas de la reproducción social, la organización política, y la ecología.⁶⁴

Sin embargo, nos dice Fraser, la atención ha estado puesta durante mucho tiempo exclusivamente en los daños económicos que produce el capitalismo, en la dimensión en la que se hacen visibles los fenómenos de «la explotación, la pauperización y el desempleo», en detrimento de otros «aspectos no monetizados de la vida», como son el deterioro medioambiental, «las familias desplazadas y las comunidades devastadas». En este sentido, la propuesta de Fraser es pensar la lucha en relación con los límites o fronteras que «separan la economía de la política, la producción de mercancías de la reproducción social y la sociedad humana de la naturaleza no humana».⁶⁵

Esto no significa en modo alguno que las luchas de clases hayan dejado de ser significativas, como pretendió en su momento el posmarxismo,⁶⁶ sino que, al análisis de

⁶⁴ Harvey, D. (2015). *Seventeen Contradictions and the End of Capitalism*. London: Profile Books, pp. 4-6. De acuerdo con Harvey, la contradicción más importante que tenemos que enfrentar es la que existe entre la realidad y la apariencia en el mundo que habitamos. Este punto es clave para la comprensión de esta investigación, porque es justamente esta contradicción básica entre la realidad y la apariencia la que nos ha llevado a distinguir entre, por un lado, la dimensión epistemológica, que exige una clarificación de su contenido en la esfera del conocimiento, y que está en la base de toda contradicción posterior, y la dimensión política, que exige una clarificación histórica, en tanto y en cuanto, los fenómenos de cosificación, reificación, fetichización, alienación, etc., siempre existen en función de las condiciones materiales, los imaginarios, las formas institucionales y las prácticas sociales en donde emergen en cada época histórica. Dice Harvey:

Marx famously advised that our task should be to change the world rather than to understand it. But when we look at the corpus of his writings, I have to say that he spent an inordinate amount of time seated in the library of the British Museum seeking to understand the world. This was so [...] for one simple reason. That reason is best captured by the term “fetishism”. By fetishism, Marx was referring to the various masks, disguises and distortions of what is really going on around us. ‘If everything were as it appeared on the surface’, he wrote, “there would be no need for science.” We need to get behind the surface appearances if we are to act coherently in the world. Otherwise, acting in response to misleading surface signals typically produces disastrous outcomes.

⁶⁵ Fraser, N. (2020). «Mejor dos Karls que uno. Sobre la integración de Polanyi y Marx para construir una teoría crítica de la crisis actual», en *Los talleres ocultos del capital. Un mapa para la izquierda* (J. M. Madariaga y C. Piña Aldao, Trad.). Madrid: Traficantes de sueños, p. 63.

⁶⁶ Wood, E. M. (2016). *Democracy Against Capitalism. Renewing Historical Materialism*. New York: Verso, pp. 258-9. En este punto, las advertencias de Wood respecto al «nuevo pluralismo» y las «políticas

la explotación en el mercado, hay que sumar el análisis detallado de las prácticas expropiatorias en el trasfondo del sistema. Lo cual supone superar la propuesta dualista de Polanyi, en la que los polos enfrentados son «la economía» y «la sociedad». En el modelo del doble movimiento se enfrentan, por un lado, los defensores del proyecto de «mercantilización total» y los defensores del proyecto de «la protección social». Sin embargo, existe un universo de problemas relativos a la raza, el género, la dominación colonial, etc., que no se acomodan fácilmente a esta perspectiva bifocal, entre otras cosas, porque los movimientos relativos a estas formas de dominación se oponen a las jerarquías y exclusiones que legitiman quienes se enfrentan a los defensores de la mercantilización total desde una posición conservadora.

Por ese motivo, Fraser nos propone un modelo analítico de las luchas sociales que denomina de «triple movimiento», en el cual identifica tres polos de lucha: mercantilización, protección social y emancipación. Este modelo nos permite identificar, a través de esta nueva gramática de las luchas sociales, las alternativas tramposas que se nos ofrecen en la actual dispensación neoliberal, en la que los defensores de las políticas de la identidad se enfrentan a los defensores de la protección social, quienes se aferran a la retórica conservadora que perpetúa las jerarquías que legitiman la dominación. Contra estas falsas alternativas, Fraser nos propone una nueva alianza cuyos objetivos sean la protección social, basada en la emancipación, contra la mercantilización descontrolada.⁶⁷

de la identidad», herederas del posmarxismo y el posmodernismo son pertinentes. ¿Acaso es posible prescindir de las luchas de clases en el proyecto de construir «una comunidad democrática que reconozca todo tipo de diferencias de género, cultura, sexualidad, que anima y celebra estas diferencias, sin permitirles que se conviertan en relaciones de dominación y opresión»? Dice Wood:

Its ideal democratic community unites diverse human beings, all free and equal, without supressing their differences or denying their special needs. But the ‘politics of identity’ reveals its limitations, both theoretical and political, the moment we try to situate *class* differences within its democratic vision.

Is it possible to imagine class differences without exploitation and domination? [...] Class equality means something different and requires different conditions from sexual or racial equality. In particular, the abolition of class inequality would by definition mean the end of capitalism. But is the same necessarily true about the abolition of sexual or racial inequality? Sexual and racial equality [...] are not in principle incompatible with capitalism. The disappearance of class equality, on the other hand, is by definition incompatible with capitalism.

Sobre la relación entre el capitalismo financiarizado y racismo, véase Fraser, N. (2020), «¿Es el capitalismo necesariamente racista?», en *Los talleres ocultos del capital. Un mapa para la izquierda* (J. M. Madariaga y C. Piña Aldao, Trad.). Madrid: Traficantes de sueños, p. 113.

⁶⁷ Fraser, N. (2020). «Mejor dos Karls que uno. Sobre la integración de Polanyi y Marx para construir una teoría crítica de la crisis actual», en *Los talleres ocultos del capital. Un mapa para la izquierda* (J. M. Madariaga y C. Piña Aldao, Trad.). Madrid: Traficantes de sueños, p. 68.

4. Figuras del límite

1

A lo largo de esta primera parte hemos intentado mostrar de qué modo la perspectiva dialéctica resuelve algunas de las encrucijadas a las que nos aboca la adopción de una perspectiva «metafísica» en los ámbitos de la epistemología y la política.

Comenzamos con una caracterización de la noción del «marco inmanente» teorizada por Charles Taylor en su estudio sobre la «era secular», y con una descripción de la figura de «la muerte de dios» que expresa la alternativa nihilista que se nos ofrece en la presente dispensación.¹ Como ya indicamos, leemos la fórmula del pensador

¹ En su estudio sobre la «era secular», Taylor señala como una de las características distintivas del individualismo moderno la nueva comprensión que los individuos, como agentes morales, tienen de sí mismos como entidades o «yo atrincherados», en contraposición a la comprensión que los individuos tenían en las sociedades premodernas, en las que los agentes se concebían, en su mayor parte de manera inarticulada, como entidades o «yos porosos».

Esta es una de las maneras a través de la cual Taylor explica la noción weberiana de la modernidad como «desencantamiento». En la modernidad, la mente se ha convertido en el lugar en el cual, por definición, ocurren los pensamientos, los sentimientos y las intenciones de los agentes, «lugar» que se contrapone el «mundo exterior», en donde el agente actúa y sobre el cual actúa.

Esta cartografía es muy diferente a la que describe la experiencia de nuestros antepasados premodernos. En su caso, la relación entre la mente y el mundo es más porosa, la noción misma de «inmunidad» resulta cuestionable en este escenario. La relación entre el individuo y el mundo natural y social es más íntima, y por ello, resulta más amenazante. El mundo premoderno es un mundo de espíritus y encantamientos, de fuerzas invisibles siempre presentes que pueden invadir nuestro espacio personal y social, amenazando con ello nuestro orden e identidad.

En este sentido, la individualidad moderna es la de un «agente atrincherado» dentro de sí mismo. Estas distinciones entre mente-mundo, sujeto-objeto, interior-exterior adoptan la forma de las teorías epistemológicas que definen el imaginario de la modernidad, dando forma, a su vez, a nuestro vocabulario de la «profundidad interior» y a las formas institucionales y prácticas sociales que enfatizan el control de sí de los individuos y nuevas relaciones sociales definidas a partir de la cartografía homóloga «público-privado». Las primeras marcadas por formas disciplinares y las segundas como espacios de intimidad.

Ahora bien, el punto clave de esta mutación es el hecho de que los órdenes sociales ya no están fundados en una realidad cósmica, la sociedad es ahora una totalidad conformada exclusivamente por los individuos y para los individuos, que en el plano religioso se traduce con la Reforma y la contrarreforma en una religiosidad cristocéntrica que reemplaza las antiguas formas centradas en la liturgia o ritual colectivo. El individualismo que se desarrolla a partir de estas premisas supondrá una nueva concepción en la cual la responsabilidad individual exige la implementación de prácticas de autoexamen, una visión del desarrollo personal y una ética de la autenticidad que puede definirse como una forma de individualismo instrumental.

Este individualismo instrumental está imbricado dentro de un espacio social en el cual la racionalidad instrumental es la clave, y la temporalidad es concebida exclusivamente en términos seculares. Este es el «marco inmanente»: un orden natural, en contraposición al orden sobrenatural sobre el cual se fundaban la sociedad premoderna, en el cual la «trascendencia», lo que está más allá de la naturaleza, es solo una opción, y por ello supone un desafío existencial e intelectual, en tanto se vuelve problemático nuestro encaje como

canadiense como una ocasión para repetir el gesto inaugural de Marx en su apropiación de la crítica de la religión de Feuerbach, convirtiendo lo que fue primero «crítica de la religión del cielo», en «crítica de la religión terrestre».² En este sentido, nuestra intención fue mostrar de qué manera la distinción inmanencia-trascendencia en la dimensión religiosa es homóloga a la distinción interior-exterior en la dimensión epistemológica. Pero, además, es análoga a otras distinciones metafísicas que subyacen a la concepción burguesa de la economía y la política, como son (1) la separación entre «lo económico» y «lo político», analizada por Ellen Meiksins Wood en su reinterpretación de la metáfora de la base y la superestructura, y (2) la distinción entre el orden explícito de explotación y el orden implícito de expropiación, analizada por Nancy Fraser. En estos y otros casos semejantes, la respuesta adecuada para superar el callejón sin salida al que nos aboca la perspectiva metafísica es adoptar una perspectiva dialéctica, firmemente arraigada en una epistemología realista.³

Contra las tendencias antirrealistas que condujeron en su momento a los llamados posmarxistas a convertirse en *anti-marxistas*, empedrando el camino que condujo al posmodernismo,⁴ cuya fortuna estuvo desde el comienzo asociada al nuevo régimen de

individuos atrincherados, socialmente disciplinados, y agentes instrumentales, en el mundo. De manera análoga, se vuelve problemática el encaje de la mente en el mundo, la interioridad en la exterioridad, etc.

Véase, Taylor, Ch. (2007). *A Secular Age*. Cambridge, MA: The Belknap Press of Harvard University Press, pp. 540-3; Foucault, M. (2009). *Historia de la sexualidad*. 1. *La Voluntad de Saber*. (J. Varela, F. Álvarez-Uría, Edits., & U. Guiñazú, Trad.) Madrid: Siglo XXI; Foucault, M. (2010). *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión* (A. Garzón del Camino, Trad.) México: Siglo XXI; Elias, N. (2020). *El proceso de la civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas* (R. García Cotarelo, Trad.). México: Fondo de Cultura Económica.

² Marx, K. (1978). “Theses on Feuerbach”, en *The Marx-Engels Reader* (R. C. Tucker, Ed.). New York: W. W. Norton & Company, p. 144. Dice Marx:

Feuerbach starts out from the fact of religious self-alienation, of the duplication of the world into a religious, imaginary world and a real one. His work consists in resolving the religious world into a secular basis. He overlooks the fact that after completing this work, the chief thing still remains to be done. For the fact that the secular basis detaches itself from itself and establishes itself in the clouds as an independent realm can only be explained by the cleavage and self-contradictions within the secular basis. The latter must itself, therefore, first be understood in its contradiction and then, by the removal of the contradiction, revolutionised in practice. Thus, for instance, after the earthly family is discovered to be the secret of the holy family, the former must then itself be criticised in theory and revolutionised in practice.

³ Marx, K. (1978). “Theses on Feuerbach”, en *The Marx-Engels Reader* (R. C. Tucker, Ed.). New York: W. W. Norton & Company, p. 144. Dice Marx:

The question whether objective truth can be attributed to human thinking is not a question of theory but is a *practical* question. Man must prove the truth, that is, the reality and power, the this-sidedness of his thinking in practice. The dispute over the reality or non-reality of thinking which is isolated from practice is a purely *scholastic* question.

⁴ Wood, E. M. (1998). *The Retreat of Class. A New “True” Socialism*. London: Verso, p. xii.

acumulación flexible bautizado como «neo-liberalismo»,⁵ la alternativa es la recuperación del materialismo histórico, entendido como una respuesta realista y dialéctica frente al antirrealismo y el realismo metafísico que infecta las humanidades y las ciencias sociales hasta nuestros días con los residuos de ese posmodernismo que asumió las tesis centrales de la epistemología, la política y la economía burguesa, o se refugió de manera reactiva en algunas de las muchas hipotéticas «exterioridades» o «alteridades» imaginadas románticamente como alternativas frente a la totalidad moderna capitalista.⁶

Con el fin de aclarar de qué modo la dialéctica y el realismo se conjugan en la presente investigación, en esta sección abordaremos la siguiente cuestión. Habiendo observado que todos los entes existen de manera relativa, es decir, que emergen de manera dependiente (1) en cuanto a su ser productos (en relación con sus causas, condiciones y factores de producción), (2) en cuanto a su ser compuestos (en relación con sus partes o agregados compositivos), (3) en cuanto a funcionalidades (en relación con la praxis social históricamente determinada en la que están insertos de manera holística), y de ello haber concluido (4) que la «relatividad» (el ser *en relación con*) es un signo de la imposibilidad lógico-ontológica de su existencia absoluta, objetiva (en el sentido contemplativo, «escolástico» del término, como diría Marx), nos queda por explicar (5) la persistencia en el tiempo, la unidad, y esencia de los fenómenos en cuestión. Ahora bien, como estas características de los entes (persistencia, unidad, y esencia) pertenecen enteramente a la

⁵ Harvey, D. (1992). *The Condition of Postmodernity. An Enquiry into the Origins of Cultural Change*. Cambridge, MA: Blackwell.

⁶ Lukács, G. (2009). *Historia y conciencia de clase. Estudios de dialéctica marxista* (M. Sacristán, Trad.). Buenos Aires: Ediciones Ryr, p. 288. Dice Lukács, contraponiendo los puntos de vista del proletariado y de la clase burguesa, que, al contrario de esta última, el proletariado no exige «una tabula rasa, un nuevo comienzo sin presupuestos» para comprender la realidad. La razón, nos dice Lukács es que el «objetivo práctico» es la transformación básica de toda la sociedad, y por ello «el pensamiento proletario toma la sociedad burguesa, junto con sus elaboraciones intelectuales, artísticas, etc., como *punto de partida* del método». En última instancia, lo que distingue ambas perspectivas es el tipo de método al que se adhieren, metafísico o dialéctico. Respecto al pensamiento dialéctico uno podría decir, parafraseando a Markus Gabriel, que, debido a que la «totalidad no existe, todo lo demás existe». Aquí, «totalidad» se refiere a la totalidad metafísica, con una exterioridad que le es completamente ajena o (in)diferente. El error de la perspectiva «romántica» de cierta izquierda es creer que necesitamos un «punto de partida» que es exterior a la totalidad para transformar la realidad. En las primeras versiones de la filosofía de la liberación, fruto de la fascinación inicial con la metafísica de E. Levinas, la víctima se concibe como lo otro de la totalidad en términos absolutos. E. Dussel ha corregido esta perspectiva en sus obras más recientes, señalando que la filosofía de Levinas ocupa el lugar negativo de la crítica al orden vigente en su esquema de la ética y la política de la liberación, que debe ser completada con una referencia al momento revolucionario, para el cual la figura paradigmática es W. Benjamin, y un momento constructivo del nuevo orden vigente de las víctimas del sistema previo.

dimensión de la «manifestación» —es decir, de la «apariencia»— nuestro análisis aquí será «figurativo».

Para explicar qué pretendemos aquí con «análisis figurativo» comencemos haciendo una referencia acerca del modo de aparición de la «mercancía» en *El capital*. En su comentario a la obra, David Harvey nos dice que la mercancía pertenece al orden de las apariencias, aunque se presenta de ordinario como una mera exterioridad, y se concibe como «forma elemental» de ese «enorme cúmulo de mercancías» que componen conjuntamente la «riqueza de las sociedades en las que domina el modo de producción capitalista».⁷

De acuerdo con Harvey, la mercancía es el punto de partida, el *a priori* de Marx. El lenguaje que utiliza Harvey para referirse a este *a priori* es significativo. Harvey señala que, al hablarnos de la mercancía, Marx no se refiere a ella como una entidad sustantiva, sino que pone en cuestión su estatuto y la presenta como mera «apariencia». Esto no supone en modo alguno que, por ello, la apariencia-mercancía pierda un átomo de su eficacia funcional. Muy por el contrario, como veremos, su funcionalidad está estrechamente vinculada a su carácter apariencial, a su «ser aparente».⁸

Es justamente la clarificación «científica» de su ser meramente aparente, como entidad fetichizada, en el marco de cierto tipo de relaciones sociales, que en este caso se

⁷ Marx, K. (2021). *El Capital. Crítica de la economía política* (Scarón, P., Ed.). Madrid: Siglo XXI-España, p. 83.

⁸ Harvey, D. (2010). *A Companion to Marx's Capital*. London: Verso, p. 15. Dice Harvey:

The commodity is Marx's *a priori* beginning point. "The wealth of societies in which the capitalist mode of production prevails," he says, 'appears as an 'immense collection of commodities'; the individual commodity appears as its elementary form. Our investigation therefore begins with the analysis of the commodity". But notice something about the language. "Appears" occurs twice in the passage, and, plainly, "appears" is not the same as "is." The choice of this word —and watch out for it, because Marx makes frequent use of it throughout *Capital*— signals that something else is going on beneath the surface appearance. We are immediately invited to think about what this might be. Notice also that Marx is exclusively concerned with capitalist mode of production. He is not concerned with ancient modes of production, socialist modes of production or even hybrid modes of production, but with a capitalist mode of production in a pretty pure form.

Esta última aclaración es importante. Lo que Harvey nos está diciendo es que la apariencia «mercancía» forma parte de una particular configuración histórica que se presenta como el ser mismo de esa «cosa» frente a nosotros, pero que es solo la apariencia que adopta en un contexto muy particular, el que se manifiesta como consecuencia de un modo de producción específico, el del capitalismo. Esto es importante porque en otras formas de producción nos encontraremos también con modos de fetichización, pero que pondrán de manifiesto apariencias acordes con los modos de producción en los cuales se manifiestan. De este modo, podemos distinguir dos niveles, un nivel abstracto de análisis del fenómeno de cosificación, reificación o fetichización, que hace referencia al modo universal en el cual el proceso cognitivo participa en la «producción» de sus objetos de conocimiento, y un nivel concreto, históricamente determinado, en el cual la cosificación, reificación o fetichización adopta un modo de apariencia particular, la que corresponde al modo de producción en el cual se manifiesta.

refieren específicamente al capitalismo, lo que posibilitará eventualmente la liberación del sujeto de la alienación que la apariencia provoca sobre sí como ser social. En breve: la mercancía, tal como se presenta a la consciencia ordinaria es, a un mismo tiempo, el punto de partida, el *a priori*, pero también el objeto de refutación del análisis último del autor de *El capital*. La mercancía existe, funciona, es decir, produce efectos, pero es imposible como realidad última: es un fetiche.

Esto implica, y ello se confirmará a lo largo de toda la investigación de Marx, la existencia de una primera contradicción entre el ser y el aparecer del objeto en cuestión. La apariencia del objeto no es el «ser verdadero». La apariencia es lo que se muestra en la superficie. Si queremos conocer qué es lo que tenemos delante «verdaderamente», tenemos que sumergirnos en su «profundidad», tenemos que hacer «ciencia».

En este caso, sin embargo, la noción de «profundidad» no debe entenderse de manera metafísica, tratando a la «distinción» superficie-profundidad como si sus términos fueran absolutamente «diferentes» (la *distinción* se da entre términos relativos, la *diferencia* entre términos absolutos). Por el contrario, la apariencia reificada (fetichizada) se convierte, para la perspectiva dialéctica (científica) que descubre la relatividad radical de la misma, en la imposibilidad lógico-ontológica que establece la aprehensión ordinaria. Esta negación, y no otra cosa, es la realidad o modo de ser profundo de la apariencia en cuestión.

Ahora bien, habiendo realizado el tránsito del aparecer al ser de la mercancía, constatamos que esta aún persiste en su apariencia ordinaria, aún se manifiesta como unitaria y portadora de una esencia, pese a que el análisis científico previo ha mostrado que no hay nada «natural» en la mercancía, que es un emergente histórico, institucionalmente definido, basado en las dinámicas inherentes del sistema de relaciones sociales del capitalismo para el cual la propiedad privada se ha convertido en absoluta, y la mercancía ha dejado de ser objeto para convertirse en sujeto, ha dejado de ser un fenómeno sensorial, para convertirse en un fenómeno extrasensorial.⁹

⁹ Harvey, D. (2010). *A Companion to Marx's Capital*. London: Verso, p. 39. Dice Harvey:

The analysis proceeds in two steps. First, he identifies how fetishism arises and works as a fundamental and inevitable aspect of political economic life under capitalism. Second, he examines how this fetishism is misleadingly represented in bourgeois thought in general, and classical political economy in particular.

Commodities, [Marx] begins by observing, “abound in metaphysical subtleties and theological niceties”:

El problema es, obviamente, científico, histórico y filosófico. En este sentido, lo primero es reconocer que la cosificación o reificación se manifiesta sobre la base de una experiencia que afecta universalmente a todas las criaturas vivas. Para nosotros, las cosas siempre aparecen «fingiendo» una sustantividad que no poseen. Lo hacen, no como resultado de nuestras teorías filosóficas, sino como respuesta refleja frente a los desafíos biológicos y sociales que enfrentamos. No obstante, es cierto que la teorización filosófica puede, o bien naturalizar la cosificación, o deconstruirla enteramente, como ocurre respectivamente con la economía política liberal clásica, y la crítica a la economía política formulada por Marx.

Ahora bien, aunque el mecanismo «universal» de abstracción que *suscita* la cosificación está en la base de todo nuestro conocimiento explícito, no podemos perder de vista que el fenómeno específico de la cosificación del que aquí estamos hablando se da concretamente en una configuración histórica y con determinaciones históricas precisas. Es decir, por un lado, debemos reconocer que (1) en la base de la cosificación encontramos siempre la respuesta refleja del ser vivo. Por otro lado, que (2) en el caso del ser humano, esta respuesta se da en la historia, que también le es constitutiva, porque el ser humano es, como señala Heidegger, un «ser para la muerte».¹⁰ Pero, además, como señala Lukács, (3) la cosificación está vinculada con el tipo de relaciones sociales de dominación en cada época histórica, y específicamente, (4) con el lugar que ocupa el sujeto social en dicha totalidad histórica.¹¹

The mysterious character of the commodity-form... consist simply in the fact that the commodity reflects the social characteristics of men's own labour as objective characteristics of the products of labour themselves, as the socio-natural properties of these things.

The problem is that "the commodity-form, and the value-relation of the products of labour within which it appears, have absolutely no connection with the physical nature of the commodity and the material... relations arising out of this." Our sensuous experience of the commodity as use-value has nothing to do with its value. Commodities are, therefore, "sensuous things which are at the same time supra-sensible or social." The result is that a "definite social relation between men themselves... assumes here, for them, the fantastic form of a relation between things".

¹⁰ Heidegger, M. (2003). *Ser y tiempo* (E. Rivera, Trad.). Madrid: Editorial Trotta.

¹¹ Lukács, G. (2009). *Historia y conciencia de clase. Estudios de dialéctica marxista* (M. Sacristán, Trad.). Buenos Aires: Ediciones Ryr, pp. 290-2. De acuerdo con Lukács:

Pues para el proletariado es una cuestión de vida o muerte el tomar conciencia de la esencia dialéctica de su existencia, mientras que la burguesía recibe en la vida cotidiana la estructura dialéctica del proceso histórico con las abstractas y cuantificadoras categorías de la reflexión, el progreso indefinido, etc., para luego enfrentarse, en el momento del cambio, con catástrofes sin mediación. Como se ha mostrado, eso se debe a que para la burguesía el sujeto y el objeto del proceso histórico y del ser social aparecen siempre en duplicidad: con la conciencia, el individuo aislado se enfrenta como sujeto conocedor con la necesidad objetiva, gigantesca y solo comprensible en menudas secciones, del acaecer social, mientras que en la realidad la acción y la omisión conscientes del individuo entran en contacto con el aspecto objetivo de un proceso cuyo sujeto (la clase) no

De este modo, después de haber descubierto en nuestro «viaje dialéctico» el carácter contingente de la cosificación en una configuración histórica específica —en nuestro ejemplo, la mercancía en la sociedad donde domina el modo de producción capitalista— ya no podemos seguir tratándola solamente como un *a priori*. La razón es la siguiente. El análisis dialéctico ha develado el ser *en sí* de la mercancía. Al hacerlo, ha hecho desaparecer circunstancialmente la apariencia de la misma en el seno de la compleja red causal de la cual emerge. En ese punto, el investigador adopta el método figurativo, que consiste en perseverar en la mera apariencia, ceñirse a la pretendida unidad y esencia del fenómeno, con el fin de aprehender la inmediatez de su funcionamiento con un propósito práctico.

La praxis transformadora no tiene alternativa. Tiene que adoptar, frente a la inmediatez, una actitud positiva. Tiene que asumir su falsedad epistémica, para luego descubrir e inventar, a partir de esta inmediatez, la nueva realidad a la que aspira. Esto significa que, contra la ingenuidad utópica de las teorías sociales,¹² se opone una actitud realista, se consagra el principio de factibilidad que enuncia la filosofía de la liberación. Enrique Dussel explica este principio de factibilidad del siguiente modo: quien opera críticamente está obligado a liberar a las víctimas de la comunidad en la que participa transformando los momentos que causan negatividad a la víctima. Para ello debe abocarse

puede despertarse a conciencia, porque el proceso mismo es siempre trascendente a la conciencia del sujeto aparente, del individuo.

[En cambio,] el proletariado no admite esta duplicidad de su ser social. El proletariado aparece por de pronto como puro y mero objeto del acaecer social. En todos los momentos de la vida cotidiana en los cuales el trabajador individual cree verse como sujeto de su propia vida, la inmediatez de su existencia le destroza la ilusión.

Dejando a un lado la sublimación de la categoría del proletariado como sujeto privilegiado en la historia que nos propone Lukács, lo que nos interesa subrayar en este punto es el lugar que ocupa la víctima del sistema de explotación y expropiación, en contraposición con el lugar que ocupa quien circunstancialmente lo explota y lo expropia de aquello que es condición de posibilidad de subsistencia y realización de una vida buena. De manera análoga a lo que nos propone Hegel en su análisis de la relación entre el amo y el esclavo en la *Fenomenología del Espíritu*, el sujeto que ocupa el lugar de dominio está ciego a la duplicidad en la que vive. En cambio, su víctima está en contacto directo con la realidad que habita y por ello, si no queda presa de la «falsa conciencia» que le hace creer dueño de su propia vida, toma conciencia de la inmediatez de la explotación y expropiación a la que está sujeto.

¹² Hinkelammert, F., citado por Dussel, E. (1998). *Ética de la liberación en la Edad de la globalización y la exclusión*. Madrid: Editorial Trotta, p. 558. Dice Hinkelammert:

La utopía del comunismo, tal como fue desarrollada en la Unión Soviética; la utopía de la sociedad nietzscheana sin esperanzas, desarrollada por el nazismo; y la utopía neoliberal del mercado total. Todas ellas prometen un mundo mejor más allá de toda factibilidad humana y, por ende, más allá de la *conditio* humana y de la contingencia del mundo. No obstante, ninguna promete la más mínima crítica de lo presente. Por el contrario, prometen la realización otro mundo en nombre de la celebración de las condiciones presentes.

«Son —dice Dussel— utopías que justifican la existencia de las víctimas».

instrumentalmente a la construcción de un nuevo orden factible «de nuevas normas, acciones, microestructuras, instituciones o hasta sistemas completos de eticidad donde dichas víctimas puedan vivir, siendo participantes plenos e iguales».¹³

Esto implica que el proceso dialéctico ha dejado atrás definitivamente la tentación antirrealista, irrumpiendo con su praxis revolucionaria en la realidad que le hurtaba la perspectiva contemplativa al incorporar en su proceso el imperativo del «principio de factibilidad». De este modo, lejos de intentar encontrar un fundamento metafísico en la historia que justifique su praxis, como ocurre con los utopistas ingenuos, la dialéctica de la liberación encuentra en la realidad del sufrimiento de las víctimas del sistema vigente el motor de su praxis transformadora.

En definitiva, eso que denominamos aquí «apariencia», que se muestra al cognoscente-agente en su aprehensión ordinaria, inmediata, no reflexiva del mundo y de sí mismo —este «fenómeno», que aquí se define en contraposición a lo hipotéticamente *nouménico* del mundo y de sí mismo— es el punto de partida, pero también el horizonte último de todo conocimiento. Eso significa en el caso concreto que estamos analizando, que la mercancía (*m1*) es el *a priori* a partir del cual se despliega la dialéctica materialista e histórica, pero también es su punto de llegada (*m2*). Solo que *m1* refiere en su apariencia algo muy diferente a lo que expresa *m2*. En el caso de *m1*, la mercancía adopta la apariencia fetichista de una voluntad autónoma: la cosa se ha convertido en sujeto; en el caso de *m2*, la mercancía se revela como *expresión* de la «acción humana», entendida esta última en el marco, por un lado, de una ontología del ser-en-el-mundo, y por el otro, de una ontología del ser social.

En el primer caso, lo que se opone a las concepciones de la tradición epistemológica moderna, para la cual el sujeto desvinculado se enfrenta a un mundo neutralizado, es la noción del agente encarnado que han defendido autores como Kant, Heidegger o Merleau-Ponty, entre otros. En el segundo caso, lo que se opone a la paradójica concepción de la libertad social que promueve el liberalismo (cuyo logro más extraordinario, nos dice Wood, es haber inventado una fórmula en la que pretende conjugar (1) la liberación del individuo respecto a toda autoridad humana, al tiempo que (2) somete a dicho individuo a la autoridad de las fuerzas sociales impersonales) es una concepción de la libertad social, como la que propone Marx, que preserva el interés liberal

¹³ Dussel, E. (1998). *Ética de la liberación en la Edad de la globalización y la exclusión*. Madrid: Editorial Trotta, p. 559.

por la libertad individual, sin que ello suponga negarle la posibilidad de lograr maestría sobre la historia y los factores sociales, «una concepción de la libertad que removerá, nos dice Wood, a la vida social humana del orden puramente natural». Ahora bien, si esto es así, hemos de clarificar cuál era la posición de Marx respecto a una ciencia social predictivamente exacta.¹⁴

2

La crítica de la economía política de Marx desvela lo que subyace a la aprehensión fetichizada de fenómenos como la mercancía o el dinero en las sociedades capitalistas. Aunque no se explicita en *El capital*, esta crítica está informada por ciertos presupuestos antropológicos. Una manera de exponer estos presupuestos es distinguiendo diversas concepciones de la acción y el comportamiento humano que subyacen a diferentes interpretaciones de su obra. En dependencia del modo en el cual expliquemos la acción o el comportamiento humano, nos decantaremos, o bien (1) por una concepción de la ciencia de la sociedad de tipo «determinista», en la cual, lo que prima es la predictibilidad del comportamiento humano, o bien (2) por una ciencia «humanista», fundada en una antropología que aún profesa fe «en la eficacia de la acción humana intencional».

Frente a esta encrucijada, nos dice Wood, aun si consideramos (correctamente a su entender) que resulta simplista deshacerse de la «ciencia» de Marx para abrazar su hipotético «humanismo», las pruebas de su fe en la acción revolucionaria justifican que dudemos de la pretensión de aquellos que lo interpretan en términos puramente deterministas. Esto nos enfrenta a una paradoja en su obra de la cual, nos dice Wood, el propio Marx fue posiblemente consciente.¹⁵

¹⁴ Wood, E. M. (1972). *Mind and Politics. An Approach to the Meaning of the Liberal and Socialist Individual*. Berkeley: University of California Press, p. 177. Como señala Wood:

It is precisely to the extent that Marx is regarded as a believer in a simplistic science of society and in the precise predictability of human behaviour that he must be regarded a crude determinist. On the other hand, it is far too simple to dismiss altogether Marx's scientific claims, as certain "Marxist humanist" may seem to do. The problem, of course, is to reconcile Marx's social science with his conception of man and his faith in the efficacy of purposeful human action. That faith in action — creative revolutionary action— necessarily implies a doubt about the ultimate possibility of a social science in the narrow sense, insofar as revolutionary action presupposes that man can become the subject of history, that he can transcend the determined, regular order of "nature".

¹⁵ Wood, E. M. (1972). *Mind and Politics. An Approach to the Meaning of the Liberal and Socialist Individual*. Berkeley: University of California Press, p. 177. Dice Wood:

That faith in action —creative revolutionary action— necessarily implies doubt about the ultimate possibility of a social science in the narrow sense, insofar as revolutionary action presupposes that

Con el fin de clarificar este punto, nos volvemos una vez más a la filosofía aristotélica, la cual nos permite distinguir claramente la «acción humana» del «comportamiento humano». Como veremos en la segunda parte de esta investigación con más detalle, aquí las referencias a Aristóteles están plenamente justificadas si, como señala Alasdair MacIntyre, reconocemos que Marx no fue solo, ni principalmente, un heredero de Hegel, sino también, y de manera sustantiva, un discípulo del Estagirita, como demuestran incontables ejemplos, entre otros muchos, la conocida distinción entre los dos usos de la propiedad identificados por Aristóteles en *La política* que están en la base de la teoría del valor que articula Marx en *El capital*.¹⁶

Hemos tratado de manera introductoria esta cuestión en páginas anteriores, cuando nos referimos a la crítica de Charles Taylor al conductismo en *The Explanation of Behaviour*, en donde el pensador canadiense reivindicó la importancia de la explicación teleológica en las ciencias humanas y sociales. Aquí nos centraremos específicamente en la conexión entre la ciencia determinista que promueve el conductismo de autores como B. F. Skinner, y las interpretaciones de Marx que conciben su obra básicamente como un paradigma de la ciencia determinista de la sociedad.¹⁷

Una manera de mostrar lo que aquí está en juego es refiriéndonos al modo en el cual MacIntyre interpreta la tercera de las *Tesis sobre Feuerbach* de Marx.¹⁸ Recordemos que en esta tesis Marx critica la concepción defendida por Feuerbach de los seres humanos como objetos de las fuerzas naturales, en contraposición a los seres humanos como sujetos con capacidad de acción consciente, lo cual conduce, según él, a una forma

man can become the subject of history, that he can transcend the determined regular order of “nature”. Nor was Marx himself unconscious of this paradox. Indeed, it can be said that he deliberately formulated a social science that has this paradox as its very essence. To begin with, while he certainly believed in the possibility of scientifically discovering the laws of all “hitherto existing” societies, his criticism of those societies, particularly of capitalist systems, was in a sense precisely that they made an exact science of history and society all too possible by forcing men to be the passive playthings of historical “laws”.

¹⁶ Aristóteles (1989). *La política* (P. de Azcárate, Trad.). Madrid: Espasa-Calpe

¹⁷ Lutz, C. S. (2012). *Reading Alasdair MacIntyre’s After Virtue*. New York: Continuum, p. 12.

¹⁸ Marx, K. (2015). *Karl Marx. Antología* (P. Scarón, Trad.; H. Tarcus, Selección). Buenos Aires. Siglo Veintiuno Editores, p. 108. Dice Marx:

La teoría materialista de que los hombres son producto de las circunstancias y de la educación, y de que por tanto los hombres modificados son producto de circunstancias distintas y de una educación modificada, olvida que son los hombres, precisamente, quienes hacen que cambien las circunstancias, y que el propio educador necesita ser educado. Conduce, pues, forzosamente, a distinguir en la sociedad dos partes, una de las cuales está elevada por encima de la sociedad [...] La conciencia del cambio de las circunstancias y de la actividad humana solo puede concebirse y entenderse racionalmente como *práctica revolucionaria* [*revolutionäre Praxis*].

de materialismo estéril para la transformación de sus propias circunstancias sociales y políticas.

De acuerdo con MacIntyre, de esta tercera tesis se desprende que las explicaciones mecanicistas de la Ilustración tienen al menos dos implicaciones relevantes para nuestra actual discusión. La primera implicación es que de estas explicaciones mecanicistas se sigue una tesis sobre la predictibilidad del «comportamiento humano». La segunda es que de esta tesis de predictibilidad se sigue la posibilidad de *manipulación* de dicho comportamiento. Estas implicaciones tienen como presupuesto el abandono de la «literatura de la libertad»¹⁹ basada en la comprensión de la acción humana inteligible en términos de fines, por una antropología mecanicista basada en una noción del comportamiento humano determinista.

El giro hacia una antropología reduccionista se explica como parte del tránsito que nos condujo de una visión teleológica del orden moral previo, a la visión mecanicista imperante en la dispensación moderna. Como ya hemos indicado, lo que caracteriza específicamente la distinción entre acción y comportamiento es que, en el caso de la acción, esta solo puede explicarse haciendo referencia a los bienes que son las metas u horizontes de sentido intencionales que la guían, mientras que el comportamiento solo puede explicarse en términos de causas antecedentes. Si, efectivamente, en el corazón de la obra de Marx encontramos esta paradoja que explica la deriva metafísica materialista y determinista que adoptaron algunos de sus seguidores, cuya expresión paradigmática se manifestó en el burocratismo estalinista, es preciso intentar clarificar la intención del autor a la luz de lo expuesto. En vista de este interrogante, volvámonos a la crítica de MacIntyre a Marx.²⁰

¹⁹ Lutz, C. S. (2012). Reading Alasdair MacIntyre's *After Virtue*. New York: Continuum, p. 15.

²⁰ MacIntyre, A. (2009). "Notes from the Moral Wilderness", en Blackledge, P. y Davidson, N. (Eds.). *Alasdair MacIntyre's Engagement with Marxism*. Chicago, Illinois: Haymarket Books, p. 45-68. En las líneas introductorias de este texto en el cual MacIntyre explora la tentación que supuso la crítica moral del estalinismo por parte de la Nueva Izquierda británica, en contraposición al supuesto imperativo de alzar la voz contra sus crímenes, sobre la base de que no existía en la teoría marxista una base moral para rechazar «racionalmente» dichos crímenes. En el marco de este encendido debate en el que participaron de manera prominente, entre otros, el historiador E. P. Thompson, y el filósofo canadiense Charles Taylor, MacIntyre sostuvo que la ausencia de una base racional para criticar al estalinismo exigía la formulación de una ética marxista que fuera capaz de «recuperar absolutos morales» que permitan la crítica al estalinismo que entonces estaba vedada en términos racionales a quienes se tentaban a formularla desde el «desierto moral» en aquel momento.

Véase MacIntyre, A. (2009). "Freedom and Revolution", en Blackledge, P. y Davidson, N. (Eds.). *Alasdair MacIntyre's Engagement with Marxism*. Chicago, Illinois: Haymarket Books, pp. 123-34. Esta «recuperación de absolutos morales» estuvo, en el caso de MacIntyre, siempre vinculada con la comprensión aristotélica de la moral. Si queremos entender en qué sentido la ética aristotélica permite conducirnos a una resolución de esta encrucijada, una vez más, tenemos que volvernos a la dialéctica.

Comencemos advirtiendo, como señalan P. Blackledge y N. Davidson en la introducción de la edición de los «textos marxistas» de MacIntyre, producidos en su mayor parte durante las décadas de 1950 y 1960, que el autor tiene, a partir de la publicación de *After Virtue*, una reputación consolidada entre sus lectores conservadores, quienes han celebrado su crítica más reciente al liberalismo obviando enteramente su pasado marxista, mientras que la mayoría de sus antiguos compañeros de ruta en la izquierda británica lo juzgan como un advenedizo, cuya obra, después de su «conversión» al aristotelismo primero, y al tomismo después, merece desecharse, pese a las indudables aportaciones a la teoría marxista que produjo durante los años de compromiso con la tradición.²¹

Ahora bien, al abordar la crítica marxista de MacIntyre tenemos que tener en cuenta que su relación con la obra de Marx es compleja. Su diagnóstico de la modernidad, especialmente, su veredicto acerca de la «irracionalidad» de la ética contemporánea, que lo ha llevado a concluir en el capítulo final de su obra magna que la disyuntiva en la que nos encontramos en la esfera de la ética y la política actual es entre Aristóteles y Nietzsche,²² este último entendido como la expresión consecuente del liberalismo, resulta incomprensible si no tenemos en cuenta la deuda que tiene MacIntyre con la crítica de Marx al capitalismo.

Desde el punto de vista metafísico, el estalinismo, como el liberalismo, comparten la premisa tácita de que el individuo y la sociedad son entidades independientes, autónomas respecto a su contraparte. En el liberalismo, el polo del individuo está por encima de la sociedad hasta el punto la obliteración de esta última o su consideración como mero epifenómeno. De manera análoga, pero en sentido inverso, el estalinismo hace de la sociedad un absoluto, en detrimento de una individualidad reducida a mero recurso, es decir, una individualidad que puede ser sacrificada para el logro del proyecto socialista soviético. Lo que distingue la concepción aristotélica es que el individuo se concibe de manera constitutiva en sus relaciones sociales y lo colectivo es una sociedad de individuos. En este sentido, dice MacIntyre, el problema de la libertad no es un problema que pueda resolverse oponiendo al individuo a la sociedad. El verdadero problema consiste en «descubrir qué tipo de sociedad queremos, y que tipo de individuos queremos ser».

²¹ Blackledge, P. y Davidson, N. (2009). "Introduction: The Unknown Alasdair MacIntyre", en Alasdair MacIntyre's Engagement with Marxism. Chicago, Illinois: Haymarket Books, p. xxi.

²² Lutz, C. S. (2012). Reading Alasdair MacIntyre's *After Virtue*. New York: Continuum, pp. 102-3. Dice Lutz:

MacIntyre's examination of the ordinary social and political use of moral language shows that the inhabitants of the culture of emotivism typically choose whatever moral principles and moral arguments serve their purposes, often with little awareness or regard for the larger bodies of theory from which those principles and arguments had been derived, and the affirmation of which would be required to justify their use [...] Given the arbitrariness of so much of contemporary moral and political discourse, MacIntyre asserts that there are only two ways to move forward. On the one hand, we can accept the modern denial of teleology, accept that we choose our values, and follow the path of Nietzsche [...] On the other hand, if we look beyond the rules of morality, to consider their purpose as guides to practical reason, we may renew ethics, both secular and theistic, as a study of the demands of rational agency.

Como veremos en la segunda parte, MacIntyre juzga imprescindible la crítica de la economía política de Marx para entender las mutaciones que nos condujeron de un orden moral orientado por la práctica de la virtud, a un orden moral orientado por reglas, fruto del fracaso de justificación moral de la Ilustración que hizo añicos la estructura básica delineada por Aristóteles en su *Ética a Nicómaco* al descartar, en línea de continuidad con los requerimientos de la nueva ciencia, la teleología en la dimensión práctica.

De acuerdo con la ética aristotélica, la estructura de la reflexión moral contiene tres elementos: (1) una concepción del *bien humano*, en función del cual es posible imaginar la naturaleza humana realizada; y (2) una concepción de la naturaleza ignorante del ser humano tal cual es. De ello se extraerían (3) los preceptos de una ética racional orientada teleológicamente a dicha actualización.²³ Sin referencia alguna al *telos*, a los fines o metas que orientan a los individuos y los conducen como agentes a elegir los medios para cumplirlos, la moral se vuelve irracional, y por ello conduce al emotivismo, es decir, a un tipo de moralidad fundada en el voluntarismo, en contraposición a la racionalidad práctica.

No obstante, cabe aclarar, como hace Charles Taylor en su fenomenología moral, que no es la *ausencia* de horizonte de sentido lo que caracteriza a la moral moderna, sino su in-articulación. De acuerdo con estos autores, la estructura delineada por Aristóteles pone de manifiesto un dato ontológico de nuestra eticidad. Por ese motivo, el hecho de que la moral moderna esté centrada en cuestiones del «deber ser» o de la «utilidad», en detrimento de otros ideales morales más «personales», como son las cuestiones relativas a la realización de la «vida buena», es una señal del carácter ilegítimo de los estrechamientos de las éticas modernas que, en su afán de ofrecer fórmulas universalistas que resuelvan los conflictos éticos de la modernidad, acaban ofreciéndonos un modelo abstracto, ahistórico, que echa sus raíces, finalmente, en la concepción individualista de la sociedad humana que define el orden moral de la modernidad.²⁴

²³ MacIntyre, A. (1984). *After Virtue. A Study in Moral Theory*. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, p. 52.

²⁴ Cincunegui, J. M. (2010). «Charles Taylor y la identidad moderna» [Tesis doctoral: Universitat Ramon Llull], p. 158. Dice Cincunegui:

El estrechamiento de la moralidad está asociado, no solo al exclusivo ceñimiento de su contenido a las cuestiones de corrección en nuestra relación con los otros, que desplazan a la oscuridad cuestiones de reconocida importancia, como son aquellas que giran en torno a lo que es bueno ser y aquellas que conciernen a la dignidad y el respeto a uno mismo, sino también al criterio de universalidad al que se somete la legitimación moral [...] Las cuestiones sobre la vida buena, y las cuestiones que giran en torno a la noción de dignidad no conciernen a los agentes exclusivamente

Ahora bien, lo distintivo de la posición de MacIntyre es que esta mutación que supone el advenimiento de la modernidad en términos morales exige una explicación contextual para la cual es imprescindible la crítica de Marx al capitalismo. Como veremos en su momento, no basta para explicar lo que distingue a la ética tomista vigente en el siglo XIII, y la ética formulada por David Hume en el siglo XVIII, un análisis descontextualizado de las respectivas filosofías. Necesitamos entender el tipo de prácticas a las que dichas formulaciones teóricas hacían referencia, y al tipo de problemas específicos en esos contextos prácticos a los que buscaban dar solución. Para ello, sin embargo, debemos referirnos al modo en el cual el nuevo orden de relaciones sociales impuestos por el capitalismo destruyó las bases materiales de las prácticas que eran el objeto de la filosofía moral formulada por Tomás de Aquino.²⁵

Volveremos a esta cuestión en la segunda parte. Ahora, lo que nos interesa subrayar es que, si bien MacIntyre reconoce explícitamente su deuda con Marx en lo que respecta a la crítica del capitalismo y juzga indispensable para su propio proyecto de investigación esta crítica en su intento por explicar las mutaciones de la modernidad, no deja de ser crítico con el aspecto de su filosofía del que hemos hablado más arriba. Para MacIntyre, el proyecto «político» socialista promovido por Marx, por el hecho de echar sus raíces en la ciencia social determinista del siglo XIX, caracterizada por la pretensión de haber descubierto una explicación científica de la historia y el comportamiento humano, resultó en una deriva utopista que condujo a la experiencia estalinista.²⁶ Esto exige

como individuos desvinculados. Estas nociones son incomprensibles si las abstraemos del tejido de significaciones comunitarias.

²⁵ MacIntyre, A. (2016). *Ethics in the Conflicts of Modernity. An Essay on Desire, Practical Reasoning and Narrative*. Cambridge: Cambridge University Press, p. 93.

²⁶ Lutz, C. S. (2012). *Reading Alasdair MacIntyre's After Virtue*. New York: Continuum, pp. 20-1. Lutz sostiene que, «para los marxistas de la nueva izquierda británica a finales de la década de 1950, incluidos Edward P. Thompson y Alasdair MacIntyre», la versión mecanicista del materialismo dialéctico y el materialismo histórico del estalinismo representa una ruptura con el marxismo. Para Marx, el socialismo liberaría a las personas de la falsa conciencia, «renovaría la naturaleza humana, desencadenaría la agencia humana y produciría la hermandad de los seres humanos». El estalinismo, por el contrario, «sometió la agencia humana a las duras demandas del desarrollo de la economía soviética». Esto lo logró por medio del terror. Dice Lutz:

Stalin's political apparatus murdered 20 million people as it seized private property, collectivized Soviet agriculture, centralized political power, and defended Stalin's regime against all rivals and opponents. Between 1932 and 1933, Stalin's government starved 7 million people in the Ukrainian famine or "*Holodomor*." In 1939, Stalin's army invaded Poland and transported 25,000 Polish social, military, ecclesial, and economic leaders to reeducation camps in the Soviet Union. Stalin had them slaughtered in 1940 after they resisted reeducation and refused to work for the revolution. After World War II, Stalin reduced the countries of Eastern Europe to a ring of Soviet stellite states. The political ideology that bears Stalin's name continued after his death. Stalinist leaders suppressed the Hungarian Revolution of 1956 and the Prague Spring of 1968.

indudablemente una explicación. Especialmente si nuestra intención es reivindicar la vigencia de Marx, no solo en lo que respecta a su crítica al capitalismo, sino en el tipo de ciencia social alternativa que puede derivarse de su obra, opuesta al cientificismo determinista que estamos cuestionando en esta sección.

Hemos explicado ya que lo que subyace a estas dos visiones opuestas de las ciencias sociales son diferentes concepciones antropológicas del sentido de la libertad y la comunidad. También hemos caracterizado brevemente las dos posiciones enfrentadas en este debate: (1) la posición aristotélica, fundada en una concepción de la acción humana que se explica en los términos de las elecciones de medios para el logro de fines reconocidos como propios por parte de los agentes libres; y (2) la posición conductista de autores como B. F. Skinner, que explica el comportamiento humano, no por referencia a los fines y los medios, sino en términos de las circunstancias que *determinan* las respuestas de los agentes.

Como señala MacIntyre, el conductismo niega por definición la libertad humana, porque considera el determinismo como una precondition para el ejercicio de cualquier ciencia social. Ahora bien, la razón por la que MacIntyre analiza el conductismo de Skinner en su crítica al marxismo es la siguiente. Para MacIntyre, este conductismo metafísicamente materialista y determinista es análogo a la visión que inspira la política estalinista, la posición política en el «universo marxista» que se define en contraposición a los horizontes éticos del propio Marx, para el cual, por un lado, el imperativo ético que emerge de la crítica al capitalismo es la creación de condiciones para la plena realización de la agencia humana, las cuales, por otro lado, deben lograrse, no por medio de una actividad *manipulativa* por parte de una élite o vanguardia, sino a través de una genuina concientización de las víctimas del sistema.²⁷

Como señala Lutz, esto tiene implicaciones para las teorías sociológicas afines, en primer lugar, porque pese a la sofisticada tecnología estadística sobre la cual se funda el

²⁷ MacIntyre, A. (1968). *Marxism and Christianity*. New York: Schocken Books, p. 91-2, citado por Knight, K. (2007). *Aristotelian Philosophy. Ethics and Politics from Aristotle to MacIntyre*. Cambridge, UK: Polity Press, p. 109. Dice MacIntyre:

Socialism, precisely because it is the overcoming of alienation, must be a self-consciously constructed society in which institutions transparently serve the human purposes of those who construct them. This is why the emancipation of the working class can only be the task of the working class itself; it cannot be accomplished for and on behalf of them by anyone else. Equally, this is why the form of society they will construct in the course of emancipating themselves cannot be prescribed to them by anyone else in advance of their own decision, and hence cannot be predicted.

estudio del comportamiento humano, no hay atisbo de que puedan formularse leyes sustantivas del comportamiento que concedan poder predictivo a dichas teorías; y, por otro lado, por el hecho de que toda teoría determinista parte de una concepción de la sociedad en la que se distingue entre una clase manipuladora y una clase manipulable. El problema, nos dice MacIntyre, es que una teoría de este tipo parte de la premisa de que la clase manipuladora (la de los «educadores», los científicos y los *managers*) no está ella misma sujeta a manipulación, es decir, no está gobernado su comportamiento por el tipo de leyes deterministas a las que está sujeta el resto de la población.²⁸

En este sentido, como nos dice Marx en la tercera de las *Tesis sobre Feuerbach*, lo que se olvida es que, si nos contentamos con una explicación materialista reduccionista de la acción humana formulada en términos de causalidad eficiente, cancelamos toda posibilidad de que se produzca una transformación radical de la sociedad, porque eliminamos de la ecuación la libertad. Perdemos de vista que, si bien tanto el educador como el educando están sujetos a la lógica del comportamiento, ambos pueden convertirse en «agentes libres», revolucionarios.

Como Ellen Meiksins Wood y Charles Taylor, MacIntyre inició su carrera estudiando la agencia humana y la práctica social. Wood abordó el tema intentando dilucidar la clase de individualismos que emergían de la nueva epistemología empirista de Locke y de Kant, de lo cual extrajo importantes consecuencias para las esferas de la ética y la filosofía social, fundamentalmente, en lo que respecta a las diversas concepciones de la libertad y la comunidad que se seguían de la adopción de las perspectivas metafísicas o dialécticas de estos autores.²⁹ De ello, Wood extrajo, a su vez, importantes lecciones antropológicas que informaron su interpretación histórica y política de la obra de Marx. En ellas, la historiadora marxista puso en evidencia, por un lado, la singularidad del tipo de sociedad que emergió con el capitalismo,³⁰ y una consideración sopesada de las oportunidades y límites que produjo para la realización de la agencia humana libre, tal como esta fue entendida por el autor de *El Capital* como horizonte último de sentido del socialismo.³¹

²⁸ Lutz, C. S. (2012). *Reading Alasdair MacIntyre's After Virtue*. New York: Continuum, p. 17.

²⁹ Wood, E. M. (1972). *Mind and Politics. An Approach to the Meaning of the Liberal and Socialist Individual*. Berkeley: California University Press.

³⁰ Wood, E. M. (2016). *The Origin of Capitalism. A Longer View*. London: Verso.

³¹ Wood, E. M. (2016). *Democracy Against Capitalism. Renewing Historical Materialism*. London: Verso.

De igual modo, Taylor estudió la acción humana en su crítica del conductismo en psicología con el propósito de recuperar una antropología filosófica de raíz aristotélica en la cual la especificidad lingüística del ser humano estuviera explícitamente considerada desde su realidad biológica genérica animal.³² Lo distintivo, en su caso, fue el modo en el cual enfatizó en su obra la dimensión intencional, enmarcada en una comprensión teleológica de la acción humana, y el carácter comunitario en el cual echa finalmente sus raíces,³³ oponiéndose de este modo: (1) a las concepciones desvinculadas de la subjetividad de origen cartesiano (la tradición epistemológica de «Descartes a Rorty»), que pasan por alto nuestra condición encarnada, nuestro ser-en-el-mundo, y nuestro-ser-con-los-otros (Heidegger, Wittgenstein, Merleau-Ponty);³⁴ y (2) a las teorías del lenguaje que lo conciben desde una perspectiva exclusivamente instrumentalista (Hobbes, Locke, Condillac), olvidando su primitivo origen expresivo (Herder, Humboldt, Hamann).³⁵

3

Habiendo hecho esta aclaración respecto a la concepción de Marx del tipo de ciencia de la sociedad que pretende formular y las distorsiones a la cual puede estar sujeta, especialmente en el marco de una antropología y una filosofía social de tipo determinista, regresemos a la cuestión del análisis figurativo. Para ello, en esta última sección, como

³² Cincunegui, J. M. (2010). «Charles Taylor y la identidad moderna». [Tesis doctoral: Universitat Ramon Llull], p. 27. Taylor, Ch. (1985). *Human Agency and Language*. Philosophical Papers I. Cambridge, MA: Cambridge University Press, p. 1.

³³ Taylor, Ch. (1964). *The Explanation of Behavior*. London: Routledge & Kegan Paul, pp. 3-4.

³⁴ Dreyfus, H. y Taylor, Ch. (2015). *Retrieving Realism*. Cambridge: Harvard University Press.

³⁵ Taylor, Ch. (2016). *The Language Animal. The Full Shape of the Human Linguistic Capacity*. Cambridge, MA: The Belknap Press of Harvard University Press, pp. 3-4. Dice Taylor:

In what we can call the modern period, from the seventeenth century, there has been a continual debate, with philosophers reacting to and feeding off each other, about the nature of language. I think we can cast light on this debate if we identify two grand types of theory. I will call the first an “enframing” theory. By this I mean that the attempt is made to understand language within the framework of a picture of human life, behavior, purposes, or mental functioning, which is itself described and defined without reference to language. Language is seen as arising in this framework, which can be variously conceived as we shall see, and fulfilling some function within it, but the framework itself precedes, or at least can be characterized independently of, language.

The other type of theory I want to call “constitutive.” As this word suggest, it is the antitype of the enframing sort. It gives a picture of language as making possible new purposes, new levels of behavior, new meanings, and hence as not explicable within a framework picture of human life conceived without language.

ya anunciamos, ilustraremos el tema recurriendo a tres figuras: la membrana celular la máscara y los muros.

Digamos algo antes de comenzar nuestra ejemplificación respecto a lo que entendemos por «figuración». Aquí nos encontramos con una aproximación semejante a la que se adopta en el terreno artístico en el arte figurativo o representacional. Como el mismo término pone de manifiesto, a diferencia de lo que ocurre en el arte abstracto en el que se prescinde de toda figuración y se propone una nueva realidad distinta a la natural, es decir, que puede existir independientemente del mundo real, el figurativismo se caracteriza por la representación de figuras, objetos identificables mediante imágenes reconocibles, en ocasiones con intención de lograr verosimilitud, pero también para distorsionarlas subrayando algunas de sus características, sea para idealizarlas o para caricaturizarlas.

En nuestro esquema, el análisis figurativo es imprescindible como punto de partida, pero también como punto de llegada de todo análisis dialéctico de la realidad. Si hay algo que podemos achacar al posmodernismo respecto a su afrenta «progresista» contra el positivismo es su inoperancia práctica, su renuncia a una genuina praxis transformadora, compensada con su pueril revolución retórica, basada en una escisión absoluta entre ideología y política, en cuya expresión más extrema, acabó convirtiendo al lenguaje o «discurso» en el principio dominante de la vida social, al disociar la ideología y la consciencia de toda base social e histórica.³⁶

Ahora bien, es cierto que esta deriva idealista de la izquierda posmoderna puede explicarse, en parte, acudiendo a la historia, como una respuesta traumática frente al fracaso del comunismo real y el apabullante triunfalismo del proyecto de globalización capitalista. Sin embargo, el «progresismo neoliberal» que emergió de esta derrota es también el resultado de un acuerdo tácito, de una suerte de armisticio, en el cual una parte de la izquierda aceptó los términos de la «política real», aparcó sus reivindicaciones por la justicia social, y convirtió los reclamos por el reconocimiento de la identidad y la diferencia en el único *game in town*.

Lo cierto es que lo que está en juego no es esta o aquella apuesta retórica, entronizada litúrgicamente como el bien sustantivo al que ahora debemos aspirar de manera excluyente respecto a cualquier otro bien en disputa, como ocurrió con la lucha ecologista que parecía «cambiarlo todo», por el mero hecho de enunciar retóricamente

³⁶ Wood, E. M. (1998). *The Retreat from Class. A New «True» Socialism*. London: Verso, p. 5.

los peligros globales a los que nos enfrentamos.³⁷ Lo que está en juego es la realidad misma, que debemos dejar a un lado en la discusión pública para «mejorar» el orden abstracto, reivindicado por sujetos abstractos, que conforman la sociedad abstracta, cuyo dominio dejó de estar en pugna, sencillamente, porque fue «desaparecida» paulatinamente a través de mecanismos de explotación y de expropiación algorítmicamente «personalizados», con el fin de socavar cualquier visión de un destino común por parte de las víctimas.

Todo esto resulta en un argumento sólido por preservar el «arte figurativo» en nuestra estrategia dialéctica. Representar lo que tenemos delante con la mayor fidelidad que nos sea posible es imprescindible como punto de arranque de cualquier análisis dialéctico, necesariamente deconstructivo que, por razones constitutivas relativas a nuestra propia estructura cognitiva, tienden a distorsionar la naturaleza del proceso de clarificación, a «olvidar» u «ocultar» —como diría Heidegger— lo que existe de suyo. Esta es nuestra traducción epistemológica del imperativo de renunciar a la filosofía contemplativa, como diría Marx, a favor de una praxis revolucionaria. Una metáfora posible de esta necesidad metodológica la encontramos en la *Odisea* de Homero, en el canto XII. Hay que atarse al mástil de nuestra nave para eludir el canto de sirenas de la cosificación y la abstracción. El mástil en este caso es la «figuración», la representación de una realidad que es siempre más de lo que podemos representar, pero que es inaccesible teóricamente sin la representación. ¿Qué otra cosa es la confrontación en *El capital* de la figura fetichizada de la *mercancía* y las lacerantes descripciones del capítulo relativo a la *jornada laboral*?³⁸

³⁷ Klein, N. (2014). *This Changes Everything. Capitalism vs. the Climate*. New York: Penguin Books.

³⁸ Marx, K. (2021). *El Capital. Crítica de la economía política*. (P. Scarón, Ed.) Madrid: Siglo XXI-España, p. 297. Dice Marx:

El capitalista ha comprado la fuerza de trabajo por su valor diario. Le pertenece el valor de uso de la misma durante la jornada laboral. Ha obtenido el derecho, pues, de hacer que el obrero trabaje para él durante un día. ¿Pero qué es una jornada laboral? En todo caso, menos de un día natural de vida. ¿Y cuánto menos? El capitalista tiene su opinión sobre esa *última thule, el límite necesario de la jornada laboral*. Como capitalista, no es más que capital personificado. Su alma es el impulso de valorizarse, de crear plusvalor, de absorber, con su parte constante, los medios de producción, la mayor masa posible de plustrabajo. El capital es trabajo muerto que solo se reanima, a la manera de un vampiro, al chupar el trabajo vivo, y que vive tanto más cuando más trabajo vivo chupa. El tiempo durante el cual trabaja el obrero es el tiempo durante el cual el capitalista consume la fuerza de trabajo que ha adquirido. Si el obrero consume para sí mismo el tiempo a su disposición, roba al capitalista.

Harvey, D. (2010). *A Companion to Marx's Capital*. London: Verso, p. 136. Como señala David Harvey, en este punto Marx nos ofrece una suerte discusión imaginaria entre un capitalista y un trabajador. No se

La membrana celular

Comencemos con la primera figura, la membrana celular, tal como esta es descrita en la teoría de la autopoiesis de Maturana y Varela, para la cual, como ya hemos visto, la clave explicativa la encontramos en la intersección entre biología y cognición, en la que se constata que la vida y el conocimiento se constituyen mutuamente: «no hay vida sin conocimiento —dice Hans Jonas— ni hay conocimiento sin vida», y esto, incluso, en las expresiones más rudimentarias de la vida: los organismos unicelulares.

Hemos introducido la teoría de la autopoiesis en secciones previas, señalando algunas de sus limitaciones en su versión original, especialmente, aquellas derivadas de los presupuestos conductistas heredados de la cibernética, que condujeron a los autores inicialmente a equiparar los sistemas autónomos vivos con las máquinas.³⁹ Por otro lado, señalamos algunos de los desarrollos posteriores de la teoría de la autopoiesis que apuntan precisamente a la recuperación de la teleología, de la intencionalidad intrínseca, como elemento fundamental para la explicación de los organismos vivos, rompiendo de este modo con el conductismo y, con ello, haciendo confluir la investigación biológica con la fenomenología de autores como Maurice Merleau-Ponty y Martin Heidegger, primero, E. Husserl y H. Jonas, posteriormente, siendo la filosofía de la vida de este último, crucial para la reformulación de la teoría de la autopoiesis en clave enactivista.⁴⁰

En esta sección nos centraremos en algunas de las implicaciones de la teoría de la autopoiesis que servirán para nuestro propósito inmediato. En especial, intentaremos clarificar las nociones de libertad, identidad, creación de sentido y autotranscendencia del organismo, todo ello en el marco de la premisa de la profunda continuidad entre vida y mente formulada por estos autores. Baste señalar en este punto que, desde la perspectiva enactivista, «la mente humana emerge de procesos autoorganizados que interconectan el cerebro, el cuerpo y el entorno en múltiples niveles»,⁴¹ oponiéndose de este modo a la

trata de personas reales, sino de personajes, de roles, identidades que define el sistema de relaciones sociales de la sociedad capitalista.

³⁹ Maturana, H. y Varela, F. J. (1994). *De máquinas y seres vivos. Autopoiesis: la organización de lo vivo*. Buenos Aires: Editorial Lumen.

⁴⁰ Jonas, H. (2000). *El principio de la vida. Hacia una biología filosófica* (J. Mardomingo, Trad.). Madrid: Editorial Trotta.

⁴¹ Thompson, E. (2007). *Mind in Life. Biology, Phenomenology, and the Sciences of Mind*. Cambridge, Mass.: The Belknap Press of Harvard University Press, p. 37

metafísica dualista cartesiana «mente-cuerpo» y sus derivaciones (que en nuestra época siguen vigentes en las neurociencias y las ciencias cognitivas).

Subrayemos, a continuación, las dos ideas claves en la formulación previa: la idea de *sistemas autónomos*, y la idea de *procesos emergentes*. Comencemos con los sistemas autónomos. En este caso, nos referimos a un sistema que se determina a sí mismo, en contraposición a los sistemas heterónomos, que son determinados desde el exterior. Ejemplos enumerados por Thompson de un sistema autónomo son: la célula viva, el animal multicelular, una colonia de hormigas, o un ser humano. En todos estos casos, nos dice Thompson, se trata de unidades que se comportan de manera coherente y autodeterminada en su interacción con el entorno. El ejemplo de Thompson de un sistema heterónimo es un cajero automático. Este está determinado y controlado desde el exterior.

Cada uno de estos tipos de sistemas está gobernado por un «paradigma» particular. En el caso del sistema heterónimo, el paradigma es *input-processing-output* y las desviaciones que se producen en el proceso se juzgan como «errores del sistema». En cambio, en el modelo del sistema autónomo, que, según Thompson, es la «conversación», los resultados insatisfactorios se entienden como interrupciones en la comprensión.⁴² Esto se explica cuando pensamos que, a diferencia de los sistemas heterónomos (gobernados por otros), los sistemas autónomos (gobernados por sí mismos) determinan el «dominio cognitivo en el que operan».⁴³

El caso paradigmático de este tipo de organización en la biología es la célula viva que, por un lado, señala Thompson, es bien conocida empíricamente, y es el núcleo «biológico» de la vida en la Tierra.⁴⁴ Sin embargo, es preciso recordar que el sistema autopoietico que es la célula, como ya hemos visto, no es el único sistema autónomo posible. Mientras que en el caso de la célula los procesos constituyentes son químicos, produciendo su metabolismo la membrana circundante, y determinando con ello su propia

⁴² Thompson, E. (2007). *Mind in Life. Biology, Phenomenology, and the Sciences of Mind*. Cambridge, Mass.: The Belknap Press of Harvard University Press, p. 38.

⁴³ Thompson, E. (2007). *Mind in Life. Biology, Phenomenology, and the Sciences of Mind*. Cambridge, Mass.: The Belknap Press of Harvard University Press, p. 43.

⁴⁴ Thompson, E. (2007). *Mind in Life. Biology, Phenomenology, and the Sciences of Mind*. Cambridge, Mass.: The Belknap Press of Harvard University Press, p. 91. Dice Thompson:

In life every beginning is unique, but none is isolated and self-contained. We start out as single cells, formed from the union of two parent cells, an egg and a sperm. Our parent cells, too, are offspring, produced in the bodies of our mothers and fathers, who owe their origins to still earlier couplings of egg and sperm. Every beginning has a beginning before it and another one before that, leading back through the receding biological past to its time and place of origin, the beginning of life on Earth.

unidad en el dominio bioquímico y la interacción del organismo con su entorno, otros sistemas pueden también ser autónomos sin contar con este tipo de membrana material, como ocurre, por ejemplo, con una colonia de insectos, cuya frontera es social y territorial, en vez de material.⁴⁵

Desde la perspectiva epistemológica, es posible establecer una distinción análoga. Desde el punto de vista del observador, lo que caracteriza a cualquier sistema es el hecho de que la identidad del mismo se establece a través de una diferenciación entre el propio sistema y el entorno. En el caso del sistema heterónimo, sin embargo, esta diferenciación la realiza un cognoscente-agente exterior al sistema. En cambio, en el caso del ser vivo, la operación de diferenciación la realiza el propio sistema de manera autónoma en su proceso de autoproducción.

En el caso de la célula, estamos hablando de una autonomía básica. Como señala Thompson, «la célula viva destaca en relación con el trasfondo químico del cual emerge como una red cerrada de procesos autoproducidos que activamente regulan su encuentro con el entorno».⁴⁶ Hay aquí dos elementos que debemos tener en cuenta. Por un lado, el hecho genérico de que toda entidad se define como una unidad recortada de su trasfondo. Por el otro lado, el hecho específico de que este fenómeno concreto supone un reconocimiento del sí de la célula, de su *mismidad* en relación con su otredad. Esta *mismidad* implica por nuestra parte el reconocimiento de que no estamos hablando de una mera agregación material que persiste durante cierto tiempo, sino de una unidad que se autosustenta, que se produce y se mantiene a sí misma en su identidad. Esto no significa en modo alguno, no obstante, que el «autoaislamiento» de la célula respecto al resto de la realidad en el proceso de constitución de su identidad deba interpretarse en términos de «independencia metafísica».

⁴⁵ Maturana, H. R. y Varela, F. J. (1992). *The Tree of Knowledge. The Biological Roots of Human Understanding* (R. Paolucci, Trad.). Boulder: Shambala Publications, p. 51. Dicen los autores:

The emergence of autopoietic unities on the face of the Earth is a landmark in the history of our solar system [...] The formation of a unity always determines a number of phenomena associated with the features that define it; we may thus say that each class of unities specifies a particular phenomenology. Thus, autopoietic unities specify biological phenomenology as the phenomenology proper of those unities with features distinct from physical phenomenology. This is not because autopoietic unities go against any aspect of physical phenomenology—since their molecular components must fulfill all physical laws—but because the phenomena they generate in functioning as autopoietic unities depend on their organization and the way this organization comes about, and not on the physical nature of their components (which only determine their space of existence).

⁴⁶ Thompson, E. (2007). *Mind in Life. Biology, Phenomenology, and the Sciences of Mind*. Cambridge, Mass.: The Belknap Press of Harvard University Press, p. 149.

Thompson cita en este punto extensamente a Hans Jonas, quien resuelve de manera dialéctica la relación entre la célula viva y su entorno, preservando (1) la identidad de los dos polos de la ecuación, (2) sin que ello suponga quedar cautivos en la aparente independencia metafísica del *sí* y de *lo otro*. En este caso, nos dice Jonas, ni el autoaislamiento de la célula implica independencia respecto al exterior, ni la identidad interna de la misma se da de suyo. Por un lado, el organismo *está* en el mundo y es parte del mundo. Por el otro lado, su identidad debe ser *enactivamente* realizada en su proceso vital, en su asimilación y acomodación respecto al mundo. De este modo, la relación entre organismo y entorno se define dialécticamente. Es decir, en ella «los términos de la relación evolucionan como resultado de su interdependencia mutua y, por ello, acaban constituyendo una nueva unidad».⁴⁷

No obstante, esta relación dialéctica entre el organismo y el entorno es solo una de las dimensiones que tenemos que tener en cuenta cuando hablamos de manera «figurativa» de la célula. En esta figura específica, el límite que establece la membrana celular tiene un carácter anfibia. Por un lado, forma parte de la célula y, por ello, es el elemento constitutivo de la interioridad donde se produce el proceso de autoproducción que constituye al organismo, aislándolo de lo que le circunda, sin que ello suponga, como ya hemos indicado, que la célula exista de manera independiente. La célula necesita para sobrevivir nutrirse con lo que encuentra en su entorno, y necesita excretar los residuos que produce en su proceso de autoproducción. Esta es la otra cara de la membrana celular: está vuelta hacia fuera, es lo exterior de la célula, lo que le permite negociar los tránsitos que posibilitan su sobrevivencia.

Como hemos dicho, esta figura solo es una instancia del proceso dialéctico. Si nos quedamos con esta única instancia, volvemos a quedar cautivos en una perspectiva metafísica. Porque, si bien es cierto que en cada momento «abstracto» del flujo temporal existe una coincidencia «puntual» perfecta entre la forma constituyente de la célula y su materia constituida, esta materialidad está siempre mutando, modificándose momento a momento, hasta el punto en que, si adoptamos una perspectiva más sutil, el propio cambio parece difícil de establecer, porque no existe instancia alguna de permanencia. Lo único que tenemos es cambio sin más, flujo.

⁴⁷ Thompson, E. (2007). *Mind in Life. Biology, Phenomenology, and the Sciences of Mind*. Cambridge, Mass.: The Belknap Press of Harvard University Press, p. 150.

De esto se sigue que la figura de la célula como una totalidad con su exterioridad circundante es relativa a un tipo de aprehensión específica, la que tiene el observador en el modo «contemplativo» de la presencia, para la cual el objeto es el ser de la entidad en cuestión, su identidad. Ahora bien, cuando adoptamos la perspectiva de la temporalidad, constatamos que la conjugación forma y materia tiene un carácter *antinómico*. Por un lado, la forma al persistir en el tiempo establece la identidad del fenómeno como perdurable. Por otro lado, la materia que muta incesantemente, es la base en la cual la forma imprime dicha identidad. La membrana celular, como frontera anfibia y porosa de la célula, pese a no ser permanente (su materialidad está siempre mutando) persiste formalmente como garantía de la unidad en el tiempo del organismo. Cuando la membrana se disuelve, la célula muere. Esta es, por lo tanto, la segunda figura a la que tenemos que prestar atención: la que se articula en términos de materia y forma.⁴⁸

En la tercera figura, incorporamos la dimensión teleológica. La célula es como una isla en un océano de materia y energía. De este océano emerge, como unidad autoprodutiva, con su entorno circundante de materia y energía. De este modo, el metabolismo establece la identidad de la célula al demarcar sus límites en relación con su exterioridad recién definida. Sin embargo, esta identidad no es exclusivamente material. Es también normativa, en tanto y en cuanto la célula, para garantizar su propia continuidad como organismo, está abocada a determinar en su relación con su entorno lo que es bueno, malo o neutral para perseverar en su vida. Es decir, la identidad metabólica es teleológica. El «propósito natural» del organismo es continuar siendo, afirmándose y reafirmando a sí mismo ante la inminencia de su no-ser.⁴⁹

Como ya hemos visto, esta dimensión teleológica solo es comprensiblemente incorporada en este esquema cuando se la concibe en términos dialécticos. Es decir, cuando el «propósito» del organismo no se entiende como extrínseco o heterónimo, como un antecedente respecto al fin hacia el cual está orientado, sino como una expresión del

⁴⁸ Thompson, E. (2007). *Mind in Life. Biology, Phenomenology, and the Sciences of Mind*. Cambridge, Mass.: The Belknap Press of Harvard University Press, p. 152. Dice Thompson:

Every organism enacts a lifeline and thus is marked by a kind of freedom in relation to the materiality of the world. An organism's identity is not bound to its material constitution, for this constitution is constantly renewed; its identity is accomplished dynamically at a formal level. Yet with this freedom comes a correlative necessity: the organism has to change; stasis is impossible. The organism must eat and excrete; otherwise, it dies. Without incessant metabolic exchange with the world there can be no emancipation of dynamic selfhood from mere material persistence.

⁴⁹ Thompson, E. (2007). *Mind in Life. Biology, Phenomenology, and the Sciences of Mind*. Cambridge, Mass.: The Belknap Press of Harvard University Press, p. 153.

«doble propósito» del organismo: (1) la afirmación de una identidad en relación con lo otro que es su entorno circundante, y (2) la creación de sentido en términos dialécticos: la determinación de valores en el mundo circundante que le permite a dicho organismo persistir en su existencia. Esto significa que el «emparejamiento estructural» entre el organismo y el entorno siempre supone, nos dice Thompson, un *surplus* de sentido. Si lo observamos desde una perspectiva desvinculada, este emparejamiento estructural puede y suele interpretarse en términos exclusivamente físico-químicos, pero cuando la perspectiva que adoptamos es biológica, constatamos que no podemos desvincular lo «estrechamente» biológico de la cognición. En esta filosofía de la vida, el organismo evalúa lo que se encuentra para afirmar su identidad como ser perdurable en el tiempo.⁵⁰

En este sentido, Jonas define la condición viviente en términos de una «libertad necesitada». Esto se explica del siguiente modo. (1) La libertad se refiere al relativo autoaislamiento que supone la autopoiesis, el cierre operacional que, en el caso de la célula, pone de manifiesto su membrana, estableciendo una frontera entre la organización y el entorno, instituyendo de este modo la unidad del sistema. (2) El carácter necesitado se refiere a la apertura, también constitutiva, que es un signo de la dependencia insuperable del organismo respecto a lo otro. Esta apertura impulsa al organismo hacia adelante (en el tiempo) y hacia fuera (en el espacio). En breve: libertad necesitada (LN) es igual a cierre operacional (co) más apertura (ap), que es igual, a su vez, a autopoiesis (A) más «creación de sentido» (CS), es decir, trascendencia (T).⁵¹

$$(LN) = (co + ap) = (A + CS) = (T)$$

Concluamos esta sección refiriéndonos, brevemente, a la tesis central que informa el proyecto de investigación interdisciplinar de estos autores, la profunda continuidad entre vida y mente. De acuerdo con Thompson, el elemento a destacar en la filosofía de

⁵⁰ Thompson, E. (2007). *Mind in Life. Biology, Phenomenology, and the Sciences of Mind*. Cambridge, Mass.: The Belknap Press of Harvard University Press, p. 154.

⁵¹ Thompson, E. (2007). *Mind in Life. Biology, Phenomenology, and the Sciences of Mind*. Cambridge, Mass.: The Belknap Press of Harvard University Press, p. 156. Dice Thompson:

Metabolism propels life outward and forward, beyond its present condition in space and time. Life must be oriented in this way because its primary condition is one of concern and want, a condition that in animal life manifests itself as appetite or desire. Concern, want, need, appetite, desire – these are essentially affective and protentional or forward-looking. The organism opens outward into space because its metabolism propels it forward in time, and this forward trajectory is fueled by want, concern, and need.

la vida de Hans Jonas es el modo en el cual, desde una perspectiva fenomenológica, argumenta que «ciertas estructuras existenciales de la vida humana» no son otra cosa que «una versión enriquecida de aquellos constitutivos de toda forma de vida».⁵² Esto no significa, sin embargo, que estemos obligados a reconocer algún tipo de consciencia a los organismos más rudimentarios, y menos aún al organismo unicelular. El reconocimiento de la dimensión teleológica en el caso de la célula no implica en modo alguno que le reconozcamos subjetividad o agencia intencional, teniendo en cuenta el hecho de que, para este tipo de consciencia, se requiere un sistema nervioso que permita «la elaboración reflexiva y la interpretación de los fenómenos de la vida».⁵³

De este modo, cuando hablamos de subjetividad, conciencia, autoconsciencia, creación de sentido, libertad o trascendencia en el caso de los organismos multicelulares superiores, nos estamos refiriendo a un caso teleológico especial: la intencionalidad de los animales humanos y no humanos superiores. Aunque la intencionalidad de estos organismos no es equiparable al tipo de dinamismo intrínseco que caracteriza a los organismos más rudimentarios, a la célula viva individualmente, sí existen rasgos biológicos estructurales en dichos organismos que es imprescindible que podamos explicar en nuestra antropología filosófica y nuestra filosofía social.⁵⁴

⁵² Thompson, E. (2007). *Mind in Life. Biology, Phenomenology, and the Sciences of Mind*. Cambridge, Mass.: The Belknap Press of Harvard University Press, p. 157.

⁵³ Thompson, E. (2007). *Mind in Life. Biology, Phenomenology, and the Sciences of Mind*. Cambridge, Mass.: The Belknap Press of Harvard University Press, p. 162.

⁵⁴ Cincunegui, J. M. (2010). «Charles Taylor y la identidad moderna» [Tesis doctoral: Universitat Ramon Llull], p. 320. Dice Cincunegui:

Nuestra tesis preliminar nos inclina a creer que algo como una identidad lingüística solo puede ocurrir sobre la base de una aprehensión prelingüística del yo. Eso nos lleva a concluir que hablar de agencia instrumental, sin dar cuenta de algo como el sí mismo del animal, al menos de una proto-identidad, resulta desconcertante [...] Por otro lado, si hemos de creer que la inserción en la dimensión semántica y moral es el resultado de la interrelación del sujeto con los otros significativos que ofrecen un mundo de significaciones a los que el infante debe gradualmente incorporarse, no vemos de qué modo podemos dar cuenta de ese paso si no es reconociendo una dimensión moral primitiva en los infantes, y algo análogo en los animales no humanos que, por cierto, son capaces de comprender el premio y el castigo, ser disciplinados y actuar ofreciendo su lealtad a aquellos que son capaces de conceder o proteger los bienes a los que naturalmente están inclinados [...] Todo esto nos lleva a creer que en última instancia es posible ofrecer una descripción de lo viviente sentiente en términos de identidades naturales o proto-identidades, y un modo de comprensión de la moralidad que no permanezca de modo excluyente en el horizonte humano, sino que dé cuenta de las características inherentes de la efectividad, la teleología y el bien natural en el ámbito de la experiencia sentiente en general, lo cual implica, de algún modo, que aún permanece oscuro para nosotros, la restitución de una metafísica de la existencia arraigada en la biología, y una filosofía práctica que tome en consideración los legítimos reclamos de la naturaleza sentiente.

La máscara

En línea de continuidad con lo expuesto en el apartado anterior, aquí nos referiremos a la relación entre verdad y realidad. Para ello, introduciremos algunas ideas claves del realismo especulativo formuladas por el pensador estadounidense Graham Harman, quien propone una «ontología orientada a objetos», es decir, una ontología plana, que no distingue entre personas y cosas. Específicamente, nos referiremos a su filosofía de la percepción, a su estética, donde encontraremos nuevos recursos para pensar la cuestión que nos incumbe en esta sección: el límite.⁵⁵

Ahora bien, antes de embarcarnos en la estética de Harman, con el fin de establecer de manera clara la continuidad con lo dicho hasta el momento, nos referiremos, brevemente, al problema de lo real en el marco de la teoría de la autopoiesis. Porque, como veremos en la segunda parte cuando presentemos algunos de los desafíos de los nuevos realistas a la tradición epistemológica moderna, especialmente a la crítica kantiana y sus derivaciones fenomenológicas posteriores, existen fundados motivos para sospechar que algunas de las implicaciones de la teoría de la autopoiesis y la perspectiva enactivista pueden ser objeto de cuestionamientos semejantes a los expuestos por autores como Maurizio Ferraris, Markus Gabriel, Quentin Meillassoux o el mismo Graham Harman,⁵⁶ quienes, cada uno a su manera, critican las formas sutiles y no tan sutiles de idealismo a las que son proclives, tanto la filosofía crítica, su herencia fenomenológica y sus derivaciones constructivistas en las ciencias sociales.

El tema que nos interesa en este punto son algunas de las posibles implicaciones epistemológicas que se siguen de las caracterizaciones de la vida formuladas por Maturana y Varela. El primero, nos dice Thompson, entiende la vida como un «proceso

⁵⁵ Una versión previa de este apartado puede encontrarse en Cincunegui, J. M. (2022). «Después de Kant, ¿la posverdad? La ancestralidad y la metáfora en Quentin Meillassoux y Graham Harman». *Análisis. Revista de investigación filosófica*, vol. 9, n.º 1: pp. 51-75.

⁵⁶ Véanse, Ferraris, M. (2014). *Manifiesto of the New Realism*. (D. Sarah, Trad.) New York: State University of New York; Ferraris, M. (2016). *New Realism: A Short Introduction*. *Speculations* (VI), pp. 141-164; Gabriel, M. (2015). *Why the World Does Not Exist*. (G. S. Moss, Trad.) Cambridge, UK: Polity Press; Gabriel, M. (2017). *I am Not a Brain*. *Philosophy of Mind for the 21st Century*. (C. Turner, Trad.) Cambridge, UK: Polity Press; Gabriel, M. (2015). *Fields of Sense. A New Realist Ontology*. Edinburgh: Edinburgh University Press; Harman, G. (2017). *Object Oriented Ontology: A New Theory of Everything*. London: Penguin Random House; Harman, G. (2015). *Hacia el realismo especulativo*. Ensayos y conferencias (C. Iglesias, Trad.). Buenos Aires: Caja negra; Meillassoux, Q. (2006). *Après la finitude: Essai sur la nécessité de la contingence*. Paris: Éditions Du Seuil.

de cognición». El segundo, como «creación de sentido». Ahora bien, ¿a qué se refieren estos autores con «cognición» y «creación de sentido» en el caso de una bacteria?

Thompson acude al ejemplo de la bacteria móvil que nada hacia un gradiente de azúcar. La célula da tumbos hasta dar con una orientación en la que se incrementa su exposición al gradiente, y hacia allí se dirige para nutrirse. Esto ocurre, nos dice Thompson, porque la bacteria es capaz de sentir químicamente la concentración de azúcar en su entorno a través de los receptores moleculares en su membrana. Eso hace que se mueva hacia la misma rotando su flagela como propulsor. Este tipo de bacterias son, por tanto, autopoiéticas, y están encarnadas en un «bucle dinámico sensoriomotor» que hace que se muevan de un cierto modo en función de lo que sienten, al tiempo que sienten en relación con el modo en el cual se mueven.⁵⁷

No obstante, recordemos que de acuerdo con la fenomenología de Maurice Merleau-Ponty sobre la cual se funda la perspectiva enactivista, el sentido para un organismo está relacionado con la «norma del mantenimiento de la integridad del organismo», lo que Merleau-Ponty denomina «la ley interna del organismo», es decir, su autonomía. Lo cual está en consonancia con nuestra distinción anterior entre sistemas autónomos y heterónomos. En el caso del sistema autónomo, tanto el organismo como el entorno «participan en la misma estructura, bajo el modelo de una “conversación”, de un “diálogo” en el cual se constituye sentido», en contraposición a un proceso de información del tipo entrada-salida (*input-output*). Eso significa, nos dice Thompson, que «el comportamiento no está en el sistema nervioso o en el cuerpo», de manera análoga al modo en el cual una conversación no está en uno u otro de los participantes, sino en la relación que se establece entre ellos.⁵⁸

Ahora bien, aquí llamamos «problema de lo real» al hiato entre (1) la mera aprehensión desvinculada que concibe la solución sacarosa hacia la cual se orienta la

⁵⁷ Thompson, E. (2007). *Mind in Life. Biology, Phenomenology, and the Sciences of Mind*. Cambridge, Mass.: The Belknap Press of Harvard University Press, p. 157.

⁵⁸ Thompson, E. (2007). *Mind in Life. Biology, Phenomenology, and the Sciences of Mind*. Cambridge, Mass.: The Belknap Press of Harvard University Press, pp. 70-71. Dice Thompson:

This figure attempts to depict how organizational-operational closure generates a circular and dialectical relation between an autonomous system and its correlative domain of interactions or milieu. On the one hand, operational closure is the mechanism (principle of pattern formation) for an emergent identity or “self”. On the other hand, the realization of a “self” through closure is simultaneously also the specification of a correlative environment, a domain of interactions or milieu. This milieu constituted through closure is intrinsically meaningful for the “self” that is also so constituted. Meaning is intrinsic to the coupling of organism and milieu, and thus surmounts their mutual exteriority.

bacteria exclusivamente en términos físico-químicos, y (2) el «surplus de sentido» que emerge en la relación entre la solución sacarosa y el metabolismo de la bacteria, que convierte las moléculas en significación o valor como nutrientes. En este sentido, nos dice Thompson, la noción de la «vida como creación de sentido» formulada por Varela se refiere al modo en el cual (i) el organismo autónomo *emparejado* con (ii) su entorno circundante, «da a luz» al (iii) valor nutriente para su propio metabolismo, el cual a su vez (iv) transforma el entorno circundante.⁵⁹

Planteado el problema en términos biocognitivos, pasemos ahora al modo en el cual Graham Harman trata la cuestión. Para ello necesitamos cambiar radicalmente de registro. Aquí el problema de lo real se aborda en un «campo de sentido» diferente.⁶⁰ Si en el caso de la figura analizada en las líneas precedentes la reflexión giraba en torno a la cognición en el «campo de la biología», la reflexión estética y epistemológica de Harman está vinculada con el «campo de la política». De modo que, una vez más, ciñéndonos al consejo hermenéutico de Wood, reiterado insistentemente a lo largo de toda esta primera parte, volvamos a contrastar campos de sentido con el fin de identificar problemas homólogos y probar en ellos nuestra hipótesis básica: la necesidad de adoptar una perspectiva que sea, a un mismo tiempo dialéctica y realista, sobre el trasfondo de un horizonte de sentido ético-político definido negativamente como lo opuesto de la alienación, y positivamente como liberación individual y colectiva.

Comencemos, por lo tanto, con un diagnóstico del presente enfocado específicamente en el problema de la verdad. Como nos recuerda Graham Harman vivimos en una época que ha sido bautizada como «de la posverdad». Una época en la cual los hechos objetivos, lo fáctico, la realidad pura y dura, tienen una influencia mermada sobre los imaginarios sociales y el estado de opinión pública.⁶¹ En contraposición, lo que moviliza y define la agenda social y política son las emociones y las creencias personales, que en esta época también denominada «de la vigilancia»,⁶²

⁵⁹ Thompson, E. (2007). *Mind in Life. Biology, Phenomenology, and the Sciences of Mind*. Cambridge, Mass.: The Belknap Press of Harvard University Press, p. 158.

⁶⁰ Sobre la noción de «esferas de sentido», véase el Capítulo 8 de la segunda parte en la presente investigación; también Gabriel, M. (2015). *Why the World Does Not Exist* (G. S. Moss, Trad.). Cambridge, UK: Polity Press; Gabriel, M. (2015). *Fields of Sense. A New Realist Ontology*. Edinburgh: Edinburgh University Press.

⁶¹ Harman, G. (2017). *Object Oriented Ontology: A New Theory of Everything*. London: Penguin Random House, p. 3.

⁶² Zuboff, Sh. (2019). *The Age of Surveillance Capitalism. The Fight for a Human Future at the New Frontier of Power*. New York: Hachette Book Group.

están sujetas crecientemente a operaciones de manipulación debido a la hiperconectividad y la concentración del poder que facilitan las tecnologías digitales.⁶³

El fenómeno no es nuevo, aunque es cierto que la exacerbación en la fabricación de hechos distorsionados o ficticios con el propósito de crear o influenciar a la opinión pública para gobernar los comportamientos de las poblaciones mediante la utilización de las tecnologías de la información y el manejo de datos, haya convertido en evidente el peligro que suponen este tipo de fenómenos para la democracia. En cualquier caso, el término «posverdad», que alcanzó relevancia global durante la campaña electoral que condujo a la presidencia de los Estados Unidos a Donald Trump en 2016, no es más que una vuelta de tuerca de la propaganda y la «fabricación del consenso».⁶⁴

Es cierto que las condiciones materiales han potenciado una propaganda sistemática, omnipresente en la vida de los individuos y personalizada en su formato, transmitida a través de mensajes y símbolos que inculcan valores, creencias y códigos. También es cierto que el objetivo en la actual dispensación del capitalismo neoliberal es diferente en su *especificidad* al que imperaba cuando el poder estatal «administraba» la economía. Actualmente, debido al desacoplamiento de los Estados y las grandes corporaciones, estas últimas imponen sus prerrogativas desde fuera del sistema político, o más bien, a través de un sistema político cooptado por el mercado a través de coerciones que facilita el entramado jurídico-institucional de la globalización.

La politóloga Wendy Brown señala que la «soberanía menguante de los Estados» —si la comparamos con el modo en el cual dicha soberanía se concebía tradicionalmente— tiene como contracara la formación de una «cuasisoberanía» o «pseudosoberanía» proyectada sobre el mercado financiero global,⁶⁵ el cual, debido a su «extraterritorialidad», es ajeno a los poderes «terrestres» de los Estados soberanos. Esto

⁶³ Sadin, É. (2018). *La siliconización del mundo. La irresistible expansión del liberalismo digital*. Buenos Aires: Caja Negra.

⁶⁴ Chomsky, N. y Herman, E. S. (1990). *Los guardianes de la libertad. Propaganda, desinformación y consenso en los medios de comunicación de masas* (C. Castells, Trad.). Barcelona: Crítica, 21. Dicen los autores:

Los medios de comunicación de masas actúan como sistema de transmisión de mensajes y símbolos para el ciudadano medio. Su función es la de divertir, entretener e informar, así como inculcar a los individuos los valores, creencias y códigos de comportamiento que les harán integrarse en las estructuras institucionales de la sociedad. En un mundo en el que la riqueza está concentrada y en el que existen grandes conflictos de intereses de clase, el cumplimiento de tal papel requiere una propaganda sistemática

⁶⁵ Brown, W. (2015). *Estados amurallados, soberanía en declive*. (A. Martínez-Riu, Trad.) Barcelona: Herder, p. 20.

confirmaría la «crisis del Estado-nación», tal como Hannah Arendt la teorizó, o de la «forma nación», como se explica en términos marxistas, aunque, como ya vimos, este debilitamiento es solo aparente, y la afirmación de la oposición Estado/capital puede acabar siendo una trampa, como demuestra el giro estatalista que anima a algunos sectores en la izquierda política que acaban comulgando involuntariamente con los idearios de la extrema derecha.⁶⁶ Es en este marco en el que tenemos que explicar la crisis de la democracia formal.⁶⁷

Sin embargo, como ya hemos visto, las tensiones y contradicciones de un orden que pretende mantener las formas institucionales de la democracia, al tiempo que impone fronteras inexpugnables entre (1) las esferas de la reproducción social, la política, la ecología, y (2) la economía,⁶⁸ con el fin de eludir la mirada pública fiscalizadora sobre el capital, explican la deriva global autoritaria de los últimos años, manufacturada a través de un poderoso entramado comunicacional que se extiende sobre la base de los desquicios psicosociales que afectan a grandes porciones de las sociedades contemporáneas, golpeadas por la incertidumbre, la alienación, la precarización y las experiencias de extrema vulnerabilidad que han producido las guerras, la amenaza del terrorismo, la

⁶⁶ Dardot, P. y Laval, C. (2022). *Dominar. Estudio sobre la soberanía del Estado en Occidente*. (A. Díez, Trad.). Barcelona: Editorial Gedisa, p. 23. Dicen los autores:

A menudo, del poder inaudito del capitalismo global se extrae una consecuencia falsa: los Estados nacionales estarían en pleno declive y su soberanía no sería ya más que un vano adorno frente a los flujos de toda clase que atraviesan las fronteras territoriales. Así, para luchar contra el capitalismo y poner freno a la destrucción del mundo a la que conduce, solo habría dos opciones: o bien admitir la desaparición de los Estados, empezando por no considerarlos el meollo del análisis y el blanco de las luchas, o bien, a la inversa, restaurar su soberanía con el fin de dotarse de la única arma a disposición de los ciudadanos. Presentar las cosas de esta forma es una trampa intelectual y política que resulta, fundamentalmente, de una ignorancia. Esta trampa consiste en oponer el poder del capitalismo mundial a la soberanía de los Estados.

⁶⁷ Cincunegui, J. M. (2018). *Democracia o neoliberalismo*. 2 de septiembre. Último acceso: 3 de noviembre de 2021. <https://clarodelbosque-manucincunegui.blogspot.com/2018/09/democracia-o-neoliberalismo.html>. Dice el autor:

Como señala Wolfgang Streeck, la democracia se caracteriza por ser un tipo de régimen que, «en nombre de los ciudadanos, utiliza la autoridad pública para modificar la distribución de los bienes que resultan de las fuerzas de mercado». En contraposición a la democracia, los gobiernos plutocráticos que asumen los mandatos y principios neoliberales son aquellos que suprimen las demandas de la sociedad, especialmente aquellas demandas que provienen de los trabajadores sindicalizados y otros actores sociales. El Estado que los gobiernos neoliberales aspiran a construir es un Estado fuerte, pero orientado a torcer la voluntad popular. Como señala Streeck, «el mercado puede volverse inmune a los correctivos democráticos a través de una reeducación neoliberal de los ciudadanos o a través de la eliminación de la democracia». En el primer caso, de lo que se trata es de adoctrinar al público sobre la teoría económica estándar que promueve el gobierno. Un ejército de fundamentalistas del mercado invade los estudios de televisión, las radios y otros medios de prensa explicándonos por qué razón la justicia del mercado, en contraposición a la justicia social, es la única justicia posible.

⁶⁸ Fraser, N. y Jaeggi, R. (2018). *Capitalism. A conversation in Critical Theory*. Cambridge: Polity Press.

exclusión y la desigualdad, y el creciente impacto del deterioro medioambiental, que tienen como contracara la manufacturación de un «hombre nuevo», al que se le exige adaptarse «a la vertiginosidad y a la potencia desestructurante que emanan de esa colosal mutación de la vida, en todos sus aspectos, que es la máquina neoliberal». ⁶⁹

En cualquier caso, como señala Brown, existen diferencias cualitativas y cuantitativas en relación con el modo en el cual se conjugan mercado, Estado y democracia respectivamente en el capitalismo administrado por el Estado, y el capitalismo financiero o neoliberalismo. Si prestamos atención a las doctrinas neoliberales formuladas por los pioneros del movimiento que promovieron globalmente la implantación de sus políticas (Mises, Hayek y Friedman), constatamos que, desde esta perspectiva, las sociedades organizadas bajo la forma de los Estados bienestaristas padecían un «exceso de democracia». Estos autores utilizaban esta expresión como un reproche dirigido hacia los movimientos sociales inspirados por el anhelo de ampliar la acción estatal bajo la guía de las decisiones democráticas. ⁷⁰ Es en este escenario en el que debemos entender los fenómenos descritos por Shoshana Zuboff sobre lo que ella denomina el «capitalismo de la vigilancia», quien explora las formas de mercado y las lógicas de acumulación de esta nueva fase del capitalismo definido por ella, en primer lugar, como «un nuevo orden económico que reclama la experiencia humana como un

⁶⁹ Forster, R. (2019). *La sociedad invernadero. El neoliberalismo: entre las paradojas de la libertad, la fábrica de subjetividad el neofascismo y la digitalización del mundo*. Buenos Aires: Ediciones Akal, pp. 69-71; Laval, C. y Dardot, P. *La nueva razón del mundo. Ensayo sobre la sociedad neoliberal* (Diez, A., Trad.). Barcelona: Editorial Gedisa. Dice Forster:

Lo que se exige ahora es una personalidad que se lance a la competencia, que piense primero en sí misma, que se disponga al goce incesante y que habite una cierta dimensión paranoica en la que los otros son portadores de riesgo. Sociedad de la fragmentación, hipérbole individualista que transforma a cada quien en supuesto administrador y gerente de su vida [...] La energía psíquica que el individuo invierte en maximizar su esfuerzo competitivo lo lleva, de modo casi inevitable, al sufrimiento y a la soledad mientras no puede escapar a una visión del otro contaminada por ese individualismo asfixiante. La libertad se ha convertido en autoexigencia hasta el punto de agotarlo emocional y físicamente.

⁷⁰ Brown, W. (2019). *In the Ruins of Neoliberalism. The Rise of Antidemocratic Politics in the West*. New York: Columbia University Press, p. 61. Dice Brown:

The Neoliberal intellectuals differed in their antagonism to the political, especially in their efforts to reset the state-economy relation and limit democracy. Milton Friedman and Friedrich Hayek cast the political as a dangerously self-expanding domain that had to be tightly bound and conformed to neoliberal purposes. The ordoliberals drew closer to Carl Schmitt, seeking to build the strong state required for economic order and stability while giving it a technocratic form and insulating it from democratic demands.

material crudo de libre disponibilidad para las ocultas prácticas de extracción, predicción y ventas». ⁷¹

De este modo, el problema de la posverdad tiene que analizarse como una forma específica de propaganda, en un momento histórico en el que parece haberse consumado lo que Colin Crouch ha dado en llamar «el vaciamiento de la democracia», o como señala Wolfgang Streeck, el triunfo de la democracia de los mercados por sobre la democracia del pueblo. Estos fenómenos suponen la rendición de la soberanía popular a las pseudosoberanía de las corporaciones y del poder financiero, que adoptan mecanismos de poder instrumentarios caracterizados, en primer lugar, por el reclamo, por parte del capital, de la experiencia humana, de la vida misma, «como materia prima gratuita» al servicio de su lógica parasitaria de acumulación. En este marco, cabe preguntarse si las usuales respuestas a los desafíos que supone la posverdad para la democracia están bien encaminadas, o acaso pecan de una superficialidad que en ocasiones linda con la complicidad.⁷²

La respuesta de Graham Harman a estos desafíos nos regresa al problema de lo real y a la emergencia del nuevo realismo. Harman es uno de los principales exponentes de esta línea de investigación filosófica que tiene visos de movimiento. En la segunda parte, como ya hemos adelantado, analizaremos algunos aspectos de las propuestas de otros realistas de nuevo cuño. En el caso específico de la versión de Harman del nuevo

⁷¹ Zuboff, Sh. (2019). *The Age of Surveillance Capitalism. The Fight for a Human Future at the New Frontier of Power*. New York: Hachette Book Group, p. 1. Zuboff define al “capitalismo de la vigilancia” del siguiente modo:

1. A new economic order that claims human experience as free raw material for hidden commercial practices of extraction, prediction, and sales; **2.** A parasitic economic logic in which the production of goods and services is subordinated to a new global architecture of behavioral modification; **3.** A rogue mutation of capitalism marked by concentrations of wealth, knowledge, and power unprecedented in human history; **4.** The foundational framework of a surveillance economy; **5.** As significant a threat to human nature in the twenty first century as industrial capitalism was to the natural world in the nineteenth and twentieth; **6.** The origin of a new instrumentarian power that asserts dominance over society and presents startling challenges to market democracy; **7.** A movement that aims to impose a new collective order based on total certainty; **8.** An expropriation of critical human rights that is best understood as a coup from above: an overthrow of the people’s sovereignty.

⁷² Crouch, C. (2020). *Post-Democracy after the Crises*. Cambridge, MA: Harvard University Press, p. xiv; Streeck, W. (2017), *How Will Capitalism End?* London: Verso. Dice Crouch:

La posdemocracia, tal y como yo la veía, era un proceso decepcionante y preocupante, pero no era aterrador; se podía «sobrellevar». La situación actual es peor. No solo las principales nuevas armas de la sociedad civil, las de la tecnología de la información, se están volviendo en su contra, sino que en las democracias asentadas del mundo nos enfrentamos a impopulares desafíos al orden constitucional y a un resurgimiento de la xenofobia, casi todos procedes de la extrema derecha. Aunque estos desafíos no son tan extremos como los movimientos fascistas y nazis de los años de entreguerras, forman parte de la misma política, y plantean preocupaciones para todos.

realismo, que denomina «realismo especulativo», la clave explicativa es su «ontología orientada a objetos» (OOO), fundada sobre el principio de igual consideración de todos los objetos, sean estos «humanos, no humanos, naturales, culturales, reales o ficticios».⁷³

En este apartado nos centraremos, primero, en el problema de la verdad y, a continuación, en la concepción filosófica defendida por Graham Harman, en la cual, a la estética, entendida como filosofía de la percepción, se le concede el lugar de la filosofía primera. A diferencia de otros representantes del nuevo realismo como Markus Gabriel, Harman reivindica la metafísica, pero pone el acento en la estética como genuina vía de acceso a lo último, en contraposición al «literalismo» que impera en las ciencias naturales y sociales, y en las escuelas filosóficas subordinadas en sus proyectos al rol de mera clarificación de la investigación científica.

Esta decisión, como veremos, resulta comprensible cuando prestamos atención a la importante distinción formulada por Harman en su ontología entre lo real de suyo, y la apariencia sensual que tienen todos los objetos. Desde el punto de vista último, no hay diferencia entre personas y cosas en lo que respecta a su estatuto como entidades existentes, reales. Es en la dimensión *sensual*, en el dominio de la estética, donde encontramos la temporalidad, el cambio, la identidad y la diferencia. Sin embargo, en contraposición al antirrealismo, Harman sostiene que eso que llamamos «apariencia» es el signo de lo real de suyo de los objetos.

Las implicaciones para la filosofía social y política de esta ontología realista son relevantes para nosotros en dos sentidos. Por un lado, porque reafirma el carácter ineludiblemente dialéctico que define a los objetos en la dimensión estética, en la cual, por ejemplo, el ojo, la consciencia visual y los colores y formas conforman una nueva unidad que es el fenómeno visual. Por el otro, porque reafirma nuestra perseverancia en la empresa de «recuperar el realismo». Ya que, (1) la preservación de lo real de suyo de

⁷³ Harman, G. (2017). *Object Oriented Ontology: A New Theory of Everything*. London: Penguin Random House. De acuerdo con Harman:

Some of the basic principles of OOO [...] (1) All objects must be given equal attention, whether they be human, non-human, natural, real or fictional. (2) Objects are not identical with their properties, but have a tense relationship with those properties, and this very tension is responsible for all of the change that occurs in the world. (3) Objects come in just two kinds: real objects exist whether or not they currently affect anything else, while sensual objects exist only in relation to some real object. (4) Real objects cannot relate to one another directly, but only indirectly, by means of sensual object. (5) The properties of objects also come in just two kinds: again, real and sensual. (6) These two kinds of objects and two kinds of qualities lead to four basic permutations, which OOO treats as the root of time and space, as well as two closely related terms known as essence and eidos. (7) Finally, OOO holds that philosophy generally has a closer relationship with aesthetics than with mathematics or natural sciences.

los objetos es condición de posibilidad de toda apariencia sensual, y (2) toda apariencia sensual es un signo de su existencia en una «ontología plana». Como nos enseña la filosofía de la liberación de Enrique Dussel a partir de la lectura creativa de la obra de Levinas, es en el rostro de la víctima, el rostro sufriente que se muestra en la esfera estética de nuestra cognición, en su llanto, en su grito, en su reclamo de justicia, en su denuncia, en donde encontramos la realidad de su ser más profundo, su íntima conexión con nosotros mismos, la cual cancela la pretendida totalidad en la cual la víctima es reducida a mera exterioridad.⁷⁴

Comencemos, por tanto, con el tema de la posverdad. Harman nos recuerda que vivimos en sociedades en las que la ciencia ocupa un lugar privilegiado, análogo al que ocupaban las iglesias en épocas pretéritas. En sociedades como las nuestras, en las que la producción de conocimiento está en manos de las ciencias naturales, y el lugar de la verdad está monopolizado por quienes demuestran su capacidad para su aplicación tecnológica en el sistema productivo, muchos ideólogos alientan utopías políticas tecnológicas que desafían el proyecto liberal democrático.⁷⁵

⁷⁴ Dussel, E. (2011). Filosofía de la liberación. México: Fondo de Cultura Económica, pp. 51-2. Dice Dussel:

La proximidad, el cara-a-cara de la persona con la persona, deja siempre lugar a la lejanía. El niño es dejado en su cuna; el amado debe partir a su trabajo; el maestro y el discípulo deben apartarse para preparar en la vida su discurso futuro; los miembros de la ciudad abandonan la asamblea para reintegrarse a las labores de la economía política; aun el culto deja lugar al servicio... El rodeo de la lejanía hace posible la proximidad futura.

La persona se acerca, al dejar la proximidad, a los entes, a las cosas, a los objetos. Las cosas-sentido, los entes nos enfrentan en una multiplicidad indefinida. Sin embargo, son solo momentos, nunca aislados, siempre en un sistema, de una totalidad que los comprende, los abarca, los unifica orgánicamente. No hay un ente aquí y otro allí porque sí. Tienen un lugar en el orden; tienen una función en un todo; están puestos-con, com-puestos (*systema* en griego: sistema). El nivel de los entes es la proxémica o lo óntico; el nivel de la totalidad; sea mundana, natural, diseñada, económica, etc.; es lo ontológico. De lo ente se ocupa el entendimiento interpretador, estimativo, productor; de la totalidad se ocupa la dialéctica; de la exterioridad se ocupará la inteligencia histórica, analéctica o de la liberación, inteligencia práctico-poiética.

⁷⁵ Varoufakis, Y. (2021): Techno-Feudalism Is Taking Over. 28 de junio. Último acceso: 5 de noviembre de 2021. Y. Varoufakis sostiene que el modelo de capitalismo neoliberal que ha gobernado nuestras relaciones sociales a partir de mediados de la década de 1970 hasta la debacle de 2008 ha mutado hacia una forma de tecno-feudalismo corporativo. Contrariamente a lo que defienden muchos analistas, nos encontramos a las puertas del fin del capitalismo tal como lo conocemos, no debido a un estallido revolucionario, sino más bien como resultado de un proceso evolutivo. De manera análoga al modo en el cual el capitalismo «desplazó gradualmente, subrepticamente, hasta que un día la mayor parte de las relaciones humanas se basaron en el mercado y el feudalismo fue barrido, el capitalismo actual está siendo derrocado por un nuevo modo económico: el tecno-feudalismo», alimentado por la especulación financiera que los bancos centrales facilitan, en contraposición a los beneficios privados que emergen de la extracción de valor en los mercados, y los nuevos feudos en los que se han convertido plataformas digitales como Facebook o Amazon.

En el marco de este imaginario en el cual el capital ficticio y las mercancías ficticias desplazan al capital real, y la mercantilización parece extenderse hasta el punto de hacernos creer que la vida y sus condiciones han sido reducidas ellas mismas a mercancías sin residuo, la pregunta por la verdad parece haber dejado de tener sentido. Al haber perdido toda referencia a un más allá de la representación fetichizada, la mercantilización simula haber logrado una totalización absoluta. El mercado capitalista parece haber alcanzado la frontera definitiva, más allá de la cual nos asomamos a la nada. Sin embargo, como bien señala Fraser, la pretensión de mercantilización total es ilusoria. La lucha anticapitalista históricamente se da justamente en el territorio liminar en el cual se resiste la libre disponibilidad que el capital pretende, convirtiendo lo existente en meros «recursos» humanos, institucionales y naturales.⁷⁶ Fuera del círculo que dibuja el esquema de representaciones que impone el lenguaje del valor, parece no haber nada. El ser de todos los entes ha sido reducido a los requerimientos formales que impone el mercado capitalista en su versión financiarizada. En este marco, eso que llamamos «verdad» solo puede entenderse en términos «coherentistas». Sin un afuera más allá de las *representaciones*, sin una *realidad* que reclame su derecho a ser frente a la pretensión de mercantilización total y las prácticas especulativas predatorias, entramos en el reino de la posverdad.

En un sentido análogo, Harman señala que, a diferencia de otros realistas, su ontología orientada a objetos se toma en serio y reivindica la distinción kantiana «fenómeno-noúmeno», aunque reprocha a Kant no haber llevado hasta sus últimas consecuencias en su tercera crítica el potencial acceso a la cosa-en-sí a través de la «metáfora» (objeto de la reflexión estética), cuando en su *Crítica a la razón pura* deja sentadas las bases para una especulación de este tipo. De acuerdo con Kant, el concepto *noúmeno*, en contraposición a los fenómenos (que son objeto de la intuición sensible), debe entenderse en sentido negativo, «ya que hace abstracción de nuestro modo de intuir la cosa. Si, por el contrario, entendemos por noúmeno el *objeto de una intuición no sensible*, entonces suponemos una clase especial de intuición, a saber, la intelectual. Pero

⁷⁶ Fraser, N. (2022). *Cannibal Capitalism*. London: Verso, p. 20. Dice Fraser:

[W]here and how capitalist societies draw the line between production and reproduction, economy and polity, human and nonhuman nature, exploitation and expropriation varies historically, according to the regime of accumulation. In fact, we can conceptualize mercantile capitalism, liberal-colonial capitalism, state-managed monopoly capitalism, and globalizing neoliberal capitalism in precisely these terms: as four historically specific ways of demarcating the various realms that comprise capitalism.

esta clase no es la nuestra, ni podemos siquiera entender su posibilidad. Este sería el noúmeno en su sentido positivo».⁷⁷

De modo que, en la filosofía trascendental, hay efectivamente una realidad de suyo a la que no tenemos acceso a través de la intuición sensible. Una realidad que, desde el punto de vista trascendental, solo tiene un sentido negativo (el residuo inaccesible, opaco, que es la cosa-en-sí una vez hemos abstraído nuestro modo de intuir). Sin embargo, como señala Harman, esta opacidad que en la filosofía crítica está circunscrita a la relación sujeto-objeto, debe extenderse también a la relación sujeto-sujeto y la relación objeto-objeto. La premisa metodológica detrás de esta extensión es la siguiente: «una de las mejores maneras de abordar un problema difícil es ampliar el espectro de un problema, agrandarlo, expandirlo a una forma sistemática que supere con creces sus límites originales». Este principio que, como veremos, le permitirá en el campo de la estética un tratamiento «cosmológico» de temas propios de la filosofía de la percepción, como son «la naturaleza de la metáfora, el rol exacto del estilo en las obras de arte, o en general cuando buscamos establecer límites convincentes entre los dominios estético y no estético», es el que aplica en el campo de la ontología para defender lo que él concibe como una ontología plana.⁷⁸

A diferencia de otros filósofos del nuevo realismo que hacen del correlacionismo sujeto-objeto el centro de su crítica, Harman defiende elogiosamente el descubrimiento kantiano, y como hemos visto, reivindica la noción de noúmeno como parte integral de su filosofía. Sin embargo, como hemos señalado, extiende la opacidad que supone el para sí kantiano para el sujeto trascendental a las relaciones entre los objetos. Ahora bien, para entender este punto debemos regresar al listado que hemos introducido más arriba. Específicamente, a los puntos 3, 4 y 5, en donde se nos dice que, para la OOO, existen dos tipos de objetos.⁷⁹ Los objetos reales, que existen independientemente, y por tanto

⁷⁷ Kant, I. (2002). *Crítica de la razón pura*. (P. Ribas, Trad.). Madrid: Alfaguara, p. 270. Dice Kant:

Si entendemos por número una *cosa que no sea objeto de la intuición sensible*, este número está tomado en sentido negativo, ya que hace abstracción de nuestro modo de intuir la cosa. Si, por el contrario, entendemos por número el *objeto de una intuición sensible*, entonces suponemos una clase especial de intuición, a saber, la intelectual. Pero esta clase no es la nuestra, ni podemos siquiera entender su posibilidad. Este sería el número en su sentido *positivo*.

⁷⁸ Harman, G. (2015). *Hacia el realismo especulativo. Ensayos y conferencias* (C. Iglesias, Trad.). Buenos Aires: Caja negra, pp. 105-6.

⁷⁹ Véase nota 72 en este apartado. Los puntos 3, 4 y 5 son:

(3) Objects come in just two kinds: real objects exist whether or not they currently affect anything else, while sensual objects exist only in relation to some real object. (4) Real objects cannot relate to one

no son afectados por otras cosas; y los objetos sensuales, que solo existen en relación con algún objeto real, y por tanto surgen en dependencia de los mismos.

Si atendemos al punto 1, descubrimos que el nombre «objeto» en la ontología propuesta por Harman incluye tanto al sujeto como al objeto. Mientras en las filosofías egológicas heredadas de Descartes y Nietzsche el sujeto tiene un privilegio ontológico que puede interpretarse como resultado del hipotético excepcionalismo humanista que subyace al *ethos* moderno, incluso en la versión nihilista,⁸⁰ la ontología plana que nos propone Harman se caracteriza por su imparcialidad. El sujeto es un objeto, como cualquier otro objeto y, por ende, existe independientemente de la afectación de cualquier otro objeto en cuanto real. No obstante, es accesible indirectamente como objeto sensual.

En este marco en el que los objetos (las cosas y las personas), en tanto reales, se sustraen los unos a los otros, el conocimiento y la verdad no son los conceptos clave, nos dice Harman, sino la realidad misma. Para empezar, uno debería preguntarse dónde encontrar el conocimiento y la verdad. ¿Qué área de conocimiento es la mejor candidata? ¿El arte, las humanidades, las ciencias sociales, las ciencias naturales? Difícil saberlo. Incluso en el ámbito de las ciencias naturales, pese a su actual prestigio cultural, resulta improbable que encontremos lo que estamos buscando. Después de todo, no existe una teoría que dé cuenta de la totalidad, como en ocasiones pretende el fisicalismo que confunde sus teorías del universo, que se refieren exclusivamente al universo físico, con una teoría del mundo, o la totalidad que subsume todas las totalidades posibles.⁸¹

Ahora bien, si pensamos en las ciencias como productoras de conocimiento y verdad, y en la pluralidad de perspectivas que estas implican en función de sus dominios y sus peculiaridades metodológicas, podríamos pensar que el contrincante a batir es el relativismo. Sin embargo, Harman nos previene contra esta salida fácil. El verdadero contrincante no es el pluralismo y el relativismo justificado que aquel supone, sino las diversas formas de idealismo. Más específicamente, la tentación de cancelar la exterioridad del círculo correlacional (el noúmeno) que todavía reconoce la filosofía trascendental.

Como Gabriel, Harman reivindica la función terapéutica de la filosofía. A diferencia de las ciencias, la meta de la filosofía no es la producción y posesión de

another directly, but only indirectly, by means of sensual object. (5) The properties of objects also come in just two kinds: again, real and sensual.

⁸⁰ Ricoeur, P. (1996). *Sí mismo como otro* (A. Neira Calvo, Trad.). Madrid: Siglo XXI.

⁸¹ Gabriel, M. (2015). *Why the World Does Not Exist* (G. S. Moss, Trad.). Cambridge, UK: Polity Press.

conocimiento y verdad. La filosofía es «amor a la sabiduría», y por lo tanto es lo contrario del impulso de apropiación que caracteriza a la labor científica. Esta se emparenta secretamente con el fenómeno de degeneración de la política que asociamos a la posverdad, a la mentira y a la manipulación, justamente porque comparte con este fenómeno una misma pulsión productiva y posesiva que es su contracara. Esto explica que Harman descarte al relativismo en la formulación de su diagnóstico del presente. Si el relativismo fuera su contrincante, la solución consistiría en retornar a una nueva forma de dogmatismo, a un realismo ingenuo que se pretende en posesión de la verdad. Sin embargo, este no es el caso. Por lo que aboga Harman es por cultivar una genuina actitud filosófica, caracterizada por el amor hacia aquello a lo que no tenemos acceso directo, ni podemos jamás poseer plenamente.⁸²

En este punto, nos volvemos a la recuperación que hace Harman de la estética, y el rol que le otorga en su edificio reflexivo como una suerte de filosofía primera. Por un lado, Harman cree que es un error considerar que el problema a resolver gire en torno al par verdad/conocimiento. Esto está en línea con su rechazo de las consecuencias idealistas de la filosofía trascendental que ya hemos advertido. Este rechazo al idealismo lo resume con su aprobación de la distinción kantiana noúmeno-fenómeno. A esto hay que sumar el rechazo generalizado al extendido privilegio que conceden las filosofías modernas al sujeto por sobre la realidad. Por otro lado, la «realidad», convertida en la roca dura contra la cual la pala se dobla, como diría Wittgenstein, no es accesible de manera directa «en la carne», sino que requiere una aproximación indirecta. Es aquí donde la estética o filosofía de la percepción se convierte en filosofía primera, porque en ella encontramos la posibilidad, en palabras de Kant, de «una clase especial de intuición», que Harman asocia al lenguaje metafórico, en contraposición al lenguaje «literalista» del conocimiento y la verdad.

⁸² Harman, G. (2017). HARMAN, G. (2015). *Hacia el realismo especulativo. Ensayos y conferencias.* (C. Iglesias, Trad.). Buenos Aires: Caja negra, pp. 16-7. Dice Harman:

Según OOO, el verdadero peligro para el pensamiento no es el relativismo sino el *idealismo*, y por lo tanto el mejor remedio para lo que nos aqueja no es el par verdad/conocimiento [...] sino la *realidad*. La realidad es la roca contra la que siempre naufragan nuestros distintos barcos, y como tal debe ser reconocida y venerada, por muy esquiva que sea. Al igual que los mandos militares dicen que ningún plan de batalla sobrevive al primer contacto con el enemigo, el filósofo no debe legislar procedimientos infalibles para superar la emoción y la creencia, sino que debe recordar que ninguna teoría sobrevive a su primer contacto con la realidad. Además, dado que la realidad es siempre radicalmente diferente de nuestra formulación de la misma, y nunca es algo que encontremos directamente en la carne, debemos acercarnos a ella indirectamente

Mientras que autores como Charles Taylor y Ernst Tugendhat, partiendo ambos de una ontología hermenéutica, consideran a la antropología filosófica como filosofía primera («en vez de la metafísica», como versa uno de los textos de Tugendhat);⁸³ y otros, como Enrique Dussel, en la estela de Levinas, concede a la ética ese lugar de privilegio, poniendo a la vida como el fundamento de todo valor, y la preservación y promoción de la vida como criterio último de legitimidad;⁸⁴ Graham Harman se opone a ambos, y recupera a la metafísica u ontología (indistintamente) como filosofía primera. No obstante, como hemos visto, sostiene que dicha ontología debe ser plana, lo cual implica tratar a todos los objetos o cosas de manera «igualitaria». Algunos autores asociados al realismo especulativo de Harman, como Levi Bryant, hablan incluso de una «democracia de los objetos o de las cosas», entre las cuales están los propios seres humanos.⁸⁵

Para una «ontología orientada a objetos» de estas características, en la cual no se hace distinción entre humanos y no humanos, seres animados o inanimados, la epistemología, por razones obvias, no puede ser «literalista». Es decir, no puede articularse exclusivamente en aquello que puede explicitarse lógicamente y matemáticamente. Necesitamos, además, una suerte de «epistemología poética o metafórica». Esta es la razón por la cual Harman otorga un lugar privilegiado a la estética y considera que la filosofía, en general, es una disciplina más próxima al arte, que a la ciencia. En este marco, la estética, la filosofía de la percepción, tiene un rol primario. En la filosofía clásica, la referencia primaria la encontramos en *El banquete* de Platón, donde se tematiza el eros y el amor, entendidos estos como fuerzas mediadoras entre lo sensible y lo suprasensible, a través de los caminos que conducen a diversos grados de bien. El verdadero amante, nos dice Giovanni Reale, es aquel que recorre íntegramente todos los caminos hasta alcanzar la visión suprema de lo absolutamente bello.⁸⁶

⁸³ Taylor, Ch. (1989). *Sources of the Self. The Making of Modern Identity*. Cambridge, MA: Harvard University Press; Tugendhat, E. (2008). *Antropología en vez de Metafísica* (J. Santana, Trad.). Barcelona: Editorial Gedisa

⁸⁴ Dussel, E. (1998). *Ética de la liberación en la Edad de la globalización y la exclusión*. Madrid: Editorial Trotta.

⁸⁵ Bryant, L. (2011). *Democracy of Objects*. Ann Arbor: Open Humanities.

⁸⁶ Reale, G. (2001). Platón. En *búsqueda de la sabiduría secreta* (R. Heraldo Bernet, Trad.). Barcelona: Editorial Herder, p. 248. Dice Reale:

Justamente por su connotación esencial de «intermedio», *Eros* se identifica con el filósofo.

En efecto: los dioses son «sabios», es decir, están en posesión de la sabiduría en su totalidad, y, por tanto, no pueden ser «filósofos», en cuanto el filósofo está siempre en búsqueda de la sabiduría, asciende cada vez más hacia lo alto en el proceso de su adquisición, pero no la alcanza nunca por completo. Sin embargo, no son solo los dioses los que no ejercen la filosofía, en cuanto poseen la

De modo que, para Harman, la estética es la raíz de toda filosofía, porque es solo a través de la estética que podemos acceder, siempre indirectamente y nunca enteramente, a lo incognoscible de las cosas, a lo que Kant llamaba la «cosa-en-sí», Heidegger denominaba «el ser», o Lacan «lo real». En este sentido, metafísica y estética comparten una misma orientación: mientras la metafísica, en su expresión clásica, tiene como objeto aquello que está más allá de la naturaleza, de lo físico, es decir, aquello que está más allá de lo posible para la intuición sensible, si lo planteamos en términos kantianos. La estética, pese a ser el modo indirecto de afectar y ser afectado por las cosas opacas e inaccesibles, tiene por objeto, por ejemplo, a través de la metáfora, la cosa misma.

Con el fin de clarificar la significación de la estética en la propuesta de Harman, nos volvemos ahora al análisis que realiza de un texto temprano del filósofo español José Ortega y Gasset en el cual trata el tema de la metáfora. Si bien es cierto que la máxima que sintetiza la filosofía tardía de Ortega («Yo soy yo y mis circunstancias») expresa la oposición del pensador español al idealismo de la filosofía moderna europea, y en buena medida refleja su adhesión al principio de inseparabilidad de la mente y el mundo que define al correlacionismo trascendental, en una obra juvenil de 1914 titulada «Ensayo de estética a manera de prólogo» encontramos un ejemplo notable a través del cual, Ortega preserva la autonomía de las cosas.⁸⁷

El punto de partida de la reflexión orteguiana es el principio ético kantiano de que no debemos nunca tratar a las personas meramente como medios para un fin, sino solo como fines en ellas mismas. Ortega lo analiza extendiéndolo más allá de la dimensión ética. Para ello, comienza recordándonos que Kant circunscribe el principio a los seres humanos, pero no dice nada de los objetos no humanos, los cuales, desde esta perspectiva, solo pueden ser tratados como meros medios para la consecución de fines. ¿Qué justifica la indiferencia de Kant hacia las cosas, en contraposición al modo excepcional en el cual concibe a los agentes libres dotados de dignidad moral? La diferencia está basada en la distinción entre fenómeno y noumenon. La esfera de los fenómenos es visible a la

sabiduría por entero, sino que tampoco lo hacen los ignorantes, en cuanto están convencidos de no tener ninguna necesidad de ella y, por tanto, tampoco la desean.

⁸⁷ Ortega y Gasset, J. (2016). *La deshumanización del arte y otros ensayos de estética*. Barcelona: Espasa-Austral, pp. 150-175; Harman, G. (2017). *Object-Oriented Ontology: A New Theory of Everything*. London: Penguin Books, p. 67. Harman elogia al pensador español del siguiente modo:

El joven Ortega nos regala aquí una obra maestra olvidada de la tradición realista de la filosofía, en la que tanto los seres humanos como las cosas no humanas son tratados no como correlatos unos de otros, sino como si tuvieran vidas independientes igualmente ricas.

consciencia, mientras que la dimensión *noumenal* es el de las cosas en sí mismas, por ello inaccesibles para la experiencia humana directamente.

Ahora bien, como nos recuerda Harman, los seres humanos tenemos dos lados: un lado fenoménico, en el cual podemos ser testigos, tanto de las acciones de otras personas, como de las nuestras propias. Por otro lado, hay una dimensión profunda, noumenal, a la que llamamos «libertad», que garantiza que nunca podamos quedar cautivos de manera absoluta, definitiva, de las determinaciones causales que supone la existencia fenoménica. Es este aspecto noumenal en los seres humanos, el que nos concede en el esquema kantiano nuestra excepcionalidad. No obstante, más allá de la ética, todos los objetos tienen una dimensión noumenal. Todos los fenómenos tienen una realidad última, inaccesible directamente a la consciencia, que, sin embargo, es ignorada enteramente. Es aquí, nos dice Harman, donde Ortega ofrece una genuina innovación, al identificar a la cosa-en-sí kantiana como el elemento crucial para el arte.

La tensión entre lo fenoménico y lo noumenal se pone en evidencia en la manera problemática en la cual, en nuestro trato cotidiano con las personas y las cosas del mundo, estas aparecen a la consciencia como sombras, esquemas o bosquejos de sí mismas. El mundo fenoménico se reduce, por definición, a nuestras representaciones, a la actividad constituyente de la consciencia. Cautivos en el círculo de imágenes, conceptos, ideas e interpretaciones, parece no haber escapatoria al círculo correlacional sujeto-objeto, mente-mundo.

La respuesta fácil frente a este cautiverio, nos dice Harman, es volvernos al refugio interior. Redirigir nuestra atención, desde la perspectiva de tercera persona, que es la posición que adoptamos espontáneamente en nuestras actividades perceptivas y descriptivas, a la primera persona. No obstante, nos dice Harman, se trata de un falso refugio, porque en la práctica introspectiva, la consciencia y sus contenidos son reducidos también a meras sombras, bosquejos o esquemas. La perspectiva de primera persona no nos permite acceder directamente al yo noumenal. Por ese motivo, la propuesta alternativa de Harman es la «persona-cero». La que asume la realidad de las cosas más allá de nuestra observación o introspección.⁸⁸

Recordemos, sin embargo, que la ontología propuesta por Harman es plana, es decir, no establece distinción cualitativa alguna entre lo humano y lo no humano. En este

⁸⁸ Harman, G. (2017). *Object-Oriented Ontology: A New Theory of Everything*. London: Penguin Books, p. 70.

sentido, nos dice, si bien es cierto que somos un Yo (*self*), este Yo (*self*) no está vinculado a la peculiaridad biológica que ha permitido la emergencia de nuestra consciencia. El Yo, en el lenguaje de Harman y Ortega, se refiere al mero hecho de ser «algo».⁸⁹ Algo que no puede ser reducido a lo que aparece a través de nuestras actividades descriptivas o introspectivas. A partir de aquí, no resulta argumentalmente violento o descabellado referirse a los objetos no humanos en términos de Yo (*self*), puesto que ellos también poseen una interioridad definida que no puede ser aprehendida plenamente.

En este punto, podemos distinguir entre (1) un sentido del Yo fenoménico que asociamos al sujeto humano, cuya característica más notoria es el hecho de ser un animal poseedor de logos, un animal que se autointerpreta, es decir, un sentido del yo que está vinculado con el hecho de ser *alguien*. Y, (2) la noción de sí mismo (*self*), que se refiere al hecho de ser *algo*. Como señala Paul Ricoeur, en el primer caso, el Yo es la respuesta a la pregunta por el quién del sujeto, mientras que, en el segundo caso, el sí mismo es la respuesta a la pregunta por el qué de la cosa en cuestión, basada en la identidad numérica y la posibilidad de reidentificación de una cosa en el tiempo.⁹⁰ De este modo, resulta justificado hablar metafóricamente de un yo, o un sí mismo, tanto cuando nos referimos a las «cosas» humanas como cuando lo hacemos refiriéndonos a las cosas no humanas.

La ilustración que ofrece Ortega es doblemente significativa, por su implicación ética, en primer lugar, y por su originalidad ontológica, en segundo término. En el primer caso, nos dice Harman, habitualmente distinguimos el sufrimiento que sentimos nosotros mismos en primera persona, del sufrimiento que siente otra persona, al que solo accedemos desde una perspectiva de tercera persona. Sin embargo, sabemos que estas perspectivas no son absolutas. Es posible que el sufrimiento del otro no nos sea ajeno, no porque implementemos una inferencia que convierta en equiparables nuestras respectivas experiencias, sino porque podemos asumir el sufrimiento como sufrimiento independientemente de quien lo padezca. Esta perspectiva es la base de la actitud compasiva, perfectamente adecuada y comprensible desde el punto de vista ético.

De manera análoga, es posible asumir que el rojo que vemos (el rojo que refleja la consciencia) y el rojo de la caja de cuero frente a nosotros, solo se diferencien en cuanto a la predicación del lugar de su ocurrencia. El ser rojo en ambos casos es el mismo, como

⁸⁹ Harman, G. (2017). *Object-Oriented Ontology: A New Theory of Everything*. London: Penguin Books, p. 74.

⁹⁰ Cincunegui, J. M. (2010). «Charles Taylor y la identidad moderna» [Tesis doctoral: Universitat Ramon Llull], pp. 274-283.

ocurre con el sufrimiento. En este sentido, nos dice Ortega, podemos hablar de un yo tanto cuando nos referimos a un sujeto humano, como cuando nos referimos a una caja de cuero, el agua, o las estrellas. Todo esto sin adoptar una perspectiva mística o adherirse a una suerte de teología negativa. De lo que se trata, nos dice Harman, es de articular un lenguaje que no hable *acerca* de las cosas, sino que las *presente* en su ejecución. Esto, de acuerdo a Ortega, es lo que caracteriza al arte. El objeto estético es la interioridad misma, la cosa misma, el yo de la cosa. De este modo, a través del arte se logra lo inconcebible. Lo inaccesible, el noúmeno se presenta ante nosotros sin dejar de ser inaccesible. Como dice Harman: «Tocamos la cosa sin tocarla».⁹¹ Lo cual significa que la inaccesibilidad de la cosa-en-sí nunca se cancela. Cualquier intento de acceder al noúmeno de manera directa está siempre condenada al fracaso.

Sin embargo, a través del lenguaje metafórico, logramos que el objeto se presente ante nosotros teatralmente, aparentando mostrar la interioridad de la cosa. Esto se debe a que, en la experiencia estética, a diferencia de lo que ocurre en la actividad teórica o práctica, en las que, de lo que se trata, es de escudriñar el objeto, lo cual conlleva que el mismo se muestre como sombra o esquema de sí mismo, es decir, se esconda, en la dimensión estética, el objeto se transforma en una máscara. Para Harman, todo arte es, finalmente, teatralidad, interpretación, y la máscara, por ello, es el objeto original de todo arte. En la base misma de la metáfora nos encontramos con la teatralidad. La máscara nos invita a convertirnos en el objeto que la máscara retrata. De este modo, a través de la experiencia estética, las cosas humanas y no humanas reafirman su opacidad insuperable, al tiempo que se presentan en persona, reclamando su realidad *en* nuestra persona, enfrentada a su misterio.

Los muros

En esta última sección nos referiremos a la figura del muro, a partir de los análisis realizados por la politóloga estadounidense Wendy Brown de los «Estados amurallados» en relación con la noción de la soberanía en el contexto de la globalización. Una vez más, como en el caso de la célula viva y la metáfora, lo que nos interesa es (1) la manera en la cual el amurallamiento expresa la pretensión de permanencia, unidad e independencia de

⁹¹ Harman, G. (2017). *Object-Oriented Ontology: A New Theory of Everything*. London: Penguin Books, p. 82.

una entidad específica, y (2) el modo en el cual su fetichización acaba convirtiendo al muro en «lo opuesto del contraste a partir del cual está fundado». Ahora bien, el punto de partida del análisis de Brown es histórico. Lo que ella señala es el carácter paradójico de la «globalización», la cual, nos dice, alimenta toda clase de tensiones. Especialmente, tensiones fundamentales relativas a la «apertura y el cercamiento».⁹²

Los muros han existido siempre. De modo que tenemos que reconocer una continuidad entre los muros contemporáneos y los muros antiguos. En ambos casos, estos siempre han puesto de relieve el poder, generando «efectos performativos y simbólicos».⁹³ Sin embargo, la globalización capitalista exige que hagamos precisiones y distinciones. Por ejemplo, que identifiquemos lo que hacen hoy efectivamente los nuevos muros y lo que simbolizan, los peligros y las amenazas a los que responden. Pero advirtamos que, al poner atención a los muros, no hacemos otra cosa que enfocarnos en lo que es el corazón de la teoría política contemporánea. Como señala Brown, el tema privilegiado de la teoría política es la relación entre la identidad y su representación. Ambas emergen de los actos de apropiación en los que se abstrae lo representado y demarcado que será amurallado definiendo de este modo lo que se le opone. Ahora bien, como nos dice Brown, aquí «el exterior construye el interior, y luego esconde este trabajo de fabricación en una entidad que parece darse a sí misma el nacimiento».⁹⁴ Esta cosificación de la identidad política que parece darse vida a sí misma, independientemente de lo que se le opone, amenaza la propia subsistencia de la entidad política en el momento mismo en el cual lo que se pretende es defenderla o preservarla, porque en la unilateralidad de su cercamiento, se oculta la apertura que es condición de posibilidad de su supervivencia.

Comencemos, sin embargo, constatando cuantitativamente la extensión del fenómeno del que estamos hablando. El listado de los «nuevos muros» que enumera Brown es una prueba de la tendencia contemporánea. En la Sudáfrica del *posapartheid*,

⁹² Brown, W. (2015). Estados amurallados, soberanía en declive (A. Martínez-Riu, Trad.). Barcelona: Editorial Herder, p. 24. Dice Brown:

Lo que hemos terminado llamando globalización del mundo alimenta tensiones fundamentales entre apertura y cercamiento, fusión y partición, eliminación y reinscripción, tensiones que se materializan como fronteras cada vez más liberalizadas, por un lado, y como una afluencia sin precedentes de fondos, energías y tecnología para levantar fronteras fortificadas.

⁹³ Brown, W. (2015). Estados amurallados, soberanía en declive (A. Martínez-Riu, Trad.). Barcelona: Editorial Herder, p. 57.

⁹⁴ Brown, W. (2005). *Edgework. Critical Essays on Knowledge and Politics*. New Jersey: Princeton University Press, p. 61.

nos dice, se trata de un laberinto de muros interiores y *checkpoints*. Arabia Saudí levanta sus estructuras de tres metros de altura en las fronteras de Yemen e Irak. India alza sus toscas barreras rodeadas por terrenos minados para aislarse de Pakistán y Bangladés. Entre Uzbekistán, Kirguistán y Afganistán se extiende otro muro para detener la amenaza terrorista. Botsuana y Zimbabue están aislados por cercado electrificado. Tailandia y Malasia están separados por un muro fronterizo de hormigón y acero. Algo semejante ocurre en la frontera entre Egipto y la Franja de Gaza. Irán se acerca frente a Pakistán. Brunéi lo hace para impedir el paso de inmigrantes y contrabandistas desde Limbang. China extiende un muro a lo largo de la frontera con Corea del Norte. Pero hay también «muros dentro de otros muros», como son las «urbanizaciones cerradas» en los Estados Unidos, que tienen sus réplicas en los «barrios cerrados» a todo lo largo y ancho de América Latina, separando a los ricos y civilizados, de los pobres y bárbaros, con el fin de proteger a los primeros de la inseguridad a la que se ven abandonados los segundos. Mientras tanto, la Unión Europea levanta vallas para rodear los enclaves españoles en África, mientras en la ciudad de Padua, nos cuenta la autora, el gobierno local ordena construir un muro para separar el barrio blanco de clase media, del «gueto africano» donde viven los inmigrantes.⁹⁵

No obstante, los casos emblemáticos de esta pulsión por el amurallamiento son las colosales construcciones que Estados Unidos e Israel extienden, el primero a lo largo de su frontera sur, y el segundo a través de Cisjordania. Estos dos proyectos definen simbólicamente la significación de «la globalización y la exclusión» de nuestra época.⁹⁶ Mientras el amurallamiento de Estados Unidos en la frontera con México es un emblema de la separación del centro y la periferia, del «Norte» global y del «Sur» global, el muro

⁹⁵ Brown, W. (2015). Estados amurallados, soberanía en declive (A. Martínez-Riu, Trad.). Barcelona: Editorial Herder, pp. 25-7.

⁹⁶ Dussel, E. (1998). *Ética de la liberación en la Edad de la globalización y la exclusión*. Madrid: Editorial Trotta, p. 17. Dice Dussel, refiriéndose al contexto de su obra:

No es de olvidar que el marco o contexto último de esta *Ética* es el proceso de *globalización*; pero, desgraciada y simultáneamente, dicho proceso es *exclusión* de las grandes mayorías de la humanidad: las víctimas del sistema-mundo. Globalización-Exclusión quiere indicar el doble movimiento en el que se encuentra apresada la Periferia mundial: por una parte, la pretendida modernización dentro de la globalización formal del capital (en su nivel financiero principalmente: «capital ficticio», nos dice Marx); pero, por otra parte, la exclusión material y discursivo formal creciente de las víctimas de ese pretendido proceso civilizador. Esta *Ética* desea dar cuenta de esa dialéctica contradictoria, construyendo las categorías y el discurso *crítico* que permitan pensar filosóficamente este sistema performativo autorreferente que destruye, niega, empobrece a tantos en este fin de siglo XX. La muerte de las mayorías exige una *ética de la vida*, y sus sufrimientos nos mueven a pensar, justificar su necesaria liberación de las cadenas que las apresan.

erigido por Israel es un emblema de la separación de la civilización y la barbarie. De un lado, Israel representa a las modernas democracias liberales, una sociedad civil dinámica integrada en la economía capitalista global, y una cultura basada hipotéticamente en la «tolerancia», y del otro, el fanatismo violento, legitimado por religiones arraigadas en una concepción antimoderna y antioccidental de la historia, una sociedad empobrecida por su propio retraso civilizacional y una cultura intolerante.⁹⁷ No obstante, como nos dice Brown, la coincidencia no es solamente «emblemática o simbólica». Estados Unidos e Israel comparten, para llevar a buen puerto sus respectivos proyectos de amurallamiento, no solo una visión común sobre Occidente, y el rol que para la «civilización» tienen ambos Estados, sino también «tecnología y compañías subcontratadas», y una retórica de legitimación que remite de un muro al otro.⁹⁸

Aunque es cierto que la realidad geopolítica está mutando aceleradamente, y son muchos los que pronostican el «fin de la globalización», sigue siendo cierto, como señala Brown, que la soberanía del Estado nación, «se ha visto socavada por la mentalidad neoliberal» que define subjetivamente la realidad objetiva de la misma globalización. No obstante, es preciso hacer ciertas precisiones en este sentido. Como señalan Pierre Dardot y Christian Laval, la afirmación de un declive de la soberanía puede llevar a malentendidos. Dardot y Laval vinculan los análisis de Brown sobre el paradójico amurallamiento de los Estado-nación a lo largo y ancho del globo, al tiempo que declina la soberanía de los mismos, con los análisis de Michael Hardt y Antonio Negri en *Imperio*.⁹⁹ La fuente, en ambos casos, son los análisis políticos de Michel Foucault a comienzos de la década de 1970, cuyo objetivo básico no era otro que mostrar hasta qué

⁹⁷ Brown, W. (2006). *Regulating Aversion. Tolerance in the Age of Identity and Empire*. Princeton, NJ: Princeton University Press, p. 177. Dice Brown:

In the modern West, a liberal discourse of tolerance distinguishes “free” societies from “fundamentalist” ones, the “civilized” from the “barbaric,” and the individualized from the organicist or collectivized. These pairs are not synonymous, are not governed precisely the same way by tolerance discourse, and do not call up precisely the same response from that discourse. Yet [...] they do assist in each other’s constitution and in the constitution of the West and its Other. Whenever one pair of terms is present, it works metonymically to imply the others, in part because these pairs are popularly considered to have an organic association with one another in the world. Thus the production and valorization of the sovereign individual are understood as critical in keeping barbarism at bay, just as fundamentalism is understood as a breeding ground of barbarism, and individuality is what fundamentalism is presumed to attenuate if not deny. But there is a consequential ruse in the association of liberal autonomy, tolerance, secularism, and civilization on the one hand, and the association of the group identity, fundamentalism, and barbarism on the other.

⁹⁸ Brown, W. (2015). *Estados amurallados, soberanía en declive* (A. Martínez-Riu, Trad.). Barcelona: Editorial Herder, p. 24.

⁹⁹ Hardt, M. y Negri, A. (2002). *Imperio* (A. Bixio, Trad.). Barcelona: Ediciones Paidós Iberia.

punto «el poder, en las sociedades modernas, se [había] alejado cada vez más del modelo jurídico-político de la soberanía».¹⁰⁰ El análisis de Brown, nos dicen los autores, va en esta dirección. El declive de la soberanía estatal viene acompañado por un fenómeno paradójico, el «levantamiento de muros» en todo el mundo.

Sin embargo, haríamos mal si interpretáramos el nuevo amurallamiento como un signo de una «restauración del poder estatal». Lo que los muros pretenden con su delimitación «espectacular» de las fronteras, no es defender al Estado nación frente a los «potenciales ataques de otras soberanías», sino impedir el paso a los «agentes transnacionales» no estatales: «individuos, grupos, movimientos, organizaciones e industrias». Es decir, los muros son más una reacción a «las relaciones transnacionales que a las internacionales».¹⁰¹ Como dicen Dardot y Laval, «las “democracias entre muros” serían más bien la imaginación teatralizada de la soberanía estatal en un mundo poswestfaliano, caracterizado por los flujos internacionales y por las normas semiprivadas del comercio de las finanzas globalizadas».

Todo esto, sin embargo, no significa necesariamente el preanuncio del «fin del Estado nación», al estilo del anuncio del «fin del hombre» después de «la muerte de Dios», como proclama el estribillo foucaultiano. La posición de Brown es más precavida y matizada. De lo que se trata es que los Estados nación ya no son los agentes exclusivos de las relaciones políticas, ni tienen el monopolio de los poderes en dicho ámbito. No obstante, «cuando los Estados se enfrentan a crisis internas o desequilibrios externos», la primera respuesta es buscar refugio en la soberanía, nos dicen Dardot y Laval, llegando

¹⁰⁰ Dardot, P. y Laval, C. (2022). *Dominar. Estudio sobre la soberanía del Estado en Occidente* (A. Díez, Trad.). Barcelona: Editorial Gedisa, pp. 38-9. Dicen los autores:

[T]odas las dualidades conceptuales sobre las que se fundaba la normatividad jurídico-política de la edad clásica, empezando por la separación de lo «público» y lo «privado», parecieron disolverse a finales del siglo XX debido al poder inaudito adquirido por el capital global, ayudado de instrumentos técnicos que han sido el soporte de su expansión, y por el despliegue de políticas neoliberales de sujeción de las sociedades y las subjetividades [...] el ascenso de instituciones intergubernamentales e internacionales que, en coordinación con organismos privados (firmas multinacionales, bancas privadas, fondos de inversión), han instaurado una «gobernanza internacional capitalista» de un nuevo tipo, que sin lugar a dudas parece transformar el orden mundial en el sentido de una fragmentación del poder político [...] En consecuencia, la crisis de legitimidad de los Estados-nación y de los sistemas de representación política ha podido ser considerada como el efecto de este vuelco hacia un nuevo sistema normativo mundial que acompaña a la «mundialización» de las actividades financieras, productivas y mercantiles.

¹⁰¹ Brown, W. (2015). *Estados amurallados, soberanía en declive* (A. Martínez-Riu, Trad.). Barcelona: Editorial Herder, p. 29.

al extremo de la implementación de medidas que pueden ser definidas como «fascistas».¹⁰²

En resumidas cuentas, si tomamos como paradigmas de la nueva tendencia hacia el amurallamiento los muros de Israel y de los Estados Unidos, el primero no hace más que ahondar las contradicciones que genera la «soberanía de la ocupación colonial expansionista», mientras el segundo ahonda «las contradicciones generadas en la integridad y la capacidad soberanas del primer mundo por la globalización neoliberal». De este modo, ponen de manifiesto una doble violencia. Por un lado, las violencias que emergen en el contexto de estas tensiones sobre el propio «cuerpo soberano», y por el otro, las violencias que ejercen contra las poblaciones y los territorios en donde se erigen. Los nuevos muros, al no ser ya expresión de la soberanía del Estado nación frente a otros Estados nación, expresan la reacción de los mismos frente a los «efectos disolventes» que trae consigo la globalización.¹⁰³

Las democracias amuralladas, nos dice Brown, acaban «invirtiendo los contrastes que supuestamente deberían resaltar». Por un lado, se erigen como un reaseguro de las sociedades que se definen a sí mismas como «libres, abiertas, legales y seculares», pero para ello acaban «recurriendo a la suspensión de leyes» y producen «un *ethos* y una subjetividad defensiva, corta de miras, nacionalista y militarizada». Lo cual resulta, no solo en su probada ineficiencia para «resucitar la soberanía en declive del Estado nación», sino que contribuye a nuevas formas de xenofobia.¹⁰⁴ La clave es que los muros no están allí solo para proteger, sino también para modelar el contenido de las naciones amuralladas, definiendo los marcos psicológicos y las identidades políticas a ambos lados del muro.

¹⁰² Dardot, P. y Laval, C. (2022). *Dominar. Estudio sobre la soberanía del Estado en Occidente* (A. Díez, Trad.). Barcelona: Editorial Gedisa, p. 40. Dicen los autores:

El poder no se ejerce únicamente a través del ejercicio de la soberanía: sobre este punto, las lecciones de Foucault son esenciales. Pero conviene decir también, si se considera la política ordinaria con la atención que merece, que la soberanía sigue siendo el principio que, si bien queda «en segundo término» en períodos de paz relativa, interior y exterior, vuelve a estar «en primera fila» en cuanto la crisis lo reclama, lo cual sucede a menudo muy rápidamente.

¹⁰³ Brown, W. (2015). *Estados amurallados, soberanía en declive* (A. Martínez-Riu, Trad.). Barcelona: Editorial Herder, p. 57.

¹⁰⁴ Brown, W. (2015). *Estados amurallados, soberanía en declive* (A. Martínez-Riu, Trad.). Barcelona: Editorial Herder, p. 59.

En este sentido, se pregunta Brown de manera sugerente, «¿En qué momento los nuevos muros se han convertido en muros de una prisión que recluyen en lugar de ser muros de un hogar que confortan? ¿Cuándo la fortaleza se convirtió en penitenciario?»

La respuesta de Brown a estas preguntas es que, efectivamente, los amurallamientos no pueden «bloquear lo exterior sin cerrar lo interior, no pueden dar seguridad sin hacer del ansia por la seguridad una forma de vida, no pueden definir un “ellos” exterior sin producir un reaccionario “nosotros”, aun cuando esos mismos muros están minando las bases de esta distinción». ¹⁰⁵ De este modo, los muros expresan, por un lado, los límites de la soberanía política de un Estado-nación, pero son dispositivos ambiguos: al mirar hacia el exterior amenazante, a los enemigos externos, no pueden evitar definir el interior del sistema, modelando su identidad, expresando su sentido, y creando con ello sus propios residuos que deben expulsar del «organismo social», como la célula expulsa sus detritus para seguir viviendo a través del proceso de apropiación de los recursos que le vienen del exterior que la mantienen viva.

En el *Nomos de la Tierra*, Carl Schmitt nos recuerda que el orden jurídico está fundado por el acto original de apropiación de la tierra que nos arraiga en el «mundo normativo de la historia». El cercamiento, basado en este sentido de la espacialidad, es por un lado el origen de la soberanía, y por ello la condición de posibilidad «del derecho y de la paz» en el espacio interior que el vallado define, pero también lo que justifica la brutalidad y la violencia allí donde acaba la civilización demarcada por la valla y comienza la barbarie. ¹⁰⁶ Ahora bien, el hecho de que la violencia y la brutalidad por parte de los agentes de los Estado nación sea permisible en el exterior, tiene efectos en el interior del «sagrado» territorio que la muralla define. ¹⁰⁷

Esto último se pone de manifiesto cuando prestamos atención al análisis que hace Brown sobre la relación entre «soberanía» y «democracia». Como nos recuerdan Dardot y Laval, no hay que confundir la «soberanía del Estado» con la «soberanía del pueblo» que postula la democracia. Todo lo contrario, lo que debemos reconocer es que la afirmación de la soberanía del Estado no se lleva muy bien con la «utopía» de un pueblo soberano. Especialmente, en el contexto de las sociedades contemporáneas, esta

¹⁰⁵ Brown, W. (2015). Estados amurallados, soberanía en declive (A. Martínez-Riu, Trad.). Barcelona: Editorial Herder, p. 60.

¹⁰⁶ Brown, W. (2015). Estados amurallados, soberanía en declive (A. Martínez-Riu, Trad.). Barcelona: Editorial Herder, p. 67.

¹⁰⁷ Dussel, E. (2022). Política de la liberación III. Crítica creadora. Madrid: Editorial Trotta, cap. 4.

contradicción se evidencia cuando al hablar de «democracia» enfatizamos el poder de acción del Estado, en contraposición al poder del pueblo para darse sus propias leyes. Esta contradicción parece constitutiva del sistema democrático realmente existente, que subraya el carácter fundamental e irrevocable del poder estatal, en detrimento de la idea de un gobierno del pueblo.

De este modo, nos dice Brown, la democracia se convierte en una suerte de ficción. Por un lado, concede legitimidad al poder estatal a través del rutinario acto electoral. Por otro lado, le reconoce a través de esta legitimación litúrgica su prerrogativa de dominio sobre el pueblo de donde emerge dicha legitimación. En este sentido, para Brown, la soberanía estatal es *esencialmente* «antidemocrática», aunque paradójicamente, la propia democracia requiera el suplemento de la soberanía para ser viable.¹⁰⁸ Esto se debe a que «soberanía» es «un concepto límite». Por un lado, se refiere a la delimitación de los confines de la entidad política. Por el otro, establece y organiza un espacio interior con su exterioridad. En el interior, la soberanía expresa su supremacía. Hacia el exterior, su autonomía. El soberano es independiente respecto a otras entidades soberanas, y ejerce un poder supremo dentro del espacio de su dominio.

Ahora bien, en el contexto de la «soberanía en declive» asociada a la Edad de la globalización, los muros representan el deseo de contención y de seguridad ante las «desencadenadas» fuerzas transnacionales de la economía capitalista y la violencia legitimada por la religión. Estas fuerzas transnacionales gozan también de un tipo de soberanía, pero que no está atada a jurisdicción territorial alguna, lo cual contrasta con lo que ocurre con los Estado-nación que, pese a sus aparatosos esfuerzos, ya no tienen el poder efectivo para delimitar y proteger sus territorios, ni garantizar a sus poblaciones la seguridad que demandan.¹⁰⁹ En este sentido, no deja de sorprender la apariencia que adoptan los muros en el escenario actual, caracterizado por la virtualidad, lo microfísico, lo líquido, la hiperconexión y el hibridaje.¹¹⁰ En este contexto, la hipótesis de Brown es

¹⁰⁸ Brown, W. (2015). Estados amurallados, soberanía en declive (A. Martínez-Riu, Trad.). Barcelona: Editorial Herder, p. 77. Dice Brown:

El liberalismo no reconoce el momento intrínsecamente antidemocrático que hay en proponer la autonomía del Estado y tampoco la incoherencia que de ahí resulta para la soberanía popular. Esta es la incoherencia de ceder la autonomía del Estado de derecho y de generar un poder autónomo que se despliega fuera del Estado diseñado para asegurar los derechos de los individuos.

¹⁰⁹ Brown, W. (2015). Estados amurallados, soberanía en declive (A. Martínez-Riu, Trad.). Barcelona: Editorial Herder, p. 106.

¹¹⁰ Brown, W. (2015). Estados amurallados, soberanía en declive (A. Martínez-Riu, Trad.). Barcelona: Editorial Herder, pp. 116-7. Dice Brown:

que la mermada eficacia de estos amurallamientos apunta a otra cosa. El poder que ejercen es puramente gestual. Es una respuesta a las demandas «psicopolíticas» de las poblaciones expuestas al carácter esquizofrénico de la globalización neoliberal que, por un lado, impulsa la eliminación de las fronteras y, por el otro, apuesta por la fortificación de los territorios, cumpliendo secretamente con el doble requerimiento del capital que, por un lado exige la liberación del mercado, y por el otro, exige una configuración geopolítica que garantice el desarrollo desigual con el fin de maximizar la ganancia y la acumulación a través de la explotación y la expropiación.

De este modo, la ineficacia fáctica de estos amurallamientos se ve compensada por los efectos sustanciales en la subjetividad de las poblaciones. Porque si efectivamente la globalización ha erosionado los límites, la soberanía de las «comunidades imaginadas», los muros parecen restaurarlas ficticiamente a través de la fantasía. Ante el extranjero peligroso, los muros sirven de contención para proteger el «hogar patrio»; fantaseando con la posibilidad de construir un muro que resulte impenetrable, un muro que establezca una distinción absoluta entre el interior y el exterior, con el objetivo de salvaguardar la inocencia y la civilización contra sus enemigos. El muro protege la vida y los valores, contra la maldad de bárbaros y asesinos.¹¹¹

En este sentido, los nuevos muros del Estado nación funcionan como las defensas psíquicas que protegen al sujeto del sufrimiento que procede de fuentes externas o energías propias inaceptables. Es decir, los muros protegen al yo del ello, de todo aquello que perturba su «esencia», con el fin de construir en su refugio solipsista una identidad virtuosa y buena.¹¹² Por otro lado, el deseo de amurallar, nos dice Brown, nos recuerda la estrecha vinculación entre teología y política. La idea de cerrarnos herméticamente frente al peligro exterior, está animada por nuestra vulnerabilidad y desamparo ante las fuerzas y flujos globales amenazantes, suministrándonos una suerte de «protección mágica»

Comparados con los rasgos evanescentes, proteicos y ligeros de la cultura y la política posmoderna, los muros aparecen sólidos y permanentes, y se diría que les falta astucia y disimulo [...] Aunque diariamente navegamos por decenas de muros virtuales —firewalls, spyware y filtros de spam, de nuestros ordenadores, cierres automáticos y sistemas de alarma para el coche, la casa, las tiendas, el maletín, con contraseña para todo— el espectáculo de los muros reales sigue siendo exclusivo. Su aspecto físico les da la apariencia de regresiones literales a otros tiempos.

¹¹¹ Brown, W. (2015). Estados amurallados, soberanía en declive (A. Martínez-Riu, Trad.). Barcelona: Editorial Herder, p. 177.

¹¹² Brown, W. (2015). Estados amurallados, soberanía en declive (A. Martínez-Riu, Trad.). Barcelona: Editorial Herder, p. 188.

contra los poderes incomprensibles, enormes, corrosivos y humanamente incontrolables que nos rodean.¹¹³

¹¹³ Brown, W. (2015). Estados amurallados, soberanía en declive (A. Martínez-Riu, Trad.). Barcelona: Editorial Herder, p. 193.

Realismo y liberación

Habiendo analizado, en la primera parte, la importancia de adoptar un modo de pensamiento dialéctico en los estudios de epistemología y política —en contraposición a al método metafísico—, aquí analizaremos los dos conceptos que componen el título de esta segunda parte: «realismo» y «liberación».

Explicaremos por qué motivo es imperativo, si queremos superar la deriva posmoderna que ha acompañado culturalmente el giro del capitalismo hacia el neoliberalismo, un regreso al realismo y una relectura crítica de Marx.

No obstante, nuestro realismo no puede ser ingenuo, sustancialista y conservador, sino que debe ser un realismo dialéctico, fundado en una concepción de la realidad que, no solo la entienda en términos de relación y proceso, sino que, además, reconozca el carácter condicionante de nuestras relaciones materiales, y asuma críticamente el dilema de la totalidad —epistemológica y política— al *enfrentarse* a su exterioridad.

5. El problema de lo real¹

El conocimiento es un problema central en la historia de la reflexión filosófica mundial. La historia del pensamiento en esta materia está marcada por una suerte de movimiento pendular que conduce alternativamente del realismo al antirrealismo y vuelta a empezar. Esto permitiría, al menos de manera hipotética que, en cada ciclo, las afirmaciones sustantivas y las objeciones de los contrincantes en el debate contribuyeran a una profundización del mismo. De este modo, no se trataría de una mera repetición, sino de un ejercicio de clarificación en el que, más allá de las posiciones o principios defendidos en cada caso, la «conversación» conduciría a una mayor profundización de lo que está en juego.

El último tercio del siglo XX fue «antirrealista». Las filosofías de Nietzsche y Heidegger, de Foucault y Derrida, tuvieron la voz cantante. Los grandes relatos entronizados por la Ilustración europea dieron paso, con el correr de las décadas, a la muerte de Dios, a la muerte del hombre, y al posmodernismo. De manera semejante, los regímenes de acumulación capitalista liberal y administrada por el Estado que aún encarnaban en la esfera de la economía política las ilusiones de progreso y verdad

¹ Algunas de las secciones del presente capítulo se publicaron en una versión abreviada en Cincunegui, J. M. (2022). «El problema de lo real». (F. Núñez Mosteo, Coordinador). Barcelona: Fundació Universitat Oberta de Catalunya.

iluminista, dieron lugar al capitalismo de acumulación flexible o neoliberalismo que aún impera en nuestra época.

El siglo XXI, sin embargo, ha traído de regreso al realismo como respuesta a los malestares de la cultura y la política posmoderna. De manera análoga, ha regresado Marx, como respuesta a los malestares que trajo consigo la deriva neoliberal, que ha impuesto un régimen de relaciones sociales de explotación y desposesión con implicaciones corrosivas en todas las esferas de nuestra vida, las esferas de la producción y reproducción social, la política y la ecología.

En este capítulo exploraremos a un conjunto de autores que comparten una preocupación común, e insisten en la necesidad de un retorno al realismo. Aunque sus propuestas son disímiles, y en ocasiones, abiertamente enfrentadas, todos ellos ofrecen reflexiones sugerentes que animan a mirar el mundo de una manera diferente a la que estamos acostumbrados. Charles Taylor sugirió, en alguna ocasión, que la crítica a la tradición epistemológica moderna y a la ontología a la que está asociada no conlleva una alternativa teórica exclusivamente, sino que exige una suerte de «conversión». Eso significa, entre otras cosas, que los imaginarios, las formas institucionales y las prácticas que sobre dicha epistemología se articulan, se pondrán necesariamente en entredicho si aceptamos los desafíos teóricos y existenciales que emergen de la mera pretensión de recuperar el realismo.

1

Comencemos prestando atención a la crítica de Paul Boghossian a las visiones relativistas y constructivistas en epistemología. El principal blanco de esta crítica es la posición defendida por el filósofo pragmatista estadounidense Richard Rorty. Como H. Dreyfus y Ch. Taylor, Boghossian considera a Rorty como un autor paradigmático y enormemente influyente en la difusión de las ideas relativistas y constructivistas posmodernas del conocimiento.

El punto de partida de Boghossian es la constatación de que estas concepciones del conocimiento son abrazadas ampliamente por la comunidad intelectual y académica, especialmente en el ámbito de las humanidades y las ciencias sociales. Es cierto que, desde hace algunos años, hemos estado viviendo una creciente revalorización del realismo, en parte, justamente, por el cansancio que han suscitado el antirrealismo cuasi hegemónico en la filosofía continental y la hegemonía del *ethos* posmoderno de nuestra

cultura. Como señala M. Ferraris respecto al carácter de la filosofía contemporánea, «un cierto hartazgo del posmodernismo y de la creencia de que todo está construido por el lenguaje, los esquemas conceptuales y los medios de comunicación», explica el giro hacia el «nuevo realismo», del cual él mismo es uno de los principales protagonistas.²

El texto de Boghossian se abre con la referencia a un artículo del *New York Times* en su portada del 22 de octubre de 1996, titulado «Los creacionistas de las tribus indígenas frustran a los arqueólogos». En el artículo se describe un conflicto entre concepciones divergentes acerca del origen de las poblaciones autóctonas de Norteamérica. Por un lado, tenemos la explicación arqueológica estándar, que sostiene que los seres humanos llegaron por primera vez a América desde Asia, después de cruzar el estrecho de Bering hace aproximadamente 10.000 años. Por otro lado, tenemos los mitos creacionistas de los indígenas norteamericanos, quienes sostienen que los pueblos nativos han vivido en el continente desde que sus antepasados emergieron a la superficie de la Tierra desde el mundo subterráneo de los espíritus.³

Ante estas dos explicaciones *literalmente* incompatibles acerca de los orígenes de la población nativa, el artículo relata la zozobra que experimentaron algunos arqueólogos, forzados a elegir entre estas dos descripciones alternativas de lo ocurrido. Muchos científicos sostuvieron, en breve, que «la ciencia es solo una de las numerosas formas de conocer el mundo» y, en consecuencia, la concepción alternativa que ofrecen los indígenas debe considerarse «igualmente válida». Es decir: debe considerarse en pie de igualdad con el resultado de la investigación arqueológica.

Boghossian denomina a esta posición básica, defendida por la ortodoxia posmoderna, la «doctrina de igual validez». Con esta expresión se refiere, como hemos visto, a la creencia de que (1) existen maneras radicalmente diferentes, (2) aunque igualmente válidas, de conocer el mundo. Lo cual implica, (3) que la ciencia es solo una entre otras muchas maneras de conocer la realidad.

Un aspecto destacado de la popularidad de la cual goza esta doctrina es que se trata de una posición radical, pero, además, contraintuitiva, por la sencilla razón de que está basada en la negación de plano de la existencia de los hechos objetivos. Es decir: no existe una manera en la que podamos decir que las cosas existan independientemente de nuestras

² Ferraris, M. (2014). *Manifesto of New Realism*. (S. De Sanctis, Trad.). Albany: Sunny Press, p. 141.

³ Boghossian, P. (2006). *Fear of Knowledge. Against Relativism and Constructivism*. New York: Oxford University Press, p. 1.

aprehensiones de las mismas, o de nuestras creencias acerca de ellas. En última instancia, los antepasados de los pueblos autóctonos en el territorio americano no cruzaron «verdaderamente» el estrecho de Bering, aun cuando los hallazgos arqueológicos así lo demuestren. Tampoco emergieron «verdaderamente» a la superficie de la Tierra desde sus entrañas, como defienden los indígenas norteamericanos. En ambos casos, los hechos existen exclusivamente en relación con las creencias de quien pondera estos «relatos», de modo que, entre ambos se plantea una inconmensurabilidad insuperable.

El argumento de Boghossian es complejo. No se reduce exclusivamente a argumentar contra este aspecto del relativismo, sino que, a lo largo de las páginas, también arremete contra la pretensión, igualmente disruptiva desde su perspectiva, defendida por los relativistas y constructivistas posmodernos, de que no existen técnicas o métodos que deban privilegiarse a la hora de conocer; o que deban considerarse, a diferencia de otras técnicas o métodos, legítimas maneras de conformar creencias racionales sobre los temas que investigamos. Es decir, que las técnicas y métodos científicos de observación, lógica e inferencia se encuentran en pie de igualdad con otras formas de conocimiento que se basan, nos dice, por ejemplo, en la interpretación de los restos que quedan en el fondo de los pocillos de café, o las imágenes que se manifiestan durante los sueños o trances de los videntes o médiums. En breve, además de negar que existan hechos objetivos, el relativismo constructivista posmoderno sostiene que no existen métodos, técnicas o formas privilegiadas de acceder al conocimiento.

De acuerdo con Boghossian, es importante comprender que, además del influjo que este tipo de concepciones ha tenido en la academia, también ha tenido consecuencias profundas en otras esferas.⁴ La ortodoxia posmoderna sobre el conocimiento que ha reinado en las humanidades y en las ciencias sociales en las últimas décadas ha afectado profundamente nuestros imaginarios y nuestras formas institucionales y prácticas sociales.

M. Ferraris advierte que este tipo de constructivismo tuvo en sus orígenes un objetivo emancipador. De lo que se trataba era de cuestionar el *statu quo* con el fin de ofrecer visiones alternativas a las que promovía el poder. Sin embargo, la historia muestra que el éxito intelectual de estas visiones «progresistas» resultó una victoria pírrica. Hoy parece que los argumentos antirrealistas se han convertido en un arma arrojada para

⁴ Boghossian, P. (2006). *Fear of Knowledge. Against Relativism and Constructivism*. New York: Oxford University Press, p. 9.

evitar los cambios imprescindibles que deben realizar las sociedades contemporáneas en todas las esferas. Por este motivo, nos dice Ferraris, el posmodernismo se encuentra actualmente en retirada, filosófica e ideológicamente. Esto no se debe a que sus fines no han sido alcanzados, sino porque ha sido exitoso en sus consecuencias. El problema es que los sueños posmodernistas se han convertido en el camino más efectivo para realizar los propósitos de la «política populista».⁵ El argumento de «la igual validez» ha pasado de ser un argumento al servicio de la emancipación o el proyecto progresista, a ser un instrumento al servicio conservador que bloquea cualquier intento de cambio sustantivo.⁶

Como nos advierte Boghossian, en cuestiones como la que ilustra el ejemplo de los arqueólogos y los pueblos autóctonos de Norteamérica, nuestra reacción ordinaria es pensar que existe una respuesta correcta en la historia referida al modo en el cual se dieron las cosas *independientemente* de nuestras creencias. Eso no significa que necesariamente la respuesta alternativa no tenga valor alguno. Por ejemplo, desde el punto de vista de la

⁵ Ferraris, M. (2016). “New Realism: A Short Introduction”. *Speculations* (VI): 141-144, p. 3.

⁶ Fraser, N. (2020). *Los talleres ocultos del capital. Un mapa para la izquierda* (J. M. Madariaga y C. Piña Alado, Trad.). Madrid: Traficantes de sueños; Federici, S. (2019). *8 minutes with Silvia Federici*. 14 de marzo. Último acceso: 8 de octubre de 2021. <https://www.youtube.com/watch?v=CDf0NDNfWEQ>.

Las pensadoras feministas Nancy Fraser y Silvia Federici, cada una a su manera, han ilustrado este desvío. La primera ha mostrado hasta qué punto el giro posmoderno y neoliberal de la década de 1970 condujo a la tercera ola del feminismo a una suerte de matrimonio de conveniencia que deformó, hasta el punto de convertir en irreconocibles, los ideales que forjaron inicialmente al movimiento.

Fraser denomina con un «oxímoron» al «progresismo neoliberal» en el cual este feminismo encuentra su encaje, en contraposición al feminismo del 99%, que asume la realidad de explotación y desposesión como el marco en el cual el trabajo y la lucha de las mujeres tiene lugar. De manera semejante, Federici habla del feminismo «promovido por las Naciones Unidas», cuyo objetivo consiste en ofrecer a las mujeres las oportunidades que necesitan para que ellas también puedan, en vista de sus méritos y otras consideraciones, llevarse una porción de «la torta a repartir», y con ello, la posibilidad de compartir la responsabilidad de participar en igual proporción en el sistema vigente de acumulación, explotación y exclusión.

Véase, Cincunegui, J. M. (2019). *Miseria planificada. Derechos humanos y neoliberalismo*. Madrid: Dado Ediciones, véase especialmente el capítulo 8.

En nuestro estudio sobre la relación entre los regímenes transnacionales de los derechos humanos y el neoliberalismo, hemos estudiado la manera en la que las retóricas culturales del posmodernismo, convertidas en exclusivas reivindicaciones identitarias, se han infiltrado en las organizaciones internacionales al servicio de la defensa de los derechos humanos, que habiendo asumido los límites impuestos por el nuevo orden neoliberal, acabaron convirtiéndose en el involuntario cómplice de la miseria planificada en la pugna intra-capitalista por la acumulación a través de la desposesión y la explotación.

Pensemos, por ejemplo, en la manera en la cual se argumenta contra el cambio climático. La imposibilidad de establecer de manera convincente «lo que es el caso», no solo debido a la multiplicación *ad infinitum* de interpretaciones alternativas, sino también, y lo que es más grave, ante la dificultad de determinar los «hipotéticos hechos desnudos» sobre los cuales dichas interpretaciones se articulan, impide que alcancemos consenso alguno sobre el diagnóstico respecto a la encrucijada que enfrentamos. Sin un diagnóstico, no podemos ofrecer un análisis etiológico. Sin una comprensión clara acerca de las causas y condiciones detrás de las circunstancias presentes, no es posible imaginar un horizonte superador alternativo frente a la crisis presente. Sin razón utópica, no es posible establecer una «hoja de ruta» consecuente, debido a la frivolidad que significaría pretender establecer «medios sin fines».

autocomprensión de dichos pueblos, y el modo en el cual de manera litúrgica construyen sus lazos identitarios, la versión que sostiene que el origen del pueblo en cuestión es el resultado del ascenso de los antepasados desde las profundidades de la tierra resulta significativo. Sin embargo, si contrastamos las versiones en el mismo plano explicativo, o bien los antepasados llegaron al territorio actualmente ocupado por las comunidades hace 10.000 años cruzando el estrecho de Bering o, por el contrario, surgieron *míticamente* desde las entrañas de la Tierra. Por un lado, tenemos una explicación científica, por el otro, una descripción mítica del origen de dicho pueblo.

En este contexto, Boghossian se pregunta por qué razón la doctrina de la igual validez ha tenido semejante atractivo entre los intelectuales, investigadores y académicos en estas disciplinas, pese al carácter manifiestamente contraintuitivo que posee. De acuerdo con Boghossian, existen dos explicaciones posibles. Por un lado, desde el punto de vista ideológico, hay que tener en cuenta el más que justificado rechazo al colonialismo que ha gravitado en estos círculos. La crítica al etnocentrismo y a las epistemologías «eurocéntricas» ha jugado un rol significativo en este sentido. Por ejemplo, Boaventura de Sousa Santos sostiene que el problema central de la tradición eurocéntrica, incluso en su versión crítica, es que proporciona respuestas débiles a las preguntas fuertes a las que nos enfrentamos en nuestro tiempo, referidas al «paradigma societal y epistemológico que ha dado forma al actual horizonte de posibilidades en que decidimos nuestras opciones».⁷ Este tipo de perplejidad explica en buena medida la adopción de una epistemología con rasgos posmodernos que, con el afán de superar el cautiverio epistemológico al que parece abocarnos la tradición eurocéntrica en su versión acrítica, o incluso en sus versiones críticas, cuando estas son ciegas a su perspectiva situada —y, por ende, problemáticamente universalista— ha hecho optar a muchos autores por una epistemología que, abierta o implícitamente, supone la doctrina de igual validez.

Por otro lado, desde el punto de vista intelectual, nos dice Boghossian, el giro trascendental inaugurado por Kant ha derivado, profundizando su lógica subjetivista, en la creencia de que la verdad no puede explicarse atendiendo al modo de ser de las cosas

⁷ Sousa Santos, B. (2019). «Más allá de la imaginación política y la teoría crítica eurocéntrica». *Utopía y praxis latinoamericana* (CESA-FCES-Universidad de Zulia) 24 (86): 47-32, p. 49. Dice Sousa Santos:

Las preguntas fuertes no solo se refieren a nuestras opciones específicas de vida individual y colectiva, sino también al paradigma societal y epistemológico que ha dado forma al actual horizonte de posibilidades en que decidimos nuestras opciones, el horizonte en el que determinadas opciones son posibles y otras quedan excluidas o incluso son imaginables. Tales preguntas son de naturaleza paradigmática porque abordan los criterios para la inclusión y exclusión de opciones específicas. Por consiguiente, despiertan un tipo particular de perplejidad.

en una realidad que hipotéticamente existe independientemente de nosotros. El presupuesto central detrás de esta decisión epistemológica es que el conocimiento está construido socialmente, depende de la sociedad que lo produce. En este sentido, nos dice, las concepciones posmodernas se caracterizan por el rechazo a «la pretensión del conocimiento como el producto de una reflexión transparente de una realidad independientemente existente», y la pretensión de que existan procedimientos trascendentales para establecer racionalmente la verdad o falsedad de dicho conocimiento.⁸

De este modo, vemos que el relativismo y el constructivismo son las dos caras de la moneda posmoderna. Una de sus caras está vuelta hacia la ausencia de existencia independiente de aquello que conocemos y aprendemos como verdadero. Esta es la dimensión negativa. La dimensión positiva es aquella en la que, lo que aprehendemos como independiente se concibe como una *mera* construcción social. Es decir, más allá de lo inventado por nosotros, no hay nada por descubrir. La cosa aprehendida, el fenómeno que la consciencia investiga, el objeto al que el sujeto se enfrenta, se agota en su realidad socialmente construida. De este modo, el relativismo y el constructivismo se retroalimentan y justifican mutuamente.

Ahora bien, para entender el constructivismo social, Boghossian nos propone que lo enfrentemos con la figura «clásica» del conocimiento, la cual se define por tres características básicas: (1) El mundo que queremos entender y conocer existe, en su mayor parte, independientemente de nosotros y de nuestras creencias; (2) la forma del conocimiento, los métodos y técnicas de conocimiento que nos permiten justificar nuestras creencias, son en su mayor parte independientes de la sociedad; (3) es posible, dadas las circunstancias adecuadas, que, al exponernos a la sola evidencia, esta sea capaz de explicar por qué creemos lo que creemos.

Estas tres características son denominadas por Boghossian: «objetivismo de los hechos»; «objetivismo de la justificación»; y «objetivismo sobre la explicación racional». En contraposición, las concepciones constructivistas del conocimiento sostienen: (1) que el mundo que queremos entender y conocer no existe independientemente de nosotros y de nuestro contexto social; (2) que las formas de conocimiento (los métodos y técnicas de conocimiento) no son independientes de nuestro contexto social —todos ellos son

⁸ Boghossian, P. (2006). *Fear of Knowledge. Against Relativism and Constructivism*. New York: Oxford University Press, p. 6.

construidos en dependencia de nuestras necesidades e intereses—; y (3) no es posible explicar por qué creemos lo que creemos sobre la base de nuestra exposición a una evidencia relevante. Tenemos que tener en cuenta nuestras necesidades e intereses. De este modo, frente al objetivismo de los hechos, de la justificación y la explicación racional, la alternativa es el constructivismo de los hechos, de la justificación y la explicación racional.

En este capítulo nos centraremos exclusivamente en el constructivismo de los hechos, doctrina que defiende que es a través de nuestras maneras de hablar y de pensar, es decir, a través de nuestras descripciones, que construimos los hechos en general. Eso significa que los hechos no existen en sí mismos. No puede haber un mundo que exista independientemente de nuestras inclinaciones a describirlo de una cierta manera. O, para decirlo de otro modo, el mundo depende de nuestros «esquemas descriptivos». Una vez que hemos pasado nuestra experiencia a través del tamiz de dichos esquemas, emergen los hechos del mundo.

Obviamente, nos dice Boghossian, existen hechos en el mundo que dependen de nuestras conceptualizaciones. Pensemos, por ejemplo, en el dinero. Se trata de un objeto que no existe en la realidad independientemente de nuestras convenciones. Si prestamos atención al billete de veinte euros que tenemos a la vista, vemos que ninguno de los elementos que lo constituyen materialmente es el billete en sí mismo. Ni el papel, ni la tinta, ni los signos, ni los sellos y otros artilugios que prueban su legitimidad como moneda de cambio, son el billete. El billete se establece convencionalmente sobre una base adecuada como dinero en un acto «litúrgico» que lo convierte efectivamente en un instrumento que encarna el valor. Es decir, se convierte en lo que es en dependencia de los actos sociales que lo constituyen como tal.

Lo mismo ocurre con nuestros roles sociales. No hay un lugar en la realidad en sí misma, independiente de nuestras descripciones, donde encontrar sacerdotes o presidentes que existan por sí mismos. El sacerdote es consagrado como tal en una ceremonia litúrgica en la que se establece su carácter eclesiástico. Y el presidente asume su función a través de formas seculares análogas. Lo mismo podemos decir de otros hechos sociales de mayor envergadura. Pensemos en las naciones y los Estados, los equipos de fútbol, o las constelaciones astrológicas. En todos estos casos, se trata de hechos o entidades que dependen de nuestra mente, de nuestras descripciones. Eso no significa que sean inexistentes. Solo que su existencia es establecida, sobre las bases pertinentes, a través de un proceso de enunciación que convierte, como en el caso de las

constelaciones, a un conjunto de estrellas en el firmamento, en un particular signo del zodiaco, o a una particular configuración poblacional y territorial, en la base jurisdiccionalmente establecida de un Estado. Ahora bien, lo que Boghossian se pregunta es si es justificable extender esta comprensión sobre los hechos socialmente establecidos a todos los hechos de manera no calificada.

En este punto, Boghossian distingue entre dos tipos de relativismo. Por un lado, nos dice, existe un relativismo relativo a las descripciones sociales. En este caso, los esquemas que adoptamos para describir el mundo, dependen del tipo de esquema que resulta más útil de adoptar. Aquí la utilidad se define en dependencia de nuestras necesidades e intereses contingentes como seres sociales. Lo que el relativista en este caso intenta demostrar es que existen fenómenos que son erróneamente naturalizados. Eso significa que dichos fenómenos se pretenden universales cuando en realidad son el producto de las descripciones que exigen las necesidades e intereses en un cierto contexto social. Este tipo de relativismo está completamente justificado, nos dice Boghossian. El problema es que da pie a algunos autores a extender el análisis de los hechos socialmente establecidos a todos los hechos en general.

Aquí conviene analizar (1) qué queremos decir cuando afirmamos que «creemos en algo», y (2) qué relación tienen esas creencias con los hechos y con la verdad. Esto nos permitirá abordar, de manera preliminar, las nociones de universalidad, objetividad e independencia de los hechos en relación con la mente. Estas son las cuestiones centrales que debemos clarificar.

Lo primero, nos dice Boghossian, es que «creer» es un estado mental. La creencia es algo que ocurre «en nuestra mente». No obstante, como estado debe tener ciertas características. Boghossian enumera tres. En primer término, las creencias deben estar conformadas por un contenido proposicional. Deben afirmar o negar algo respecto a lo que es el caso. Para hacerlo, obviamente, se debe contar con conceptos que permitan la articulación de la creencia en cuestión. Por ejemplo, si alguien cree que los ancestros de su tribu emergieron de las entrañas de la Tierra, debe contar con ciertas nociones. Para empezar, la noción de «antepasado», también cierta noción de lo que implica formar parte de una tribu, una noción de lo subterráneo desde donde los antepasados emergieron, etc. Sobre la base de estas nociones o conceptos, se establece una cierta constelación de sentido que resulta en un cierto contenido proposicional.

En segundo término, ese contenido proposicional debe poder ser juzgado como verdadero o falso. Eso significa que la aseveración debe ser relativa a un hecho. De modo

que, para decirlo de manera simplificada, por un lado, tenemos un contenido proposicional, y por el otro lado, tenemos un hecho, y es posible establecer qué tipo de relación existe entre estos dos términos. Sin embargo, hay varias cuestiones que deben resolverse en este punto que problematizan la verdad o falsedad de la aseveración. Supongamos que la afirmación es verdadera. Incluso si lo es, cabe preguntarse: ¿Para quién?

Para los miembros de la tribu de Norteamérica que sostienen que sus antepasados emergieron de las profundidades de la Tierra en un tiempo inmemorial originando a su pueblo, la afirmación de este hecho es verdadera. Sin embargo, no parece que podamos afirmar que dicha afirmación sea verdadera universalmente. Por ejemplo, los arqueólogos no pueden sostener la verdad literal de dicha afirmación, porque si lo hicieran deberían renunciar a su verdad arqueológicamente probada. Obviamente, pueden interpretarla como «metafóricamente verdadera», con el fin de acomodarla o hacerla compatible con la verdad que ellos mismos sostienen en el plano arqueológico, pero dicha verdad no puede universalizarse como ocurre con las afirmaciones científicas, que tienen pretensión de universalidad. De modo que, podemos hablar de verdades relativas a las comunidades, y verdades que pretenden validez universal.

Obviamente, hay cosas que creemos nosotros que otros no creen. En este sentido trivial, podemos decir que la creencia no es universal. Pero si creemos que el *hecho* al que estamos haciendo referencia se sostiene por sí mismo, es decir, que es verdadero independientemente de nuestra manera de percibirlo o enunciarlo, como ocurre cuando decimos que hemos «descubierto» algo «en la realidad», en contraposición de la simple invención, resulta más difícil sostener la verdad en términos de construcción social.

En el caso de la afirmación de los indígenas que estamos discutiendo, no parece razonable pensar que, cuando señalan que sus antepasados emergieron de las entrañas de la Tierra, pretenden que esta afirmación tenga valor universal. No, al menos, de la manera en la cual los arqueólogos pretenden que su articulación sea verdadera. Para los arqueólogos, los antepasados de las tribus de Norteamérica llegaron al continente desde Asia cruzando el estrecho de Bering independientemente de lo que creamos, y las pruebas documentales justifican dicha creencia. En cambio, la verdad acerca del hecho de que los antepasados ascendieron desde el fondo de la Tierra no parece exigir que otros asientan a la misma. Basta que los demás respeten dicha verdad comunitaria, que se considera constitutiva de la identidad del pueblo en cuestión, de su cultura y fundamento de sus prácticas sociales.

Para entender este tipo de independencia respecto de la mente o del contexto social donde emerge, y con ello lo que se pretende con las nociones de objetividad y universalidad, pensemos en una costumbre local. En la India, las personas suelen comer con la mano. En Chennai, por ejemplo, en los restaurantes se sirve thali, un plato combinado que contiene arroz, dhal (lentejas rojas), verduras, chapati o roti, papad, yogur y una gran variedad de chutney, además de otras delicadezas dulces. Los comensales utilizan con mucha destreza su mano derecha para mezclar el arroz con las diferentes salsas y luego llevárselo a la boca. Mientras tanto, la mano izquierda permanece oculta. Se considera su uso inapropiado en cualquier contexto para un indio. No obstante, no se exige a los turistas extranjeros que se abstengan de ello. Se entiende que la costumbre solo tiene validez normativa para los miembros de la comunidad. Es decir, no se pretende universal, y con ello se reconoce que depende de las creencias propias de la sociedad o cultura.

Contrastemos esto con el ejemplo ofrecido por Boghossian sobre las lunas de Júpiter. Si es el caso que Júpiter tiene 30 lunas, es verdad que Júpiter tiene 30 lunas independientemente de lo que creamos, y por ello es justificable decir que las 30 lunas de Júpiter existen independientemente de la mente, y la verdad sobre ello no puede considerarse una mera construcción social. De este modo, vemos cuán importantes son la universalidad y la independencia respecto a la mente para la «objetividad».⁹

No obstante, eso no significa que desde el punto de vista del análisis ontológico no podamos afirmar que los objetos a los que hacen referencia dichas verdades no dependan ellos mismos (1) de sus respectivas causas y condiciones y (2) de los elementos constitutivos o partes a los que accedemos a través de un análisis mereológico. Dicho esto, los objetos no pueden ser reducidos a sus causas y condiciones, ni pueden reducirse a sus partes constituyentes.

De manera análoga, (3) aunque las verdades articuladas por seres finitos como nosotros no solo dependen formalmente del lenguaje utilizado, sino también de la base neuro-psicológica que es su condición de posibilidad, y nuestra íntegra constitución anatómica, definida por la interacción con los medios naturales y sociales, eso no significa que debamos negarnos a la posibilidad de (i) acceder a lo real de suyo —aun cuando nuestras representaciones o mediaciones perceptuales y conceptuales resulten a todas

⁹ Boghossian, P. (2006). *Fear of Knowledge. Against Relativism and Constructivism*. New York: Oxford University Press, p. 13.

luces relativas en los términos descritos—, reproduciendo de ese modo en la dimensión epistemológica el reduccionismo descrito anteriormente en la dimensión ontológica. Tampoco debe llevarnos a negar la posibilidad de (ii) conmensurar entre las creencias en disputa aquellas que rinden mayor «fidelidad» a sus respectivas referencias, sin olvidar, por supuesto, las necesidades e intereses explícitos o implícitos detrás de la articulación de las mismas.

El hecho de que nuestra condición finita implique que todas nuestras afirmaciones resultan constitutivamente falsables —y teniendo en cuenta, como señala M. Gabriel, que no es posible ni epistemológica, ni ontológicamente, sostener una totalidad llamada «mundo» sin caer en una contradicción de principios,¹⁰ o, como señala Taylor, no es posible agotar el «trasfondo inarticulado de sentido» sobre el cual se explicitan todas nuestras afirmaciones—¹¹ no significa que debamos abstenernos de establecer entre las aseveraciones en disputa, cuál es la más adecuada, o cuál es «la mejor explicación disponible», aun cuando esta mejor explicación lo sea por el momento, en tanto se encuentra siempre abierta a contestación futura de una mejor explicación.¹²

2

En el prólogo de su *Manifiesto del nuevo realismo*, el filósofo italiano M. Ferraris comienza ofreciéndonos «una fotografía realista» del estado de cosas en el ámbito de la filosofía en el siglo XXI. De acuerdo con el filósofo italiano, estamos viviendo un nuevo giro en la tradición que confirma el carácter pendular del pensamiento. A inicios del siglo XX, los imaginarios hegemónicos se inclinaban por el anti-realismo en sus variadas versiones (hermenéutica, posmodernismo, giro lingüístico, etc.). Pero, hete aquí que ya a finales de siglo, y de manera explícita a comienzos del siglo XXI, «la curva del péndulo» se ha desplazado hacia el realismo. El retorno a la ontología, la relevancia que ha adquirido la materia que proveen las ciencias cognitivas a la filosofía para su reflexión, y la revalorización de la estética, entendida como teoría o filosofía de la percepción, superando de este modo el abandono de la misma por parte de las filosofías

¹⁰ Gabriel, M. (2015). *Why the World Does Not Exist* (G. S. Moss, Trad.). Cambridge, UK: Polity Press.

¹¹ Taylor, Ch. (2007). *A Secular Age*. Cambridge, Massachusetts: The Belknap Press of Harvard University Press.

¹² MacIntyre, Alasdair (2004). *Tras la virtud* (A. Valcárcel, Trad.). Barcelona: Crítica.

trascendentales,¹³ señala a todas luces una recuperación del realismo o, al menos, una profunda reconsideración de la hegemonía del anti-realismo, especialmente, en la filosofía continental.

El hecho de que el texto que estamos analizando lleve por título «Manifiesto», como el propio Ferraris señala, nos retrotrae al *Manifiesto comunista* de Marx y Engels. Como ellos, podemos decir que un espectro recorre actualmente la academia continental y anglo-norteamericana, el de los nuevos realistas, que se multiplican como los comunistas en el siglo XIX. La comparación puede parecer trivial, pero existen razones justificadas para explorar esta coincidencia. El creciente descrédito del posmodernismo, pese a que sus imaginarios siguen informando las formas institucionales y las prácticas constituidas sobre su trasfondo; y la resistida resiliencia del neoliberalismo como forma institucional de nuestro tiempo, pese a la aguerrida contestación global frente a sus prerrogativas, coinciden con dos retornos. Efectivamente, como señalaba Daniel Bensaïd a comienzos del milenio, «Marx ha vuelto».¹⁴

Tras la caída del Muro de Berlín, Marx parecía finiquitado, pero ha regresado debido, justamente, a las consecuencias que han producido las ideas que lo condujeron al ostracismo del pensamiento. De manera semejante, como «los espectros de Marx», de los que J. Derrida dio cuenta de manera temprana,¹⁵ el realismo también ha vuelto, después del chasco del «fin de la historia» decretado por Francis Fukuyama cuando empezaba a tomar forma el «nuevo imperialismo»,¹⁶ el que nos condujo, después de la Guerra contra el Terror, al fracaso rotundo que supuso la Guerra de Irak y, más recientemente, la humillación en los territorios escarpados de Afganistán. Como señala Nancy Fraser, un hilo invisible une a los progresistas neoliberales con los populistas de derecha, al matrimonio Clinton y a Obama, con los Bush y Donald Trump. De igual manera, existe una afinidad secreta entre la irreductibilidad culturalista del posmodernismo y la «locura de la razón económica» del neoliberalismo.¹⁷

¹³ Dussel, E. (2020). Siete ensayos de filosofía de la liberación. Hacia una fundamentación del giro decolonial. Madrid: Editorial Trotta, véase el capítulo 7.

¹⁴ Bensaïd, D. (2002). Marx for Our Times (G. Elliot, Ed.). London: Verso.

¹⁵ Derrida, J. (1995). Espectros de Marx. El estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva internacional. Madrid: Editorial Trotta.

¹⁶ Harvey, D. (2005). The New Imperialism (Clarendon Lectures in Geography and Environmental Studies). Oxford: Oxford University Press.

¹⁷ Harvey, D. (2017). Marx, Capital and the Madness of Economic Reason. London: Profile Books.

Ahora bien, parafraseando a J. Derrida sobre el espectro de Marx, en el caso del realismo, tampoco se trata de «recuperar aquello a lo que no queremos volver». Como señala Ferraris, no se trata de pretender un monopolio de lo real, como si uno quisiera «privatizar el agua».¹⁸ De lo que se trata, nos decía Derrida en la década de 1990, era de conjurar los nuevos espectros, los «espíritus» marxianos que pervivían en la cultura europea, con el fin de «romper la censura y la prohibición que estigmatizan todo lo relacionado con él, manteniendo vivo el diálogo con los que se declaran partidarios suyos».¹⁹ Lo que Derrida decía sobre los seguidores de Marx en 1995, bien podría haberse dicho sobre los realistas en la filosofía continental en la misma época. De manera semejante, a la vuelta del milenio, ha regresado Marx, y junto a él, ha regresado el realismo.

Ahora bien, lo que el realismo viene a reivindicar frente al posmodernismo, nos dice Ferraris, es que nuestras prácticas deconstructivas son irresponsables si no vienen acompañadas de una reconstrucción. Eso significa que no se abandona enteramente el giro deconstructivo, sino que se emplaza al pensamiento a dar un paso más allá de sus sospechas y exponerse a la afirmación positiva de lo real. Como decíamos más arriba, el retorno al realismo no significa pretender una privatización del agua, sino afirmar que la entidad agua no se agota en las «figuras» socialmente construidas.

Si el giro que va del posmodernismo al nuevo realismo puede explicarse prestando atención a la significación de la llamada «Guerra contra el Terror», declarada después de los atentados del 11S, y a los dos dogmas desacreditados desde entonces: (1) toda realidad está socialmente construida, y por ello es infinitamente manipulable; y (2) la verdad es inútil, más importante que la objetividad es la solidaridad; el regreso de Marx se explica por motivos análogos: (3) la entronización de una libertad anarquizante que se pretendía emancipadora, pero que acabó sirviendo exclusivamente a los intereses del capital; y (4) las limitaciones de la política democrática: frente a la eficacia de la razón económica y las prerrogativas del mercado que convierte las prácticas liberales en una suerte de «simulacro».²⁰ De este modo, la crítica de Ferraris está dirigida hacia el posmodernismo,

¹⁸ Ferraris, M. (2014). *Manifiesto of New Realism*. (S. De Sanctis, Trad.). Albany: Suny Press.

¹⁹ Derrida, J. (1995). *Espectros de Marx. El estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva internacional*. Madrid: Editorial Trotta.

²⁰ Ferraris, M. (2012). *Manifiesto del nuevo realismo* (J. B. Jiménez, Ed.). Santiago de Chile: Ariadna Ediciones, p. xxi. Dice Ferraris:

caracterizado por su feroz ataque a lo que Lyotard llamó «los grandes relatos», en el que incluía a la ilustración, el idealismo, y la tradición Marxista.²¹

Ahora bien, como nos dice Ferraris, la filosofía, como disciplina, si pretende progresar, debe cultivar una confianza básica respecto a la posibilidad misma de la verdad. Es esta confianza respecto a «la verdad y el progreso», como señala a modo de objetivo el título del tercer volumen de los escritos filosóficos de Richard Rorty,²² a lo que apunta el posmodernismo. Para este polifacético movimiento, siguiendo las huellas de Nietzsche, la verdad es despreciada a favor de la ilusión. El destino del mundo moderno está signado por haber optado por las interpretaciones para ocupar el lugar que en el pasado estaba reservado para los hechos. En definitiva, el mundo real es simplemente una historia que se cuenta a los niños para que duerman en paz.

Ahora bien, cuando pensamos en las motivaciones de los posmodernos, lo primero que llama la atención es que, como ya hemos indicado, lo que se buscaban eran resultados emancipadores. La crítica al realismo en cualquiera de sus formas, el rechazo de cualquier visión con pretensiones normativas fundadas en la epistemología o la ontología tenía como objetivo dinamitar los fundamentos de los imaginarios hegemónicos que justificaban las formas institucionales y las prácticas sociales del orden vigente. Sin embargo, no fue esto lo que ocurrió. La primacía de las interpretaciones sobre los hechos, nos dice Ferraris, y la superación de la objetividad a través del mito, no logró el resultado profetizado por el movimiento académico embarcado en su revolución a través de los textos.

Al final, efectivamente, el mundo real se convirtió en ficción, pero adoptó más bien la figura de un *reality show*, una suerte de populismo mediático que le permitió a los poderosos darle vuelta a la anunciada emancipación promovida por los intelectuales a través de la apuesta antirrealista. Derrotada la verdad, y habiendo ascendido el mito a lo más alto del trono de la cultura contemporánea, resultó posible hacer creer a la gente lo que fuera conveniente. Baste recordar la Guerra de Irak, a quien J. Baudrillard dedicó un título que hizo historia: *La guerra del golfo no ha tenido lugar*, declarando con ello la

Las necesidades reales, las vidas y las muertes reales, que no soportan ser reducidas a interpretaciones, han hecho valer sus derechos, confirmando la idea de que el realismo (así como su contrario) posee implicancias no simplemente cognoscitivas, sino también éticas y políticas.

²¹ Lyotard, J. F. (1999). *La condición posmoderna*. Barcelona: Atalaya.

²² Rorty, R. (1998). *Truth and Progress*. Cambridge: Cambridge University Press.

muerte de lo real.²³ Para Baudrillard, eso que llamamos «la Guerra del Golfo» fue lisa y llanamente una atrocidad, pero los medios de comunicación presentaron los eventos de tal manera, que hicieron imposible para los espectadores escapar del simulacro impuesto a través de la propaganda.

Ahora bien, lejos de ser un fenómeno circunscrito a la esfera cultural, como ya señalaba Alasdair MacIntyre en *Tras la virtud*, este debilitamiento creciente de la confianza en la verdad, y el rechazo de cualquier pretensión de realidad independiente de nuestra actividad constructiva, ha dado pie al emotivismo, el carácter dominante de la cultura contemporánea. Para MacIntyre, el emotivismo se pone de manifiesto en el hecho de que, para muchas personas, todo juicio moral que se manifiesta públicamente no es otra cosa que mera apariencia subjetiva. De manera análoga a lo observado por Boghossian, aquí lo que es inasequible, o incluso inexistente, es el acceso a lo bueno o a lo malo en sí mismo, independiente de nuestras opiniones. El yo emotivista, de acuerdo con MacIntyre, «no puede ser simple o incondicionalmente identificado con ninguna actitud o punto de vista moral en particular [...] precisamente debido a que sus juicios carecen de criterio a fin de cuentas».²⁴ En este marco es en el que constatamos el retroceso del posmodernismo como *koiné* de nuestra época. Sin embargo, como señala Ferraris, el retroceso no se debe al fracaso de su visión, sino, por el contrario, a su rotundo éxito. El posmodernismo ha alcanzado su más completa realización en la puesta en escena del populismo.

Volvamos ahora la vista a la caracterización que hace Ferraris del posmodernismo. El pensador italiano apunta tres rasgos característicos que lo definen, a los que denomina (1) ironización, (2) de-sublimación, y (3) des-objetivación. Comencemos con la primera. De manera ilustrativa, Ferraris se refiere a la ironización en relación con la práctica del entrecomillado, unos signos que hacen referencia al rechazo abierto del posmoderno a cualquier tipo de dogmatismo fundado en la pretensión de objetividad. En este sentido, los grandes relatos de la modernidad (la ilustración, el idealismo o el marxismo) pecan, en primer lugar, por su falta de etiqueta. Aparentemente se conciben a sí mismos literalmente, sin la sofisticación que el entrecomillado pone de manifiesto. La idea de fondo es evitar todo fanatismo, con el fin de convertirnos en teóricos irónicos.²⁵ De

²³ Baudrillard, J. (2006). *La guerra del golfo no tuvo lugar* (Th. Kauf, Trad.). Barcelona: Anagrama.

²⁴ MacIntyre, A. (2004). *Tras la virtud* (A. Valcárcel, Trad.). Barcelona: Crítica, p. 50.

²⁵ Rorty, R. (1991). *Contingencia, ironía y solidaridad* (E. Sinnot, Trad.). Barcelona: Ediciones Paidós, 23. Dice Rorty, en consonancia con la ilustración de MacIntyre sobre la ética emotivista:

acuerdo con Ferraris, el ironista practica una suerte de parasitismo. Por un lado, existe una realidad, creada por los otros. Por el otro, existe la deconstrucción de esa realidad meramente convencional, sobre la cual el crítico ejercita su gesto ironizante.

Por supuesto, la ironía juega un rol central en la historia de la filosofía desde sus orígenes. El propio Sócrates utilizó la ironía como un método de enseñanza. A primera vista, las afirmaciones del ironista aparecen como contradictorias cuando se las asume literalmente. Sin embargo, lo que se pretende a través del reconocimiento retórico de la superioridad del interlocutor y la denigración de la propia inteligencia es socavar la posición defendida por el primero. De manera análoga, en la fenomenología husserliana, la *epoché* cumple un rol semejante. Y en el método dialéctico de Nāgārjuna, la premisa de no afirmar posiciones propias, sino partir en el debate de las verdades sostenidas por el contrincante, juegan un papel similar. En todos estos casos, el propósito es liberar al interlocutor de la aprehensión mediada del objeto de la disputa, con el objetivo de

La tentación de buscar criterios es una especie de tentación, más general, de pensar que el mundo, o el ser humano, poseen una naturaleza intrínseca, una esencia. Es decir, es el resultado de la tentación de privilegiar a uno de los muchos lenguajes en los que habitualmente describimos el mundo o nos describimos a nosotros mismos. Mientras pensemos que existe alguna relación denominada «adecuación al mundo» o «expresión de la naturaleza real del yo, que puedan poseer, o de las que puedan carecer, los léxicos considerados como un todo, continuaremos la tradicional búsqueda filosófica de un criterio que nos diga cuáles son los léxicos que tienen ese deseable rasgo. Pero si alguna vez logramos reconciliarnos con la idea de que la realidad es, en su mayor parte, indiferente a las descripciones que hacemos de ella, y que el yo, es creado por el uso de un léxico, finalmente habremos comprendido lo que había de verdad en la idea romántica de que la verdad es algo que se hace más que algo que se encuentra.

Esto con respecto a la contingencia de nuestros lenguajes. Unas páginas después, nos dice, respecto a la ironía:

Llamaré «ironista» a la persona que reúna estas tres condiciones: 1) tenga dudas radicales y permanentes acerca del léxico último que utiliza habitualmente, debido a que han incidido en ella otros léxicos, léxicos que consideran últimos las personas o libros que han conocido; 2) advierte que un argumento formulado con su léxico actual no puede ni consolidar ni eliminar dudas; 3) en la medida en que filosofa acerca de su situación, no piensa que su léxico se halle más cerca de la realidad que los otros, o que esté en contacto con un poder distinto de ella misma. Los ironistas propensos a filosofar no conciben la elección entre léxicos ni como hecha dentro de un metaléxico neutral y universal ni como un intento de ganarse un camino a lo real que esté más allá de las apariencias, sino simplemente como un modo de enfrentar lo nuevo como viejo.

Llamo «ironistas» a las personas de esa especie por el hecho de que adviertan que es posible hacer que cualquier cosa aparezca como buena o como mala describiéndola, y renuncien al intento de formular criterios para elegir entre léxicos últimos, las sitúa en la posición que Sartre llamó «metaestable»: nunca muy capaces de tomarse en serio a sí mismas porque saben siempre que los términos mediante los cuales se describen a sí mismas están sujetos a cambio, porque saben siempre de la contingencia y la fragilidad de sus léxicos y, por lo tanto, de su yo (Ídem, pp. 89-90)

Destaco en las largas citas anteriores dos proposiciones que sintetizan la posición que estamos discutiendo. Desde el punto de vista epistemológico y ontológico, la verdad es algo que se hace, más que algo que se encuentra; desde el punto de vista ético (y político) el «ironista» es el tipo de persona que sabe qué hace que cualquier cosa aparezca como buena o como mala re-describiéndola.

trascenderla y acceder, parafraseando el mandato fenomenológico, «a las cosas mismas». Estos métodos de indagación filosófica que comparten autores tan diversos como Kant, Hegel, Marx, Heidegger, Wittgenstein, Merleau-Ponty e incluso el antropólogo e historiador económico Karl Polanyi, han sido extensamente analizados por Ch. Taylor bajo la rúbrica de «argumentos trascendentales».

Muy diferente, sin embargo, es la ironización posmoderna, cuyo origen está asociado de manera directa con el radicalismo nietzscheano contra toda filosofía sistemática. La ironización posmoderna se nutre de la revolución epistemológica kantiana, en tanto y en cuando esta última pone al ser humano en el centro del universo, y lo convierte en constructor de mundos a través de sus contextos. De este modo, redefine la revolución iniciada por Kant como prevalencia absoluta de los esquemas conceptuales sobre el mundo. Una expresión paradigmática de esta manera de hacer filosofía la encontramos, nos dice Ferraris, en el «pensamiento débil» de Gianni Vattimo, quien, efectivamente, lleva hasta sus últimas consecuencias nihilistas la revolución kantiana.²⁶

Pero, entonces, ¿cómo pensar la política, la ética y la justicia en este marco, después del fin de las ideologías? El sendero que conduce al infierno, dice el dicho, está lleno de buenas intenciones. Frente a la polarización que imponía el pluralismo, la cultura del consumo, la atomización y anemia social, por un lado, y las recetas fundamentalistas, por el otro, el «pensamiento débil» proponía la ironización como gesto políticamente correcto para eludir la encrucijada. Todas las posiciones ontológicas y éticas están, en principio, en pie de igualdad, y no hay manera de determinar cuál de ellas debe gozar del privilegio epistémico o moral de ser considerada más verdadera o más justa.

No obstante, el resultado está lejos de ser el esperado. El pensamiento débil, como descripción filosófica del espíritu de una época, impaciente ante las viejas recetas intelectuales, y expuesto a las exigencias de reconocimiento que impone la existencia

²⁶ Véase, Vattimo, G. (2004). *Nihilismo y Emancipación. Ética, Política y Derecho* (C. Revilla, Trad.). Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica, p. 60. Dice Vattimo:

Las implicaciones nihilistas de una gnoseología hermenéutica se despliegan a partir de una toma de conciencia de que conocer la verdad no es reflejar fielmente un dato que se puede captar «objetivamente», sino un acto interpretativo que, aunque no se limite, obviamente, a ser expresión del sujeto, pasa a constituir el «dato» de tal manera que los dos términos, el elemento «subjetivo» y «objetivo», no son en absoluto separables. Hasta aquí, como se ve, es Kant, para el cual, sin embargo, se podía seguir hablando de objetividad porque la aportación subjetiva en la constitución del mundo de la experiencia se concebía como una función trascendental de toda razón humana.

Sin embargo, la radicalización nihilista de la hermenéutica contemporánea, nos dice Vattimo, descarta la «verdad kantiana», garantizada por las «formas sustancialmente universales» que dan validez a través del pensamiento metódico. En cambio, conduce al pensamiento a su crisis final, a partir del descubrimiento de la historicidad y la finitud del sujeto, que vuelve relativas todas las esferas en las que participa.

mediatizada, pasa de ser una opción progresista a convertirse en el motor de la revolución de la derecha global: antiilustrada y anticientífica.

Como señala Ferraris, lo que este progresismo fue incapaz de prever es que la adopción de Nietzsche y Heidegger, como pioneros del movimiento posmoderno, conducía sin desvío, junto al abandono de la noción tradicional de verdad y sus alternativas dialécticas, a la adhesión a la voluntad de poder como único y último criterio de mediación de todas las disputas habidas y por haber. Esto explica que la ironización promovida por los posmodernos, seguidores paradójicamente de los filósofos menos «irónicos» de la tradición contemporánea, esté estrechamente vinculada con la revolución del deseo que, en las décadas de 1960 y 1970, se caracterizó por identificar al cuerpo como el lugar privilegiado para la lucha política. De acuerdo con Ferraris, para entender el giro posterior hacia la derecha que tuvo la revolución del deseo, que protagonizaron autores como Herbert Marcuse, es preciso entender sus raíces conservadoras.²⁷

El problema, nos dice Ferraris, es que el cuerpo ha sido históricamente el lugar privilegiado por los sectores conservadores de la cultura, que lo han convertido en la entidad privilegiada de resistencia frente a las pretensiones universalistas de la razón. Lo arcaico, la tierra, la niñez, la maternidad, etc., pero también el cuerpo político, con sus raíces telúricas, el énfasis en la diferencia para forjar identidades excluyentes, y la lengua propia, la lengua materna, convertida en el sustrato donde la razón mítica echa sus raíces y justifica políticamente el desprecio hacia lo diferente.²⁸

De este modo, el posmodernismo, cuyo fin era la emancipación, de manera involuntaria propició una revolución del deseo que, al restaurarlo como campo de batalla, acabó ofreciéndolo como instrumento de control social. En este sentido, nos dice Ferraris, es significativa la obra de Foucault, especialmente su *Historia de la sexualidad*, en la que sienta las bases de su tesis biopolítica. Foucault sustituye el paradigma del deseo emancipador por la tesis del sexo como instrumento de control y ejercicio de autoridad.²⁹

²⁷ Marcuse, H. (2010). *Eros y civilización* (J. García Ponce y A. Pombo, Trad.). Barcelona: Ariel. Sobre la base de la doctrina de los instintos humanos propuesta por la teoría psicoanalítica freudiana, en *Eros y Civilización*, Marcuse abogaba por la utilización de los logros de la moderna sociedad industrial para liberar los instintos del ser humano frente a la alienación y la muerte a la que conduce de manera sistemática el capitalismo. De este modo, para Marcuse, la lucha política en pos de la utopía de una nueva sociedad y una nueva humanidad, basada en la utilización de la tecnología para erradicar la pobreza y, a partir de allí, la posibilidad de liberar la sensibilidad de los artificios del orden vigente, de modo que esta se enmarque en una nueva relación con la naturaleza, se libraba fundamentalmente en el territorio del cuerpo y el deseo.

²⁸ Ferraris, M. (2014). *Manifiesto of New Realism* (S. De Sanctis, Trad.). Albany: Suny Press.

²⁹ Foucault, M. (2009). *Historia de la sexualidad I. La voluntad de Saber* (U. Guñazú, Trad.). Madrid: Siglo XXI.

Finalmente, Ferraris señala a la «des-objetivación» como el «motor político» de la ironización y la de-sublimación. Con ello se refiere al juicio negativo que tiene en la posmodernidad la objetividad, la realidad misma y la verdad, hasta el punto de privilegiar la ignorancia como vehículo de liberación individual.

De acuerdo con Ferraris, el posmodernismo tiene tres orientaciones básicas. Por un lado, como hemos visto, su herencia nietzscheana, que lo conduce a afirmar la inexistencia de la verdad, a reducirla a epifenómeno, producto de relaciones de fuerza o de lucha. Por otro lado, al hacer desaparecer la diferencia entre mito y logos, es decir, entre el mundo real y el mundo aparente, nos propone una nueva mitología acorde con los imaginarios promovidos por Nietzsche y Heidegger en sus pasajes más controvertidos. Ahora bien, la borradura de la distinción entre mito y logos, junto a la afirmación de la sociedad como fruto de la «verdad del poder», en contraposición al «poder de la verdad», se funda en la radicalización del kantianismo. No hay acceso al mundo si no es a través de la mediación de esquemas conceptuales, discursivos o representacionales.

En la política, nos encontramos con esa radicalización del kantianismo, por ejemplo, en pensadores posmarxistas y posfundacionales, como Ernesto Laclau y Chantal Mouffe, que debido justamente a la «ausencia de fundamento», al abismo que supone dicha ausencia al haber renunciado a toda «concepción de la sociedad como totalidad fundante de sus procesos parciales»,³⁰ acaban reconociendo que la razón populista termina cautiva de la indeterminación ontológica.³¹

Esta posibilidad se da, como señala R. Etchegaray, porque, para estos autores, el discurso es el horizonte en el cual se dan las distinciones entre la realidad y la irrealidad, la verdad y la falsedad, el valor y lo sin valor, la bondad y la maldad, o la belleza y la fealdad. En este marco, no tiene sentido preguntarse por las condiciones de posibilidad

³⁰ Marchant, O. (2009). El pensamiento político posfundacional. La diferencia política en Nancy, Lefort, Badiou y Laclau. (M. D. Álvarez, Trad.). Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, p. 83.

³¹ Laclau, E. (2005). La razón populista. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, p. 116. Dice Laclau:

Pienso que el actual resurgimiento del populismo de derecha en Europa Occidental [nosotros agregamos: globalmente] puede explicarse en gran medida siguiendo líneas similares. Dado que nos estamos refiriendo al populismo, hemos presentado esta asimetría entre la función ontológica y su satisfacción óptica en relación con los discursos de cambio radical, pero también puede hallarse en otras configuraciones discursivas [...] Cuando la gente se enfrenta a una situación de *anomia* radical, la necesidad de alguna clase de orden se vuelve más importante que el orden óptico que permite superarla. El universo hobbesiano constituye la versión extrema de este vacío: como la sociedad se enfrenta a una situación de desorden *total* (el estado de naturaleza), cualquier cosa que haga el Leviatán es legítima —sin importar su contenido—, siempre que el orden sea su resultado.

del ser del discurso, o para decirlo de otro modo, hacer referencia a lo que está más allá del discurso, que solo puede ser mencionado «metafóricamente» como ausencia. En definitiva, para esta constelación de autores, toda práctica social se constituye exclusivamente en el «campo de la discursividad».³² En esta misma línea, señala Laclau, «los hombres construyen socialmente su mundo, y es a través de esta construcción — siempre precaria e incompleta— que ellos dan a las cosas su ser».³³

Como señala Ellen Meiksins Wood en *The Retreat of Class*, el posmarxismo, como el de Laclau y Mouffe, está en línea de continuidad con el posmodernismo. Esto se pone en evidencia, justamente, en el énfasis de estas dos constelaciones en el discurso y la diferencia, y en «la naturaleza fragmentaria de la realidad y la identidad humana». En la misma línea que Ferraris —quien señala que los giros de Foucault, Derrida y Lyotard en sus respectivos períodos tardíos, caracterizados por una recuperación de sus compromisos universalistas, ponen en evidencia contradicciones constitutivas en sus argumentos tempranos—, Wood señala que el posmarxismo padece contradicciones constitutivas análogas. «Incluso aquellos que insistían enfáticamente en la “diferencia”, y que de manera más acentuada repudiaban el “esencialismo”, el “universalismo” y la política de clase, aún profesaban un compromiso con ciertas políticas inclusivas, embarazosamente “universalistas”, incluida el socialismo».³⁴

No obstante, en este marco, el de la pretendida «democracia radical», que venía a reemplazar el proyecto socialista tradicional, debía ser definida, nos dice Wood, «en términos lo suficientemente vagos» como para servir como un débil denominador común que fuera capaz de conectar las diferencias irreductibles de los proyectos emancipadores, sin necesidad de acudir a una fundación común significativa. El resultado fue que la «democracia radical» acabó convirtiéndose en un nombre ambiguo, un imaginario que concedió a los intelectuales y sus discursos un lugar preeminente, con implicaciones antidemocráticas evidentes.³⁵

De un modo u otro, la conclusión de Laclau respecto a la posibilidad de que la ausencia ontológica de fundamento conduzca en ciertas circunstancias a satisfacciones

³² Etchegaray, R. (2011). «La ontología política de E. Laclau y Ch. Mouffe.» (J. C. Esperón, Ed.). Nuevo pensamiento. Revista de Filosofía (Instituto de Investigaciones filosóficas de la Facultad de Filosofía de la Universidad del Salvador, área San Miguel) I (1): 175-206.

³³ Laclau, E. (1990). *New Reflections on the Revolution of Our Time*. London: Verso.

³⁴ Wood, E. M. (1998). *The Retreat from Class. A New "True" Socialism*. London: Verso, p. xii.

³⁵ Wood, E. M. (1998). *The Retreat from Class. A New "True" Socialism*. London: Verso, p. xiii.

ónticas alternativas a las que promueve la democracia radical, sencillamente porque no hay nada más allá del mismo discurso que permita determinar hacia qué lado se inclinará el pueblo, especialmente en momentos de *anomia* social, está en consonancia con la afirmación de M. Ferraris cuando nos señala cuál es la implicación del escepticismo y el «adiós a la verdad» en la esfera política. En este sentido, de manera ilustrativa, cita al expresidente George W. Bush exponiendo públicamente su «filosofía política». El principio de realidad que guio al exmandatario está inspirada por la lógica del «choque de civilizaciones». «La realidad —decía Bush— está basada en las comunidades». Y, por ello mismo, advertía a sus interlocutores: «Nosotros somos un imperio, y actuamos, y creamos nuestra propia realidad. Y mientras tú estudias esta realidad —juiciosamente, como debes hacerlo— nosotros volveremos a actuar, creando otras realidades nuevas, que también podrás estudiar».³⁶

De este modo, nos dice Ferraris, la ironización, la des-objetivación y la desublimación explican el «realitismo» en el cual se basa la cultura y la política contemporánea. «Realitismo» es el término que utiliza Ferraris para dar cuenta de un fenómeno análogo al tratado en 1967 por Guy Debord en *La sociedad del espectáculo*, donde dio cuenta, efectivamente, del modo en el cual la vida moderna ha reemplazado «la vida real» por su representación.³⁷

Aunque en el caso de las tesis de Debord el «representacionalismo» omnipresente de la vida social contemporánea no se encuentra asociado directamente a la epistemología moderna y su deriva posmoderna, como es el caso de Ferraris, sino al modo en el cual, «la mercancía ocupa la totalidad de la vida social»,³⁸ existen paralelismos evidentes. El análisis de la cultura de consumo contemporánea y la mercantilización fetichista que hace el filósofo marxista, en cuyo marco trata también cuestiones como la alienación, la homogenización social, y el impacto de los medios masivos de comunicación, no solo

³⁶ Ferraris, M. (2012). *Manifiesto del nuevo realismo* (J. B. Jiménez, Trad.). Santiago de Chile: Ariadna Ediciones, p. 15.

³⁷ Debord, G. (1992). *La Société du Spectacle*. Paris : Éditions Gallimard, Tesis 17. Dice Debord:

La primera fase de la dominación de la economía sobre la vida social había implicado en la definición de toda realización humana una evidente degradación del *ser* en el *tener*. La fase presente de la ocupación total de la vida social por los resultados acumulados de la economía conduce a un deslizamiento generalizado del *tener* al *parecer*, donde todo «tener» efectivo debe extraer su prestigio inmediato y su función última. Al mismo tiempo, toda realidad individual se ha transformado en social, dependiente directamente del poder social, conformada por él. Solo se permite aparecer a aquello que no existe.

³⁸ Debord, G. (1992). *La Société du Spectacle*. Paris : Éditions Gallimard, Tesis 42.

debido a su contenido explícito, sino más profundamente, debido al tipo de formalización que adopta, convirtiendo la vida misma en una suerte de *Reality Show*, como indica Ferraris con su término realitismo, resultan complementarias.

Mientras que, en un caso, lo que se pone en cuestión son los imaginarios sociales, fundados en una cierta concepción de la sociabilidad y la individualidad, que a su vez echa sus raíces en cierta epistemología que, como veremos, pretende consumir hasta su ausencia toda ontología en un registro que el pensador italiano asocia a la melancolía, Debord asume el desafío a partir de la crítica de la economía política de Marx, poniendo especial énfasis en los fenómenos del fetichismo y el poder. Es decir, mientras la crítica al antirrealismo moderno y posmoderno de Ferraris debe entenderse en el marco del «discurso filosófico de la modernidad»,³⁹ la crítica de Debord forma parte de la «crítica al capitalismo». El análisis complementario de estas dos corrientes (el realismo cultural y el marxismo) está plenamente justificado históricamente.⁴⁰

De modo que es necesario prestar atención a estos dos fenómenos conjuntamente: el posmodernismo y el neoliberalismo. Entendiendo al primero, como la radicalización del giro cartesiano que fue la revolución kantiana, paradójicamente llamada «copernicana» —como señala Ferraris—, con todas las implicaciones que supuso convertir al sujeto en el centro absoluto del conocimiento para las dimensiones sociales y políticas; y el segundo, entendido como una nueva fase histórica del capitalismo, que emergió como respuesta a la crisis que supuso el agotamiento del modelo encarnado por el capitalismo administrado por el Estado, y que condujo a la pretensión impracticable de una mercantilización sin límites de todas las esferas de la vida, poniendo con ello en entredicho la sostenibilidad misma del sistema vigente, al socavar sus propias condiciones de posibilidad, hasta el punto de enfrentarnos a una crisis potencialmente terminal de la humanidad.⁴¹

³⁹ Habermas, J. (2008). *El discurso filosófico de la modernidad* (M. Jiménez Redondo, Trad.). Buenos Aires: Katz Editores.

⁴⁰ Kohan, N. (2013). *Fetichismo y poder en el pensamiento de Karl Marx*. Buenos Aires: Editorial Biblos, p. 46. Dice Kohan:

Casi al mismo tiempo que en el plano de la teoría social el posmodernismo y el posestructuralismo trataban durante los 80 y 90 de seducir a las distintas fracciones del campo popular con su culto al fragmento, a lo micro, al poder local y a la lucha dispersa y encerrada en sus respectivos guetos, en el terreno económico los representantes de la ideología neoliberal les recomendaban a los grandes gerentes del capital y los principales accionistas acelerar la globalización de las relaciones mercantiles a escala mundial.

⁴¹ Fraser, N. (2020). *Los talleres ocultos del capital. Un mapa para la izquierda* (J. M. Madariaga y C. Piña Aldao, Trad.). Madrid: Traficantes de sueños.

Como Debord, Ferraris caracteriza a las sociedades contemporáneas afectadas por el giro posmoderno como un espectáculo, como un «reality show». Habiendo perdido la sustancia del mundo en sus textos, habiendo disuelto, parafraseando a Marx y Engels, lo sólido de lo real en sus representaciones, fruto de mecanismos de yuxtaposición, dramatización y onirización de los hechos, el posmodernismo se aboca a un «utopismo violento e invertido». En vez de reconocer lo real de suyo, y sobre esa base imaginar otro mundo posible, el posmodernismo reduce lo real a mero relato y asume que la liberación consiste justamente en reconocer lo aparente (ilusorio) de todas las cosas.

En este sentido, señala Ferraris, el realismo es una suerte de regresión al mundo infantil, al mundo de los ensueños, a la imaginación, al solipsismo. El mundo externo parece no existir, solo existen nuestras representaciones. No obstante, como ya hemos indicado, esto no conduce a la liberación esperada, sino a un nuevo tipo de cautiverio, el que impone sobre nosotros la cárcel del antirrealismo mágico, que «atribuye al espíritu un dominio incontestable sobre el mundo».

Para Ferraris, el nuevo realismo es la contestación a esta pretensión de dominio absoluto del posmodernismo sobre lo real de suyo hasta su disolución, y su acusación de que toda forma de realismo está basada en una ingenuidad insostenible en nuestra época, y deriva de un conservadurismo abierto o solapado. Sin embargo, el nuevo realismo que nos propone Ferraris no debe entenderse como un regreso al realismo ingenuo, a una noción de verdad como mera correspondencia o conformidad, como el formulado por Aristóteles en su *Metafísica*, o Alfred Tarski en *La concepción semántica de la verdad y los fundamentos de la semántica*. Cuando hablamos de verdad, como señala Kohan, existen alternativas a la propuesta de Aristóteles-Tarski, basada en una lógica de sujeto y predicado, de sustancia y accidente o sustancia y atributo «donde el juicio [“S es P”] del lenguaje humano realiza una aseveración (predicado) acerca de algo (sujeto) que sucede en la realidad». Como dice Kohan, «en esta noción de verdad, el significado de cada término que compone el juicio (el sujeto “S”, el predicado “P”) adquiere su sentido en sí mismo, en forma aislada, con total independencia del otro término». Para la lógica formal de Aristóteles cada término del juicio es un concepto —el juicio consiste en el vínculo entre conceptos— y cada concepto tiene significado en sí mismo». ⁴² Sin embargo, existen alternativas entre (1) la noción de la verdad del realismo ingenuo y (2) el nihilismo

⁴² Kohan, N. (2013). Fetichismo y poder en el pensamiento de Karl Marx. Buenos Aires: Editorial Biblos, p. 79.

nietzscheano o el «pensamiento débil» posmodernista, que diluyen, esfuman o hacen desaparecer enteramente la noción misma de verdad.⁴³

El nuevo realismo, nos dice Ferraris, adopta diferentes formas. Por un lado, es el resultado de una reconsideración de algunos autores como Hilary Putnam o Umberto Eco, que fueron protagonistas del llamado «giro lingüístico» de la segunda parte del siglo XX, que han acentuado en su etapa madura, o bien el realismo del sentido común (Putnam) o la importancia de la experiencia frente a los esquemas conceptuales (Eco). También ha habido una recuperación de la estética, entendida esta, no como filosofía de la ilusión, sino como filosofía de la percepción. Este punto es especialmente importante como respuesta a la onirización que nos propone el realismo. El retorno de la estética supone una reapertura hacia el mundo exterior, hacia eso que está más allá de los esquemas conceptuales o representaciones.⁴⁴ Finalmente, el nuevo realismo supone un retorno a la ontología, desacoplada de la epistemología. Es decir, una superación del giro trascendental de Kant más allá del idealismo y el posmodernismo.

De este modo, superar el posmodernismo implica superar las tres falacias sobre las cuales se funda. La primera de ellas, es la idea de que el mundo es una «colonia dócil en la cual ejercitar la acción constructiva de los esquemas conceptuales». «El mundo, nos dice Ferraris, tiene sus leyes y las impone». El posmodernismo, en cambio, confunde ontología y epistemología. Se trata de dos ámbitos de investigación que responden a cuestiones específicas. No es lo mismo preguntarse acerca de lo que es el caso, que preguntarse qué es lo que nosotros podemos conocer acerca de lo que es el caso. Como veremos con mayor detalle cuando abordemos la propuesta de Dreyfus y Taylor para recuperar el realismo, hay algo que se nos resiste. Eso que se nos resiste, señala Ferraris, es lo inmodificable, lo que nos permite distinguir el sueño de la *mera* realidad, o la magia de la ciencia.

⁴³ Kohan, N. (2013). Fetichismo y poder en el pensamiento de Karl Marx. Buenos Aires: Editorial Biblos, p. 83.

⁴⁴ Dussel, E. (2020). «Siete hipótesis para una estética de la liberación», en Siete ensayos de filosofía de la liberación. Hacia una fundamentación del giro decolonial. Madrid. Editorial Trotta, p. 170. Dice Dussel al final del artículo citado:

Una última reflexión sobre el futuro de la estética de la liberación. Si la ética juzga la existencia humana desde la pretensión de justicia o injusticia de la vida humana comunitaria; si la política tiene la responsabilidad de gestionar los medios prácticos de la vida; si la economía tiende a proveer las mediaciones materiales de la vida, la estética es la experiencia gozosa de la vida; es la alegría, la felicidad o la belleza como fin, como *modo supremo de existir* del viviente humano.

Como ya hemos señalado, la segunda falacia del posmodernismo es la creencia de que toda comprobación de lo real de suyo implica necesariamente la aceptación de un estado de cosas existente. Esto está relacionado con la pretensión política de una buena parte del posmodernismo que hemos demostrado inconsecuente: el antirrealismo no es *per se* emancipador. Muy por el contrario, la crítica exige, como punto de partida, asumir una perspectiva realista de la verdad. Pensemos en la manera en la cual se articula la crítica a la economía política de Marx en *El Capital*. Para polemizar con otras corrientes de pensamiento social y político, Marx está obligado a explicitar de qué manera los contrincantes en el debate deforman la realidad, y eso implica, al comienzo del análisis, una adhesión a la noción de verdad como correspondencia. Recordemos, una vez más, las primeras líneas de *El Capital*, el punto de partida de su investigación.⁴⁵

El punto de arranque de cualquier aproximación crítica a la realidad consiste en la clara identificación del objeto de investigación. La sociedad capitalista se presenta, nos dice Marx, como un «enorme cúmulo de mercancías», pero lo que nos interesa es la mercancía individual, que es considerada por Marx la forma elemental de la riqueza. El objeto de la investigación, por tanto, es la mercancía que, pese a toda su diversidad en cuanto a calidad y cantidad, debe ser considerada en un doble aspecto: ontológico (su

⁴⁵ Marx, K. (2021). *El Capital. Crítica de la economía política. Libro primero. El proceso de producción del capital* (P. Scarón, Ed.). Madrid: Siglo XXI España, pp. 83-4. Dice Marx:

La riqueza de las sociedades en las que domina el modo de producción capitalista se presenta como un «enorme cúmulo de mercancías», y la mercancía individual como la forma elemental de la riqueza. Nuestra investigación, por consiguiente, se inicia con el análisis de la mercancía.

La mercancía es, en primer lugar, un objeto exterior, una cosa que merced a sus propiedades satisface necesidades humanas del tipo que fueran. La naturaleza de esas necesidades, el que se originen, por ejemplo, en el estómago o en la fantasía, en nada modifica el problema. Tampoco se trata aquí de como esa cosa satisface la necesidad humana: de si lo hace directamente, como medio de subsistencia, es decir, como objeto de disfrute, o a través de un rodeo, como medio de producción.

Toda cosa útil, como el hierro, el papel, etc., ha de considerarse desde un punto de vista doble: según su *cualidad* y con arreglo a su *cantidad*. Cada una de esas cosas es un conjunto de muchas propiedades y puede, por ende, ser útil en diversos aspectos. El descubrimiento de esos diversos aspectos y, en consecuencia, de los múltiples modos de usar las cosas, constituye un hecho histórico. Ocurre otro tanto con el hallazgo de las medidas sociales para indicar la cantidad de las cosas útiles. En parte, la diversidad en las medidas de la mercancía se debe a la diferente naturaleza de los objetos que hay que medir, y en parte a la convención.

La utilidad de una cosa hace de ella un valor de uso. Pero esa utilidad no flota por los aires. Está condicionada por las propiedades del cuerpo de la mercancía, y no existe al margen de ellas. El *cuerpo mismo de la mercancía*, tal como el hierro, trigo, diamante, etc., es pues el valor de uso. Este carácter suyo no depende de que la apropiación de sus propiedades útiles cueste al hombre mucho o poco trabajo [...] El valor de uso se efectiviza únicamente en el uso o en el consumo. Los valores de uso constituyen el *contenido material de la riqueza*, sea cual fuere la forma social de esta. En la forma de sociedad que hemos de examinar, son a la vez los portadores materiales del *valor de cambio*.

naturaleza) y relativo (su historia). Por un lado, en su naturaleza, las mercancías son analizadas en su materialidad, como valor de uso. Por otro lado, históricamente, «en la forma de sociedad que hemos de examinar, son a la vez portadores materiales del *valor de cambio*». Aquí, lo importante es que desde cierta perspectiva eso que llamamos mercancía en su propio cuerpo es valor de uso, aunque en la sociedad capitalista, y esto es justamente lo que debemos desentrañar, ese cuerpo de la mercancía se convierte en portadora de otro tipo de valor históricamente determinado.⁴⁶

Por ese motivo, si redujéramos al marxismo «como teoría crítica y epistemología dialéctica a la noción de verdad como correspondencia», cometeríamos un error. Porque si bien al comienzo del análisis debemos reconocer que «S es P» (esa base material específica tiene cierto valor de uso), a la hora de explorar las categorías históricas que instituye el capitalismo, necesitaremos otras nociones de verdad. Estas otras nociones son (1) la verdad como relación e intersubjetividad, y (2) la verdad como realización. En ambos casos, lo que primero aparecía ingenuamente como una mera exterioridad aislada, ahora se descubre como el producto contingente de relaciones prácticas, conflictos y luchas, y la realización histórica de un proceso en el cual, como dice Marx en su *Contribución a la crítica de la economía política*, «la anatomía del hombre es la clave que explica la anatomía del mono», de manera análoga al modo en que el sistema capitalista explica las sociedades que le precedieron.⁴⁷

Este ejemplo nos permite constatar que la disputa con el posmodernismo no implica el retorno a una noción de verdad como adecuación, tal como esta fue articulada por Aristóteles o sus comentaristas medievales. Lo que está en disputa es hasta qué punto podemos renunciar enteramente a la noción de lo real si lo que motiva nuestra tarea teórica es emancipadora. Porque si bien es cierto que nuestra exploración evidenciará el carácter históricamente mediado de los objetos de estudio, y su carácter relacional, intersubjetivo, esto no debería tentarnos a conclusiones relativistas o nihilistas. Lo real de suyo, aquello a lo que accedemos al comienzo de nuestra crítica, no desaparece cuando demostramos su historicidad, su complejidad, o su dependencia nominal. Al final del camino volvemos a tener delante a la mercancía, aprehendida bajo la forma S es P, pero ahora enriquecida

⁴⁶ Dussel, E. (2013). 16 tesis de economía política. Buenos Aires: Editorial Docencia, tesis 1.

⁴⁷ Kohan, N. (2013). Fetichismo y poder en el pensamiento de Karl Marx. Buenos Aires: Editorial Biblos, pp. 83-6.

por la comprensión profunda a la que nos condujo nuestro compromiso práctico de emancipación.

Finalmente, Ferraris apunta al carácter antiilustrado del posmodernismo que se expresa en la falacia de que todo saber es poder. Es decir, que detrás de toda forma de conocimiento se esconde un poder que se juzga negativamente. De este modo, el saber en la posmodernidad no está asociado a la emancipación, sino que es un instrumento del poder para nuestra esclavitud o cautiverio. Como señala Jürgen Habermas en su *Discurso filosófico de la modernidad*, en su rechazo al progreso y su desconfianza frente al conocimiento como vehículo de emancipación, los posmodernos demuestran las raíces conservadoras y reaccionarias de muchas de sus tesis.⁴⁸ En este marco, nos dice Ferraris, el nuevo realismo nos convoca, una vez más, a emerger de la inmadurez autoinfligida sobre la base de una fe renovada hacia la humanidad que hoy demanda un camino de redención.

3

En esta sección nos centraremos en la propuesta para un «nuevo realismo» del filósofo alemán M. Gabriel. Con el fin de distinguir su propuesta de la de otros realistas, como los llamados «realistas especulativos», y de su propio compañero de viaje, M. Ferraris, Gabriel define su versión como «realismo ontológico», y lo enmarca en un proyecto filosófico antropológico que él denomina «neoexistencialismo».

Pese a estar emparentados, el realismo de Gabriel no es exactamente el mismo que el defendido por Ferraris, aunque comparta su vigor crítico frente a las corrientes que han imperado en el escenario filosófico a lo largo del siglo pasado. Como el filósofo italiano, Gabriel cree que necesitamos pensar la filosofía de nuevo. Su gesto tiene algo de cartesiano, aunque lo que propone sea una inversión en toda regla del giro subjetivista de la filosofía que produjo Descartes.⁴⁹ Como este, Gabriel propone una reforma completa

⁴⁸ Habermas, J. (2008). El discurso filosófico de la modernidad (M. Jiménez Redondo, Trad.). Buenos Aires: Katz Editores, p. 294.

⁴⁹ Husserl, E. (2002). Meditaciones cartesianas. Una introducción a la fenomenología (M. A. Presas, Trad.). Madrid: Tecnos, pp. 4-5. Dice Husserl:

Todo principiante en filosofía conoce el notable curso de pensamientos de las *Meditaciones [metafísicas]*. Tengamos presente su idea directriz. Su meta es una completa reforma de la filosofía en una ciencia de una fundamentación absoluta. Eso implica para Descartes una reforma correspondiente de todas las ciencias. Pues, según él, estas solo son miembros no independientes de

de la filosofía. Sin embargo, su meta no es encontrar a través de ella una fundamentación absoluta. Su reforma tiene por objeto superar a través de la crítica ideológica, los prejuicios y distorsiones que nos han conducido al naturalismo y al constructivismo que caracterizan buena parte del pensamiento posmoderno. No obstante, su comprometida reivindicación de la libertad humana, y su apego a los derechos humanos como condición de posibilidad de toda realización humana en las sociedades contemporáneas, sobre la base de una noción de *Geist* (mente o espíritu) que se opone abiertamente al reduccionismo que promueve el materialismo excluyente, el neurocentrismo o las formas abiertas o solapadas de darwinismo social, vinculan estrechamente al pensador alemán con el fundador de la filosofía moderna y sus herederos.

Gabriel no pretende una ruptura radical con la modernidad. Como Ferraris, lo suyo es una revisión crítica de la herencia recibida. En su introducción al estudio sobre Kant, Ferraris sostiene que, pese a que ha corrido mucha agua bajo el puente, de lo que se trata es de abordar la filosofía moderna «con la misma ironía afectuosa con la que la película *Goodbye, Lenin* trató a la revolución soviética».⁵⁰ Esto es, finalmente, lo que diferencia a Gabriel de los posmodernos. Mientras que los primeros, como señalaba Habermas, proponían un «Adiós a la modernidad y a la ilustración», Gabriel es de los que cree que el proyecto filosófico de la modernidad está incompleto, y pese a sus muchas distorsiones, merece aún la pena avanzar en su realización. Para Gabriel, nuestra civilización tecnológica y científica no es a priori «un plexo de ceguera total», pese a que contiene, eso sí, puntos ciegos que deben iluminarse.

Eso no significa que Gabriel eluda la crítica. Muy por el contrario, su propuesta de volver a pensar la filosofía desde el principio da muestra de su vocación rupturista, no solo con las filosofías posmodernas, sino con el anquilosamiento teórico que condujo a comienzos del siglo XX a despedir a la razón. En este sentido, su llamado a «pensar de

la única ciencia universal, que es la filosofía. Solo dentro de la unidad sistemática de la filosofía pueden aquellas llegar a ser auténticamente ciencias.

Y agrega unos párrafos más abajo:

[T]odo el que seriamente quiere llegar a ser filósofo tiene que replegarse sobre sí mismo «una vez en la vida» e intentar, dentro de sí mismo, derrumbar todas las ciencias admitidas hasta entonces y reconstruirlas. La filosofía —sabiduría (*sagesse*)— es una incumbencia absolutamente personal de quien filosofa. Debe desarrollarse como su sabiduría, como su saber, adquirido por él mismo y tendente a lo universal del que él puede hacerse responsable desde un comienzo y en cada uno de sus pasos sobre la base de evidencias absolutas

⁵⁰ Ferraris, M. (2013). *Goodbye, Kant! What Still Stands of the Critique of Pure Reason* (R. Davies, Trad.). Albany: State University New York Press, p. 1.

nuevo» supone algo análogo al intento de una refundación, esta vez a través de la recuperación de un nuevo realismo que permita, en palabras de Hilary Putnam, «renovar la filosofía», es decir, renovar una reflexión sustantiva en torno al conocimiento, la ontología, la ética, la política y el sentido de la existencia.

Por ese motivo, el segundo blanco de su crítica está dirigida a la cultura científica moderna, que promueve «una ontología asimétrica invertida». Mientras Descartes, nos dice Gabriel, articuló una ontología en la cual la mente ocupaba de algún modo el rol de fundamentación por su proximidad ontológica a Dios, dejando por ello a los objetos físicos y materiales en una situación de relativa incertidumbre que Kant intentó subsanar a través de su perspectiva trascendental, la ontología poscartesiana ha optado por una preferencia inversa, poniendo el peso de la prueba de la existencia de la mente en manos de las ciencias naturales, cuyo dominio exclusivo es el universo físico gobernado por leyes hipotéticamente inexorables.⁵¹ De este modo, el neo-existencialismo de Gabriel aboga por una superación de toda asimetría ontológica y, en ese sentido, comparte con el realismo especulativo de Q. Meillassoux y la ontología orientada a objetos de G. Harman, la exigencia de una suerte de ontología plana.

En la introducción de *Por qué el mundo no existe*, Gabriel resume su propuesta ontológica del siguiente modo: «Debido a que el mundo no existe, todo lo demás existe». A lo largo de esta sección intentaremos dar cuenta de algunas de las implicaciones de una afirmación aparentemente tan contraintuitiva como esta, a partir de la cual el filósofo alemán articula su noción de «campos de sentido».⁵²

No obstante, comencemos echando un vistazo al marco en el cual esta propuesta filosófica echa sus raíces. En consonancia con Ferraris, el realismo de Gabriel es, antes que nada, una crítica al posmodernismo, que él define como el intento radical de empezar

⁵¹ Gabriel, M. (2018). *Neo-Existentialism*. Cambridge: Polity Press, p. 28.

⁵² Ramírez, M. (ed.). (2016). *El nuevo realismo. Filosofía del siglo XXI*. México : Siglo XXI editores, p. 29. Como señala Ramírez:

Para Markus Gabriel, al igual que para Meillassoux, el gran antagonista a vencer es el kantismo. Pero mientras que el segundo considera que toda la filosofía a partir de Kant queda atrapada en el supuesto del correlacionismo, el primero insiste en que los filósofos del idealismo absoluto escapan a ese designio y dan las bases para formular una ontología de carácter realista pero no acrítica sino trascendental, esto es, de segundo orden o de orden superior. Tal es la propuesta de Gabriel: sustituir o ampliar la reflexión trascendental de la filosofía clásica alemana hacia la conformación de una ontología trascendental, es decir, una filosofía acerca de las condiciones que hacen posible que un ser pueda darse para un pensador finito. No es una investigación sobre las condiciones subjetivas del conocimiento sino sobre las condiciones ontológicas de lo que existe pues la simple y gran observación de Gabriel frente a Kant y todo el dominio de la epistemología moderna es que el sujeto existe, que el pensamiento existe también.

todo de nuevo ante el fracaso rotundo y las promesas incumplidas de la religión, la ciencia moderna, y las ideas radicales de izquierda y derecha. Los posmodernos, si tenían un objetivo que los unía, este no era otro que liberarnos de la ilusión de que la vida podía tener un sentido específico por el cual valía la pena luchar. De acuerdo con este diagnóstico, a esa ilusión y a ese anhelo inconsecuente subyacía una ignorancia primordial: la metafísica.

¿Qué es la metafísica según Gabriel? Ni más ni menos que el intento de ofrecer una teoría de la totalidad, es decir, del mundo en sí mismo. Y esto supone, desde el punto de vista epistemológico, ser capaces de distinguir cómo es el mundo «realmente», en contraposición al mundo tal como aparece. Desde esta perspectiva, nos dice Gabriel, la metafísica inventó el mundo. Esto lo hizo a través de un experimento intelectual de discriminación en el que abstraigo, por un lado, todo aquello en el proceso de conocimiento que juzgaba como una mera proyección humana y, por el otro, la realidad misma.

De este modo, el gesto posmoderno de adiós a la metafísica fue, para empezar, el anuncio del adiós a la realidad que la metafísica afirmaba como hipótesis última de lo real detrás de las apariencias. En segundo término, asumiendo el pragmatismo o el utilitarismo como únicas vías susceptibles de convertirse en guías para la acción una vez fueron declaradas obsoletas las éticas del ser y del deber ser, orientadas por el bien o la justicia, el posmodernismo asumió la solidaridad como valor absoluto por sobre el anhelo de verdad o realidad. De acuerdo con Richard Rorty, «la premisa fundamental» es que «una convicción puede continuar regulando las acciones y seguir siendo considerada algo por lo cual vale la pena morir, aun entre las personas que saben muy bien que lo que ha provocado tal convicción no es nada más profundo que las contingentes circunstancias históricas».⁵³ Para Rorty, como para el resto del elenco posmoderno, no hay hechos absolutos. Como hemos visto, su constructivismo define todas las formas de discurso y todos los métodos científicos como construcciones sociales. El mundo, íntegramente, está hecho por el ser humano.

De acuerdo con Gabriel, este es el imaginario metafísico más extendido de nuestra época. En su versión débil, el constructivismo se mantiene en el horizonte kantiano: nos informa sobre la imposibilidad de conocer el mundo en sí mismo. Es decir: el mundo es algo completamente diferente a lo que nosotros somos capaces de percibir y concebir, no por alguna falta circunstancial de nuestro aparato perceptivo-cognitivo, sino por las

⁵³ Rorty, Richard. 1991. *Essays on Heidegger and Others*. Cambridge: Cambridge University Press, p. 91.

limitaciones constitutivas que supone el conocer mismo. Solo podemos captar el mundo a través de las gafas que portamos. Si las gafas son verdes, nos dice Gabriel, la realidad se verá ineludiblemente teñida por dicha coloración. El posmodernismo nos dice que los filtros de la ciencia, la política, el lenguaje, los juegos del amor, la poesía, las convenciones sociales, etc., nos condenan a vivir en la esfera de la apariencia y la ilusión. A esta sentencia nihilista, Gabriel contrapone la afirmación de que la existencia humana y el conocimiento no son una mera alucinación colectiva.⁵⁴ El mundo verdadero no se esconde detrás de nuestro sistema conceptual. No estamos cautivos ineludiblemente por nuestras representaciones, dirán Taylor y Dreyfus.⁵⁵

Para ejemplificar de qué manera el nuevo realismo supone una reorientación respecto al mundo, Gabriel nos propone un ejemplo del siguiente tipo. Imaginemos a nuestra amiga Anna sentada en el balcón de su apartamento, en el Camp d'en Grassot, en el barrio de Gràcia, tomando su desayuno mientras disfruta de las vistas del templo expiatorio de la Sagrada Familia. Por nuestra parte, aunque estamos en el estudio de nuestra casa de campo en la isla de La Palma, en ese preciso momento miramos el templo a través de un dispositivo móvil. Nuestra amiga se ha conectado con nosotros a través de WhatsApp, ha activado la cámara para enseñarnos sus vistas. Mientras tanto, una tercera persona, probablemente un turista, se pasea dentro del templo diseñado por Antoni Gaudí.

¿Qué nos dice el metafísico sobre esta escena? De acuerdo con Gabriel, para el metafísico solo hay un objeto que es real: el templo expiatorio de Gaudí sobre el cual recaen nuestras tres perspectivas: nuestra colega lo está mirando desde el balcón de su apartamento. Nosotros lo miramos a través de un dispositivo móvil. Mientras que la tercera persona experimenta el templo de la Sagrada Familia desde dentro. Para el metafísico, lo real de suyo es el templo que está «ahí fuera». Esta visión metafísica, en sus versiones más sofisticadas, deriva en diversas formas de reduccionismo. No es la Sagrada Familia que percibimos con nuestros sentidos lo que está ahí afuera, sino lo que queda una vez que hemos abstraído, por ejemplo, las cualidades primarias de las secundarias: aquellas que existen en sí mismas, de aquellas otras que son proyectadas por nosotros debido a nuestra constitución psico-física.⁵⁶

⁵⁴ Gabriel, M. (2015). *Why the World Does Not Exist*. (G. S. Moss, Trad.). Cambridge, UK: Polity Press, p. 15.

⁵⁵ Dreyfus, H. y Taylor, Ch. (2015). *Retrieving Realism*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

⁵⁶ Meillassoux, Q. (2015). *Después de la finitud. Ensayo sobre la necesidad de la contingencia*. (M. Martínez, Trad.). Buenos Aires: Caja Negra Editora.

En contraposición, el constructivista señala que hay tres objetos en el escenario. La Sagrada familia que contempla nuestra colega, la Sagrada Familia que aparece en la pantalla de nuestro dispositivo móvil, y la Sagrada Familia a través de la cual se pasea el tercer personaje de nuestra imaginación. Lo que el constructivista niega es una Sagrada Familia que exista por sí misma, «ahí fuera». A diferencia del metafísico, se inclina por negar la base sobre la cual hipotéticamente establecen sus respectivas apariencias las tres perspectivas.

De acuerdo con Gabriel, la alternativa a las visiones metafísicas y constructivistas es que existe la Sagrada Familia, pero no de la manera estrecha que propone la metafísica. Como el constructivismo, el nuevo realismo se toma en serio las perspectivas, los pensamientos, las sensaciones de los sujetos. Lo que propone es una ontología trascendental en la cual la Sagrada Familia y las tres perspectivas introducidas en la ilustración anterior, deben ser tenidas en cuenta. Para el nuevo realismo, a diferencia de sus alternativas teóricas, los pensamientos no tienen un estatuto ontológico inferior a los fenómenos a los que se refieren. Los pensamientos sobre la Sagrada Familia son también hechos de la realidad.

En ese sentido, nos dice Gabriel, el nuevo realismo no desdeña fenómenos como la conciencia o los pensamientos. Para Gabriel, el fracaso de la metafísica y del constructivismo se debe al modo simplificado en el cual dan cuenta de la realidad. O bien conciben el mundo vacío de espectadores (metafísica) o al mundo como producto exclusivo de los espectadores (constructivismo). Para el metafísico, solo podemos dar cuenta de la realidad de la Sagrada familia si estamos preparados para afirmar su existencia independientemente de nosotros, liberándola de nuestra intromisión proyectiva. El constructivista, en cambio, ante la imposibilidad de acceder a un mundo más allá de las apariencias (al noúmeno kantiano), renuncia a la Sagrada Familia enteramente, y reduce la realidad a la mera existencia trascendental. El realismo propuesto por Gabriel supone un rechazo de ambos presupuestos.

En su versión moderna, el realismo metafísico pone en duda la existencia de la mente a favor del fisicalismo. Gabriel aborda esta cuestión específicamente en *Yo no soy mi cerebro*, en el que aboga por superar el «neurocentrismo», la pretensión de que las neurociencias pueden servir como la disciplina principal para el estudio de sí del ser humano. Para ello establece una analogía entre el eurocentrismo y el neurocentrismo. El eurocentrismo es la concepción colonialista (e imperial) que sostiene la superioridad cultural europea por sobre el resto de las culturas. Se trata de una visión fantasiosa con

pretensiones de omnipotencia, nos dice Gabriel. De manera semejante, el neurocentrismo es la pretensión por parte de las neurociencias y otras disciplinas asociadas de que ellas mismas son el lugar privilegiado para el autoconocimiento. De modo análogo al que el eurocentrismo se impuso la tarea de cartografiar el orbe y clasificar todas las culturas con el fin de someterlas, el neurocentrismo pretende mapear la actividad humana por medio de una localización simple de la mente, la consciencia, el yo, el espíritu como tal, en objetos espaciotemporales. En sus diversas versiones, el neurocentrismo reduce la mente o espíritu, o bien al cerebro, o bien al sistema nervioso, o incluso al conjunto cerebro + sistema nervioso + entorno.⁵⁷

Q. Meillassoux, a quien nos referiremos en la próxima sección, nos abrió los ojos a un tema que, pese a la evidencia, parecía sepultado bajo los prejuicios del «correlacionismo» —denominación afortunada con la cual el pensador francés describe la hegemonía de la epistemología kantiana en nuestra cultura, en la que los binomios sujeto-objeto, mente-mundo, dan pasos de baile olvidados del entorno que les circunda. En ese marco, Meillassoux nos recuerda que el conocimiento científico construye su labor sobre la base de pronunciamientos que se refieren a realidades que existen antes de nuestra aparición como especie. Ejemplos de este tipo de objetos de estudio son, por ejemplo, las edades del universo y de la Tierra o la datación de restos fósiles de especies que han desaparecido de la faz del planeta.

A partir de estos hechos, y el modo en el que las ciencias como la astrofísica, la geología y la paleontología dan cuenta de los mismos, se interroga Meillassoux sobre cuestiones relativas al sentido de la «ancestralidad», poniendo en entredicho algunos de los presupuestos centrales del debate filosófico contemporáneo. ¿Qué significa que un hecho que ha precedido a la emergencia misma de la consciencia se nos dé a la experiencia? El desafío de Meillassoux, como veremos, se dirige, principalmente, contra uno de los axiomas centrales del pensamiento moderno: el que declara la inseparabilidad del acto de conocer y su contenido, permitiendo de este modo que los fenómenos puedan estudiarse con prescindencia de lo que hipotéticamente existe en sí mismo —lo que Kant denominaba «noumenon».⁵⁸

⁵⁷ Gabriel, Markus. 2017. *I am Not a Brain. Philosophy of Mind for the 21st Century*. Traducido por Christopher Turner. Cambridge: Polity Press.

⁵⁸ Meillassoux, Q. (2015). Después de la finitud. Ensayo sobre la necesidad de la contingencia. (M. Martínez, Trad.). Buenos Aires: Caja Negra Editora.

No obstante, de acuerdo con Gabriel no tenemos que irnos tan lejos, ni recurrir a una fundamentación matemática, como hace Meillassoux, para escapar del cautiverio que impone el correlacionismo. Volvamos, por lo tanto, al ejemplo de la Sagrada Familia. Como hemos visto, Gabriel se opone, tanto al realismo metafísico, que reconoce una realidad singular que de manera ilusoria multiplican las perspectivas, como al constructivismo antimetafísico, que asume una multiplicidad de perspectivas, a costa de una realidad que les sirva de base. Como ya hemos indicado y veremos a continuación, la tesis negativa de Gabriel es que no existe una totalidad llamada «mundo» que contenga todos los hechos. De esta tesis negativa, Gabriel extrae la siguiente implicación positiva: todo lo demás existe. Existen las perspectivas y también existen las bases a las que esas perspectivas se refieren, y muchas otras cosas.

En el caso imaginado, existe la perspectiva que entretiene nuestra amiga desde el balcón de su departamento; existe la perspectiva del turista que recorre el templo, probablemente con su cámara fotográfica colgada al cuello; existe nuestra perspectiva de la obra diseñada por Gaudí a la que accedemos a través del dispositivo móvil; pero también existe la Sagrada familia, independientemente de nuestras respectivas perspectivas. Esta última es la afirmación contraintuitiva para nuestros oídos modernos, inmersos en la herencia ontológica y epistemológica kantiana, que resulta en la renovación *sui generis* del realismo ofrecida por Gabriel.

Ahora bien, la afirmación de independencia de la Sagrada Familia no se refiere a que la Sagrada Familia exista de una manera sólida y concreta, independiente de todo tipo de causas y condiciones, como una sustancia autónoma, y por ello libre de las consecuencias que impone su naturaleza contingente y compuesta, como una suerte de forma eterna al estilo platónico en la esfera de las ideas. La Sagrada Familia posee, efectivamente, una naturaleza contingente y compuesta. Eso significa que depende de causas y condiciones, entre las cuales, el diseño de Gaudí de la misma es determinante, pero también el proceso de su construcción, que supone la tarea laboral de trabajadores de todo tipo al servicio de la empresa, y medios de producción, materiales, herramientas y maquinarias, en cada fase más sofisticadas tecnológicamente, para cumplir con la visión gaudiana.

En este punto, imaginemos que un grupo de magnates y científicos involucrados en la investigación en transportes interestelares ha sido capaz de construir naves lo suficientemente sofisticadas como para embarcar a un millar de individuos seleccionados por sus cualidades diferenciales para iniciar un proceso de colonización en un planeta o

estrella próxima a nuestra galaxia. El motivo de dicho viaje no es otro que la amenaza creciente de extinción de la vida humana en la Tierra. Temiendo que la humanidad que han dejado atrás se embarque en su desesperación en una guerra fratricida por los recursos en la fase final previa a la extinción, los magnates deciden implementar una solución eutanásica para la humanidad. Por medio de una tecnología avanzada diseñada para exterminar a seres humanos sin causar daño a las infraestructuras y bienes materiales, los líderes del proyecto de colonización extraterrestre bombardean todos los rincones del planeta con la esperanza de regresar a la Tierra en un futuro, cuando las condiciones de vida se hayan resuelto favorablemente.

Imaginemos entonces que algunos siglos más tarde, regresa una nave desde la colonia extraterrestre a explorar las condiciones del planeta para estudiar la posibilidad de un eventual regreso. Imaginemos que los exploradores aterrizan en el espacio geográfico que hoy ocupa la ciudad de Barcelona, y se encuentran con el templo de la Sagrada Familia. Pese a que durante siglos ningún ser humano ha tenido experiencia del templo, un buen día un astronauta se encuentra con su figura en la ciudad abandonada. Desde el ábside, en la cabecera del templo, el astronauta envía imágenes a la nave nodriza que lo condujo hasta la Tierra, y desde allí estas se reenvían a la colonia de donde provienen los exploradores. La cámara se pasea mostrando las estatuas de santa Clara, san Bruno, san Bernardo de Claraval, san Benito de Nursia, santa Escolástica, san Antonio Abad, san Francisco de Asís y santa Teresa de Jesús. Cuando la cámara se vuelve hacia lo alto de los contrafuertes rematados con esculturas de espigas y capullos de flora del entorno aparecen las gárgolas con formas de animales (la serpiente, el camaleón, el caracol, el lagarto, la lagartija, la rana y la salamandra).

Es más que probable que el astronauta desconozca qué representan esas figuras. Como en la ficción con la cual Alasdair MacIntyre introduce *Tras la virtud*, los herederos de los primeros colonizadores terrícolas de las galaxias próximas no poseen la memoria colectiva que les permitiría interpretar los documentos con los que se encuentran en su regreso a la Tierra. Sin embargo, las inscripciones «están allí». Esas inscripciones, como las pinturas rupestres en Lascaux o Altamira, dan cuenta de una esfera de objetos sociales, como en nuestra época las obras de arte, las series de Netflix, los matrimonios y los divorcios, las prisiones, los impuestos, los premios Nobel, los títulos universitarios, etc.

Aunque no tenemos certeza acerca de su significado, sabemos que desde tiempos prehistóricos los seres humanos han organizado sistemas de objetos de representación de carácter mágico o religioso. Este tipo de objetos, nos dice M. Ferraris, son establecidos

como «inscripciones» a través de actos sociales (en los que participan dos o más personas) por medio del uso de algún tipo de tecnología para lograr el registro. En nuestro caso, la inscripción con la que se encuentra el astronauta es el propio templo de la Sagrada familia y las figuras que contiene. Aunque desconoce el significado preciso de esas figuras, e incluso puede que desconozca la significación misma de lo que es un «templo», al encontrarse con la inscripción, el astronauta comprende que se trata de un objeto social, que no existe únicamente en la mente de los individuos que participaban de su esfera de significación, sino que existe en la realidad como un documento.⁵⁹

La realidad, nos dice Gabriel, contiene todas esas cosas. La perspectiva del astronauta que transmite desde el templo; la perspectiva de los tripulantes de la nave nodriza; la perspectiva de los espectadores que en la colonia reciben las imágenes del planeta de donde escaparon sus antepasados; y, por supuesto, la Sagrada Familia, que se mantuvo en pie durante siglos sin que ningún ser humano pudiera contemplarla.

Tradicionalmente, la ontología se entendía como la doctrina de los entes. Como hemos visto, en el esquema de Gabriel, la ontología es la disciplina que se ocupa del *sentido* de la existencia. A la ontología, el filósofo alemán contrapone la metafísica, que él define como el intento completamente desencaminado de desarrollar una teoría de la *totalidad* del mundo.⁶⁰ En el imaginario hegemónico de nuestra época, cuando hablamos del «mundo» nos referimos al universo. El universo es el dominio de objetos que es accesible experimentalmente por las ciencias naturales. En este sentido, como ya advertía en sus primeras páginas M. Heidegger en *Ser y tiempo*, hay una tendencia a considerar el mundo como un espacio contenedor de objetos y procesos físicos o materiales.⁶¹

Gabriel es taxativo en este sentido. El universo existe. Sin embargo, no es la totalidad que contiene todas las otras existencias como pretenden las ciencias naturales. El universo es solo un dominio entre otros dominios o campos de sentido, mientras el mundo, si existiera como solemos pensarlo, debería incluir, además del universo físico que estudian las ciencias naturales, todo otro tipo de fenómenos, como los gobiernos, los sueños de las personas, las posibilidades no realizadas de lo real, las obras de arte, etc.⁶²

⁵⁹ Ferraris, M. (2009). *Documentalità. Perché è necessario lasciar tracce*. Roma-Bari: Laterza.

⁶⁰ Gabriel, M. (2015). *Why the World Does Not Exist*. (G. S. Moss, Trad.). Cambridge, UK: Polity Press, p. 235.

⁶¹ Heidegger, M. (2003). *Ser y tiempo* (J. E. Rivera, Trad.). Madrid: Editorial Trotta, cap. I.

⁶² Gabriel, M. (2015). *Why the World Does Not Exist*. (G. S. Moss, Trad.). Cambridge, UK: Polity Press, p. 9.

En breve, el mundo sería para Gabriel el dominio de todos los dominios que incluiría, como dijimos, no solo el universo físico, sino todo lo demás. Sin embargo, como Gabriel se ocupa de demostrar, un dominio de estas características es imposible. Para empezar, porque a diferencia de lo que supone nuestro actual sentido común, es falso que todo esté conectado, que el aleteo de una mariposa en Brasil provoque un Tsunami en el Océano Índico. Obviamente, nos dice Gabriel, existen toda clase de conexiones. Los fenómenos no existen independientemente unos de otros, sino que se encuentran engranados en toda clase de relaciones, causales, mereológicas, estructurales, funcionales, etc. Pero eso no significa que todo esté conectado con todo lo demás.

En nuestra vida individual, cada uno de nosotros parece ser un nodo en un enjambre de relaciones. Además, nuestra identidad personal no es un objeto de ubicación simple, como ocurre con los objetos materiales que estudian las ciencias naturales, sino el resultado complejo de toda clase de interacciones que incluyen a nuestras autointerpretaciones, forjadas en los intercambios de reconocimiento o desprecio que se tejen en el seno de nuestras relaciones sociales, el carácter heredado en el cual somos arrojados al nacer, y la fidelidad o infidelidad a las promesas que inspiran su construcción histórica en un marco ineludiblemente ético en el que nos interrogamos acerca del sentido mismo de nuestra existencia y el sentido de los mundos que habitamos.

No obstante, como señala Gabriel, incluso nuestra existencia individual es inabarcable como una totalidad sujeta a normas estrictas, fórmulas o esquemas cerrados que la describan enteramente. Nuestras existencias individuales están tejidas por relaciones que se dislocan continuamente, y se despliegan a través de tránsitos que nos arrojan a una pluralidad de mundos diversos que difícilmente logramos engranar de un modo definitivo. En este contexto, nuestros pensamientos y los objetos a los que estos se refieren, las entidades físicas y los documentos establecidos por nuestra acción colectiva, los entes imaginarios y las apariencias a las que accedemos a través de nuestros sentidos, el pasado y el futuro, la memoria y el olvido, la verdad y la mentira son existentes que pueblan diversas esferas o campos de sentido.

Existe un número inconmensurable de campos de sentido. Cada uno de ellos es, a su vez, una realidad. Lo que no puede existir, en cambio, es el mundo, entendido este como el campo de sentido de todos los campos de sentido. Es decir, un campo de sentido en el cual todos los otros campos de sentido aparezcan. El mundo, nos dice Gabriel, no existe en el mundo. O, para decirlo de otro modo, el mundo *sobre* el que pensamos, el mundo como representación, no es el hipotético mundo *desde* el que pensamos. No

podemos captar la totalidad, sencillamente, porque la totalidad no puede contener la totalidad, no podemos saltar por sobre nuestra propia sombra.

En este sentido, nos dice Gabriel, todas las visiones del mundo o cosmovisiones están desencaminadas, por la sencilla razón de que acaban siendo un intento vano por esquematizar la realidad con el fin de «pacificar», poniendo fin a todos los cuestionamientos que definen lo que preocupa al ser humano. Por lo tanto, el problema consiste en tener una visión del mundo, en el sentido que aquí se explica, tener una visión del mundo como totalidad cerrada.

Sobre esta base, Gabriel nos propone su antropología filosófica neo-existencialista, en parte en honor a autores como Soren Kierkegaard o Jean Paul Sartre. El neoexistencialismo afirma que los seres humanos somos libres en la medida, en palabras de Charles Taylor, que somos un tipo de animal que se autointerpreta.⁶³ Un tipo de animal para el cual su ser, su existencia, su realidad, es un problema, una cuestión a resolver. Es decir, un tipo de animal que se descubre y se inventa.⁶⁴

El ser humano se hace imágenes de sí mismo para ser alguien. Esos autorretratos dan cuenta de nuestra herencia, nuestro carácter, la realidad a la que hemos sido arrojados, pero también los proyectos, las promesas, los ideales que nos orientan hacia el tipo de personas en las que queremos convertirnos.⁶⁵ En ocasiones, esas imágenes de nosotros mismos acaban siendo distorsionadas, sencillamente, porque no encajan en la realidad, aunque políticamente, pueden resultar efectivas. Marx y Foucault, cada uno a su manera, han sabido explicar de qué modo el individualismo liberal, por ejemplo, o nuestra peculiar manera de entender la verdad y el poder, aun siendo descripciones completamente equivocadas acerca de nuestra condición, pueden acabar siendo funcionales a ciertas maneras de organizar nuestras relaciones sociales de dominación y explotación.

4

Comenzamos esta última sección del capítulo haciendo una breve referencia al modo en el cual A. Badiou, el mentor de Q. Meillassoux, concibe la filosofía. Recordemos

⁶³ Taylor, Ch. (1985). *Human Agency and Language. Philosophical Papers I*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 13-5.

⁶⁴ Cincunegui, J. M. (2010). «Charles Taylor y la identidad moderna». [Tesis doctoral: Universitat Ramon Llull], pp. 30 y ss.

⁶⁵ Ricoeur, P. (1996). *Sí mismo como otro* (A. Niera Calvo, Trad.). Madrid: Siglo XXI, cap. 5.

que el prólogo de *Después de la finitud* está firmado por el propio Badiou. En ese escrito breve, Badiou apunta, por un lado, a lo que subyace a un proyecto filosófico en general, y al modo en el cual concibe la práctica filosófica. Por otro lado, de manera apretada, describe el problema central, la pregunta candente, que anima la empresa de su discípulo. En este contexto, comienza Badiou haciendo esta pregunta incisiva: «¿Es para curar qué herida, para extraer qué astilla de la carne de la existencia, que yo me he convertido en filósofo?». Interrogante que responde haciéndose eco de una reflexión de Henri Bergson sobre la fidelidad —una de sus preocupaciones centrales—, tanto en su carácter positivo, como cuando aborda el tema de las condiciones de «la conversión, la convicción, la resolución y la persistencia», como cuando estudia su aspecto negativo, «las vacilaciones, las dudas y la retirada» en cualquiera de las cuatro esferas donde se manifiesta lo que él llama «la verdad»: el amor, el arte, la política y la ciencia. La fidelidad (en este caso, la fidelidad que guía la vocación de un filósofo, un músico o un matemático) es lo que hace posible que un ser humano sea capaz de renunciar a su felicidad, o incluso a sus condiciones de vida, para resolver lo que para otra persona puede parecer una minucia.

La pregunta candente que guía la empresa especulativa de Meillassoux gira en torno a un problema que está en la base de la filosofía crítica de Kant, y que condujo con su respuesta a partir la historia del pensamiento en dos. El pensamiento moderno, nos dice Badiou, está obligado a dar cuenta de esta distinción entre la recepción empírica y la constitución trascendental. Sin embargo, Meillassoux nos ofrece una respuesta alternativa al problema planteado por Hume que Badiou juzga como «sorprendente». Siguiendo a Kant, sostiene que en el marco que establece la filosofía trascendental, la necesidad queda a salvo. Sin embargo, como Hume, sostiene que más allá del círculo que impone la correlación trascendental, no hay fundamento necesario para las leyes de la naturaleza. Lo único absolutamente necesario es que las leyes son contingentes. De este modo, Meillassoux se opone a la metafísica clásica, por un lado. Y, por el otro, hace lo propio con la filosofía crítica, fundada en la partición entre lo empírico y lo trascendental.⁶⁶

⁶⁶ Meillassoux, Q. (2015). *Después de la finitud. Ensayo sobre la necesidad de la contingencia*. (M. Martínez, Trad.). Buenos Aires: Caja Negra Editora, p. 16. Dice Badiou:

Este problema, planteado en su forma más clara por Hume, trata sobre la necesidad de las leyes de la naturaleza. ¿De dónde puede provenir esa pretendida necesidad, en la medida que, indiscutiblemente, la experiencia sensible, de la que proviene todo lo que sabemos o creemos saber sobre el mundo, no puede garantizar ninguna? La respuesta de Kant, como sabemos, concede a Hume que todo proviene de la experiencia. Pero al no ceder acerca de la necesidad de las leyes de la naturaleza, cuyas forma matemática y concordancia con la observación empírica son conocidas a partir de Newton, Kant debe concluir, en efecto, que esta necesidad, al no poder provenir de nuestra

Ahora bien, el punto de partida de la argumentación es aparentemente una cuestión empírica. Después de retornar a la teoría de las cualidades primarias y secundarias articulada originalmente por Descartes y Locke, Meillassoux se vuelve a un problema que enfrentan ciencias como la arqueología, la paleontología, o la astrofísica con el fin de juzgar el estatuto de las afirmaciones de verdad que producen en relación con las realidades que son anteriores a la aparición misma de la vida humana, es decir, anteriores a la emergencia de uno de los polos del círculo correlacional: la consciencia.

De este modo formula Meillassoux las implicaciones de la teoría de las cualidades primarias y secundarias. Por un lado, tenemos las cualidades sensibles o secundarias, relativas a los afectos y percepciones. Estas cualidades no existen en la cosa independientemente de quien las siente o percibe. Es decir, en la cosa en sí misma, independientemente de la relación que tenemos con ella, esas cualidades afectivas y perceptivas no pueden subsistir. ¿Significa esto que somos nosotros quienes proyectamos enteramente en la cosa esas cualidades sensibles, como durante nuestros sueños proyectamos imágenes sobre el espacio vacío de la consciencia? No. Las cualidades sensibles son percibidas en la cosa que suscita las sensaciones y sentimientos. De modo que lo que tenemos es una relación: la que se da entre el mundo y la consciencia. El dominio de lo sensible no pertenece, ni al dominio de la consciencia (como ocurriría en el sueño o la imaginación), ni al dominio de la cosa (como una propiedad intrínseca de la misma). Lo sensible se establece en la relación entre la cosa y el yo (o consciencia).⁶⁷ Ahora bien, Meillassoux no cuestiona esta explicación, sino la distinción misma entre cualidades primarias y secundarias. Mientras que, para Descartes, estas propiedades primarias (las propiedades del «en sí» en contraposición al «para mí») eran identificadas con la extensión, en términos contemporáneos se referirían a «todo lo que puede ser formulado en términos matemáticos», en contraposición a las meras percepciones o sensaciones. De este modo, (1) lo sensible no existe independientemente de la relación del mundo con el sujeto; (2) las propiedades matematizables del objeto no están constreñidas por la relación.⁶⁸

recepción sensible, debe tener otra fuente: la actividad constituyente de un sujeto universal que Kant denomina el «sujeto trascendental».

⁶⁷ Meillassoux, Q. (2015). Después de la finitud. Ensayo sobre la necesidad de la contingencia. (M. Martínez, Trad.). Buenos Aires: Caja Negra Editora, p. 24.

⁶⁸ Meillassoux, Q. (2015). Después de la finitud. Ensayo sobre la necesidad de la contingencia. (M. Martínez, Trad.). Buenos Aires: Caja Negra Editora, p. 26.

Desde Kant esta tesis cartesiana-lockeana resulta insostenible, nos dice Meillassoux, porque lo que ha ocurrido es que el pensamiento ha quedado cautivo en sí mismo, y ya no puede comparar al mundo en sí, con el mundo tal como es para nosotros. El mero hecho de intentar representar el en sí, nos dice, lo convierte en un para nosotros: lo que nos condena a no poder conocer nada más allá de nuestra relación con el mundo. En este sentido, lo que caracteriza a la filosofía contemporánea es su defensa a ultranza del principio de inseparabilidad del acto de pensar y sus contenidos. Este principio de inseparabilidad es al que se refiere Meillassoux con el término «correlacionismo»: nuestro conocimiento solo puede vincularse con aquello que le es «donado» al pensamiento. Nunca con una entidad subsistente por sí misma.

Como ya hemos visto, la revolución kantiana apuntaba a la metafísica realista en su versión dogmática o ingenua. La principal tarea de Kant consistía en «redefinir la objetividad» propuesta por el realismo, que la explicaba a partir de la noción de «adecuación» de la representación respecto a la cosa en sí.

Ahora bien, habiendo convertido lo «en-sí» en inaccesible, a las representaciones no les quedaba otra validez que aquella que provenía de la intersubjetividad, incluso en el dominio de la ciencia, donde la verdad ya no pretendía ser una correspondencia con lo real de suyo, lo en-sí, sino, más modestamente, lo que, habiéndose donado a la comunidad científica, era compartido por ella. Esto supuso, a partir de entonces, que los filósofos fueran conminados a una obligada conversión: o se declaraban fieles al realismo dogmático juzgado un residuo de un orden perimido, o juraban lealtad a alguna variante de la nueva dispensación cuya esencia es el correlacionismo.⁶⁹

A la correlación, sin embargo, le acecha un problema aparentemente irresoluble: el de la exterioridad. Porque si bien el correlacionismo insiste en la existencia de un vínculo originario de la conciencia o el lenguaje con una exterioridad radical, paradójicamente, lo que se oculta es una suerte de «enclaustramiento en relación con un afuera semejante». El correlacionismo nos ofrece una suerte de «jaula transparente». La exterioridad es enteramente relativa a nosotros: es afuera solo en relación con nosotros mismos. En ese sentido, el diagnóstico de Meillassoux es que los modernos han perdido

⁶⁹ Meillassoux, Q. (2015). Después de la finitud. Ensayo sobre la necesidad de la contingencia. (M. Martínez, Trad.). Buenos Aires: Caja Negra Editora, p. 29. Como dice Meillassoux:

El correlacionismo consiste en descalificar toda pretensión de considerar a las esferas de la subjetividad y de la objetividad independientemente una de la otra. No solo hay que decir que nunca aprehendemos un objeto «en sí», hay que decir que nunca aprehendemos un sujeto que no esté siempre-ya en relación con un objeto.

irremediamente el *Gran Afuera*, el Afuera mayúsculo al que aspiraban los pensadores precríticos, un Afuera que no era en modo alguno relativo a nosotros.⁷⁰

En este punto el filósofo francés lanza su órdago. Para hacerlo, nos presenta, como decíamos, con un problema aparentemente empírico, que fuerza al pensador a descubrir la fuente de lo absoluto. El problema es el que supone la *ancestralidad*, definida como aquello que es anterior a la aparición de la vida humana; el problema que supone el *archifósil*, que indica la existencia de una realidad ancestral. Si la ciencia es capaz de formular enunciados referidos, por ejemplo, a la edad del universo, o la formación de las estrellas o la Tierra, ¿qué suponen para el correlacionismo estas pretensiones de verdad?⁷¹

Es posible pensar en dos tipos de sentido en relación con estos enunciados. Por un lado, podemos pensarlo en un sentido inmediato o realista. Por ejemplo, si el enunciado dice: «un acontecimiento x se produjo tantos años antes de la emergencia del hombre» y aceptamos literalmente dicho enunciado ancestral, estamos afirmando que el enunciado tiene un sentido último. En cambio, si a dicho enunciado respondemos con la creencia de que, efectivamente, «un acontecimiento x se produjo tantos años antes de la emergencia del hombre, *pero solo para el hombre*», la salvedad que hemos agregado al final de la frase preserva la posibilidad de enunciar un sentido más profundo que el enunciado original. Esa salvedad es lo que le permite al correlacionista preservar como último el sentido que él defiende: el de la inseparabilidad sujeto-objeto.

Con el fin de clarificar lo que está en juego, prestemos atención a la distinción que encontramos en la teoría metafísica budista de las dos verdades. Las interpretaciones sobre las mismas son muy variadas, y coinciden en muchos sentidos con las alternativas que se esgrimen a lo largo de la historia de la filosofía occidental. Por ese motivo, me

⁷⁰ Meillassoux, Q. (2015). Después de la finitud. Ensayo sobre la necesidad de la contingencia. (M. Martínez, Trad.). Buenos Aires: Caja Negra Editora, p. 32.

⁷¹ Meillassoux, Q. (2015). Después de la finitud. Ensayo sobre la necesidad de la contingencia. (M. Martínez, Trad.). Buenos Aires: Caja Negra Editora, p. 36. Dice Meillassoux:

¿De qué hablan los astrofísicos, los geólogos o los paleontólogos cuando discuten la edad del Universo, la fecha de la formación de la Tierra, la fecha del surgimiento de una especie anterior al hombre, la fecha del surgimiento del hombre mismo? ¿Cómo captar el *sentido* de un enunciado científico que se refiere explícitamente a un dato del mundo postulado como anterior a la emergencia del pensamiento, e incluso de la vida, es decir, *postulado como anterior a toda forma humana de relación con el mundo*? O, para decirlo con más precisión: ¿cómo pensar el sentido de un discurso que hace de la relación con el mundo —viviente y/o pensante— un hecho inscripto en una temporalidad en el seno de la cual esa relación solo es un acontecimiento entre otros, inscripto en una sucesión de la cual no es más que un jalón, y no el origen? ¿Cómo puede la ciencia simplemente pensar tales enunciados, y en qué sentido se les puede atribuir una eventual verdad?

enfocaré exclusivamente en la presentación de la escuela Madhyamaka, cuyo pionero fue el pensador indio Nāgārjuna.

Esta escuela enuncia dos tipos de verdades. Las verdades últimas y las verdades convencionales. Las verdades convencionales son aquellas que se esgrimen en el seno de una comunidad de hablantes. En el caso que estamos analizando, se refiere a la comunidad científica, que despliega un determinado «juego de lenguaje» que permite el establecimiento de realidades relativas, definidas en función de objetivos pragmáticos, esto último en sentido amplio. Por ese motivo, podemos hablar de las verdades relativas de manera análoga al modo en el cual se refieren a la verdad o a la realidad los constructivistas sociales. Todos los fenómenos sociales, nos dicen los constructivistas, son producidos socialmente. Todas las entidades que las comunidades reconocen como reales son concebidas como verdaderas convencionalmente en el seno de una comunidad lingüística. El constructivismo, evidentemente, echa sus raíces, aunque es una iteración del mismo, en el correlacionismo de origen kantiano. Hemos analizado esta cuestión en las secciones dedicadas a Boghossian y a Ferraris.

Ahora bien, la verdad última, por el contrario, se refiere a la naturaleza última de las verdades convencionales. Esta es una posición metafísica que se esgrime de manera parasitaria a partir de la consideración de las verdades convencionales. De acuerdo con Nāgārjuna, la naturaleza última de todas las entidades convencionales es que están vacías de existencia inherente. No existen por sí mismas, sino exclusivamente en el marco de un orden o juego del lenguaje. De este modo se reconoce la inseparabilidad, en este caso en términos conceptuales, entre las entidades aprehendidas en el seno de una comunidad y su orden lingüístico. Conformando de este modo una totalidad correlativa.

En este caso, el «Afuera» es el vacío de existencia inherente, que no es lo mismo que un *nihil* o nada, es la ausencia de existencia sustantiva, la ausencia de un en sí más allá del orden correlacional. En este sentido, la formulación es puramente negativa. Más allá del círculo de apariencias que establece la comunidad de hablantes, no hay realidad posible.⁷²

Esto no conlleva necesariamente la adherencia a una formulación idealista. La escuela Yogācāra (conocida como la Escuela de la Mente Sola) reduce a todos los entes a meros fenómenos, apariencias para una consciencia. A diferencia del esquema

⁷² Garfield, J. (2015). *Engaging Buddhism. Why it Matters to Philosophy*. Oxford: Oxford University Press, pp. 83-90.

trascendental, sin embargo, cancela la exterioridad convencional, convirtiéndola en mera proyección de la consciencia. En el caso del Madhyamaka, en cambio, sujeto y objeto, mente y mundo tienen existencias separadas convencionalmente. Sin embargo, desde el punto de vista último, están vacías de existencia inherente, porque son mutuamente coemergentes. Es decir: son inseparables, son los dos polos que conforman el *mandala* o círculo correlacional.

Volvamos ahora a los enunciados sobre las realidades ancestrales de la ciencia contemporánea, y a la significación de la salvedad impuesta por el correlacionista. El correlacionista acepta el enunciado científico sobre las entidades ancestrales de manera análoga a la que el filósofo madhyamika acepta la exterioridad del objeto o mundo respecto al sujeto o mente. Sin embargo, su salvedad delata que esta exterioridad es meramente convencional, porque los hechos enunciados como ancestrales, previos a la emergencia misma de la consciencia, solo pueden considerarse independientes en el marco de un orden o juego de lenguaje específico que es el de la ciencia, que no es último en el orden de la realidad. Lo que es último en el orden de la realidad es el modo en el cual el correlacionista define la naturaleza última de los fenómenos.

Al correlacionista le está vedado aceptar como último el sentido literal de un enunciado ancestral, porque de hacerlo, esto lo conduciría a una sucesión de absurdos filosóficos. Al decir que «un acontecimiento X se produjo tantos años antes de la emergencia del hombre», el correlacionista solo puede aceptar el sentido convencional al que apunta la ciencia en su dominio experimental y discursivo. Agregando la salvedad «solo para nosotros» (los hombres de ciencia, en función de nuestra autoridad discursiva) se preserva, más allá del orden discursivo de la ciencia, un sentido más original: el que instituye la correlación.

De acuerdo con Meillassoux, «la objetividad se definía desde Kant no en referencia al objeto en sí [...] sino en referencia a la universalidad posible del enunciado objetivo». Es decir, para el correlacionismo, es «la intersubjetividad del enunciado ancestral [...] lo que garantiza la objetividad, y entonces la verdad».⁷³ Y esto es así, como hemos visto, porque de acuerdo con el correlacionista, el referente, la exterioridad a la que hipotéticamente apunta el enunciado respecto al acontecimiento X que se produjo en el pasado remoto, es, literalmente, impensable. El mundo, para el correlacionista, nos dice

⁷³ Meillassoux, Q. (2015). Después de la finitud. Ensayo sobre la necesidad de la contingencia. (M. Martínez, Trad.). Buenos Aires: Caja Negra Editora, p. 44.

Meillassoux, solo tiene sentido porque es dado-a-un-ser viviente o pensante. Llegados a este punto, Meillassoux acorralla al correlacionista. Este deberá decidir, finalmente, si los fenómenos en cuestión —por ejemplo, algo que pasó hace 4,56 millones de años, la acreción de la Tierra— tuvo lugar efectivamente o no más allá de la verificación intersubjetiva de la comunidad científica.⁷⁴ Esta es la gracia del argumento del archifósil, que nos obliga a elegir entre dos versiones que ahora se descubren irreconciliables. Si decidimos que la verdad última es la que enuncia el correlacionista entonces el enunciado científico se convierte, necesariamente, en ilusorio. Es decir, o bien lo que aconteció (el ser) no es coextensivo a la manifestación, porque no había nadie cuando el ser acontecía, o lo que el científico enuncia sobre lo acontecido hace 4,56 miles de millones de años solo aconteció para una comunidad y por ende solo tiene validez intersubjetiva.

Los hechos que aquí se enuncian, sin embargo, pretenden haber acontecido en un pasado que no se manifestó a nadie. Y no solo eso, sino que pretenden haberse fechado con precisión. Eso supone, para el realista, que es posible pensar el propio ser en su absoluta exterioridad con respecto a su manifestación, es decir, al modo que se da en el círculo de la correlación: la materia fósil que el científico investiga se da en el presente, pero es muy anterior a la donación.⁷⁵

Ahora bien, el correlacionista, como ya hemos señalado, no puede aceptar esta deriva, porque la solución trascendental al problema de la apariencia y la realidad es justamente convertir en mera apariencia o ilusoriedad la creencia realista de que existe un ser en sí, un afuera absoluto. En este punto, la tentación del correlacionista es reducir el enunciado de la ciencia al mismo nivel de los enunciados y creencias de la vida cotidiana, o los enunciados construidos socialmente.⁷⁶

⁷⁴ Meillassoux, Q. (2015). Después de la finitud. Ensayo sobre la necesidad de la contingencia. (M. Martínez, Trad.). Buenos Aires: Caja Negra Editora, p. 46. Dice Meillassoux:

Ahora, ¿por qué esta interpretación de la ancestralidad es evidentemente insostenible? Y bien, para entenderlo basta con plantear al correlacionista la siguiente pregunta: pero ¿qué paso entonces hace 4,56 miles de millones de años? ¿La acreción de la Tierra tuvo lugar sí o no? En un sentido, sí, responderá, puesto que los enunciados científicos que indican semejantes acontecimientos son objetivos, es decir, están verificados de manera intersubjetiva. Pero en un sentido no, agregará, puesto que el referente de tales enunciados no puede haber existido del modo en que está ingenuamente descrito, es decir, como no-correlacionado con la conciencia.

⁷⁵ Meillassoux, Q. (2015). Después de la finitud. Ensayo sobre la necesidad de la contingencia. (M. Martínez, Trad.). Buenos Aires: Caja Negra Editora, p. 43.

⁷⁶ Hopkins, J. (1996). Meditation on Emptiness. Boston: Wisdom Publication, pp. 99-100. Hopkins cuenta la siguiente historia referida por Jangya Rol-bay-dor-je para ilustrar la naturaleza de las existencias meramente nominales de acuerdo con la filosofía budista:

Hacer presentaciones de lo que es y no es correcto en el contexto de meras nominalidades es lo más factible. Por ejemplo, había dos aldeanos que fueron a una ciudad para ver los lugares de interés.

De acuerdo con Meillassoux, el archifósil pone en evidencia hasta qué punto el correlacionismo es una suerte de idealismo extremo. Como hemos visto, el correlacionista no puede admitir esta materia sin humanidad de la que habla la ciencia, esa realidad en sí más allá de la consciencia. Por ese motivo, la ancestralidad es un problema filosófico de envergadura, porque nos obliga a pensar la capacidad de las ciencias experimentales a producir un conocimiento original, sobre aquello que es previo, anterior o ajeno a toda presencia humana, y hacerlo en su forma matemática.

En cierto sentido, como en la argumentación kantiana y posterior, de lo que se trata es de determinar cuáles son las condiciones de posibilidad de un conocimiento que se articula por medio de enunciados ancestrales como los que produce la ciencia moderna. Se trata de una pregunta que parece exigir para su respuesta un argumento trascendental, como el que utilizaron de manera recurrente, desde Kant, todos los correlacionistas en sus diversas iteraciones: Hegel, Heidegger, Wittgenstein o Merleau-Ponty.

No obstante, lo que es peculiar de la argumentación requerida en este caso es que debemos abandonar lo trascendental, nos dice Meillassoux, manteniéndonos a igual distancia del realismo ingenuo y de la sutileza correlacional, «que son las dos maneras de no ver la ancestralidad como problema». Esto implica, ni más ni menos, como decíamos al comienzo de esta sección, obligarnos a pensar en la significación y peculiaridad de la filosofía y su práctica, además de la fidelidad que exige un pensamiento *genuinamente* filosófico (y científico).⁷⁷

Entraron en un templo y empezaron a mirar las pinturas, tras lo cual uno de ellos dijo: «Aquel que tiene un tridente en la mano es Nārāyana; el otro que tiene una rueda en la mano es Maheshvara». El otro aldeano dijo: «Te equivocas; el que sostiene un tridente es Maheshvara, y el que sostiene una rueda es Nārāyana». Y así discutieron.

Un santón errante estaba cerca. Se acercaron a él y cada uno expuso su pensamiento. El santón pensó: «Siendo murales en una pared, estos no son ni Maheshvara ni Nārāyana». Aunque lo sabía, no dijo: «Estos no son dioses, sino pinturas». En cambio, de acuerdo con las convenciones del mundo, dijo a los dos aldeanos que uno de ellos tenía razón y el otro no. Al hablar así, se cumplieron los deseos de los dos aldeanos, y el vagabundo tampoco incurrió en la culpa de decir una mentira.

Del mismo modo, aunque todos los fenómenos no tienen un establecimiento objetivo, presentaciones como «esto es correcto, y aquello es incorrecto», son factibles en el contexto de meras nominalidades.

⁷⁷ Meillassoux, Q. (2015). Después de la finitud. Ensayo sobre la necesidad de la contingencia. (M. Martínez, Trad.). Buenos Aires: Caja Negra Editora, p. 50. Dice Meillassoux, en buena medida haciéndose eco del pensamiento de su mentor, Alan Badiou:

Debemos comprender, en suma, que la ventaja del filósofo sobre el no-filósofo a este respecto es que solo el filósofo puede asombrarse, en el sentido fuerte del término, del sentido simplemente literal del enunciado ancestral. La virtud de lo trascendental no es convertir al realismo en ilusorio, sino convertirlo en asombroso: en apariencia impensable y sin embargo verdadero, y en función de lo anterior, en eminentemente problemático.

6. Más allá del representacionalismo

1

En este capítulo volvemos nuestra atención a la propuesta de Hubert Dreyfus y Charles Taylor para una «recuperación del realismo». Como veremos, la estrategia de estos autores frente a la tradición epistemológica comparte algunos de los presupuestos críticos esbozados por los «nuevos realistas» que introdujimos en el capítulo anterior. Sin embargo, la manera en la cual Dreyfus y Taylor se enfrentan a sus contrincantes en el debate contiene matizaciones relevantes y se expresa en un tono menos «agonístico» que el que utilizan los recién llegados a la conversación. Esto se debe, (1) a que el texto en el que nos centraremos es el fruto de un largo proceso de maduración en ambos casos, y (2) al hecho de que el marco en el cual se inserta la crítica a la «tradición epistemológica» es la historia misma de la «construcción de la identidad moderna», y a partir de ello, del advenimiento de la «era secular». Es decir, tanto para Dreyfus como para Taylor, la epistemología inaugurada por Descartes en sus *Meditaciones* es el corazón del proyecto de la modernidad, y se encuentra estrechamente vinculada al orden moral que define la nueva era.¹

En el primer caso, el de la «epistemología moderna», nacida en la pluma del filósofo francés, esta extiende sus tentáculos hasta nuestros días, y se encuentra en la base de nuestros imaginarios, de las formas institucionales que gobiernan nuestros comportamientos, y de las prácticas sociales que expresan en el presente nuestra manera de estar en el mundo en la modernidad.² De acuerdo con estos autores, la «figura» que define esta epistemología es la de la «mente-en-el-mundo», de la que nos ocuparemos en este capítulo. En el segundo caso, el nuevo «orden moral de la modernidad» está fundado

¹ Véase Cincunegui, J. M. (2013). «(Anti)-Epistemología». *Revista Stromata*, Vol. 69. Nº 1-2, pp. 113-138.

² Taylor, Ch. (1990). «La filosofía y su historia», en *La filosofía en la historia*. (R. Rorty, J. B. Schneewind y Q. Skinner, Eds.). Barcelona: Editorial Paidós, 20; Cincunegui, J. M. (2013). «(Anti)-Epistemología». *Revista Stromata*, Vol. 69. Nº 1-2, pp. 116. De acuerdo con Taylor, la epistemología moderna ha convertido su modelo de conocimiento en la cosa más obvia del mundo, en parte debido al extraordinario éxito de las ciencias naturales en su empresa. Este modelo es en la actualidad el principio organizador de nuestras prácticas de pensamiento y acción, y explica tres manifestaciones clave de la modernidad: (1) la autocomprensión del sujeto como idealmente desvinculado (la libertad y la racionalidad del agente se distingue radicalmente del mundo natural y social); (2) la perspectiva de un yo puntual y de una actitud instrumental del mismo hacia todo el dominio objetual) y (3) la construcción atomista de la sociedad.

en la nueva concepción de la individualidad, de donde emergen, como hemos visto, los extremos que definen nuestra filosofía social y política en el Occidente moderno. Como señala Taylor, la «figura» de la sociedad que emerge en el siglo XVII es la de «individuos que se reúnen para formar una entidad política, contra cierto trasfondo moral preexistente y ciertos fines en vista».³

Una vez más, lo que nos interesa dilucidar es la vinculación entre epistemología y política. En este caso concreto, como hemos dicho, comenzaremos ocupándonos de la «figura» epistemológica que, según los autores, nos mantiene cautivos en la modernidad. Esta «figura», nos dicen Dreyfus y Taylor, es la de la mente-en-el-mundo. Y es primariamente una «figura», es decir, un «trasfondo de comprensión», y solo secundariamente una teoría filosófica.

De este modo, el objeto central de análisis para estos autores son las comprensiones tácitas, implícitas, que tenemos sobre lo que conlleva conocer y nuestras autocomprensiones como agentes cognoscentes. Eso significa que las teorías epistemológicas, las que formulan filósofos y científicos, son relevantes en tanto y en cuanto articulan de manera paradigmática, «ideal», las potenciales derivas de nuestro «sentido común» en la nueva época, y las alternativas que dicho «sentido común» nos ofrece. La importancia de la comprensión tácita por sobre la comprensión teórica, aunque estas últimas nos sirvan como paradigmas de ciertas comprensiones implícitas, inarticuladas, se debe al hecho de que, como hemos dicho, son estas autocomprensiones, estos trasfondos de sentido, los que explican las lógicas normativas y funcionales de las formas institucionales y prácticas que habitamos.

En segundo término, nos ocuparemos de la otra «figura» que subyace a nuestro orden moral. Como hemos visto en la primera parte, el nuevo trasfondo de comprensión de la individualidad, de lo que significa ser un individuo, y el modo en el cual este encaja en el mundo social y natural, no es unívoco en la modernidad. Muy por el contrario, la

³ Taylor, Ch. (2004). *Modern Social Imaginaries*. Durham: Duke University Press, p. 3. Dice Taylor:

The picture of society is that the individuals who come together to form a political entity against a certain preexisting moral background and with certain ends in view. The moral background is one of natural rights; these people already have certain moral obligations towards each other. The ends sought are certain common benefits, of which security is the most important.

The underlying idea of moral order stresses the rights and obligations we have as individuals in regard to each other, even prior to or outside of the political bond. Political obligations are seen as an extension or application of these more fundamental moral ties. Political authority itself is legitimate only because it was consented to by individuals (the original contract), and this contract creates binding obligations in virtue of the preexisting principle that promises ought to be kept.

identidad moderna es una identidad escindida, en conflicto, alienada en relación con el mundo natural y social que lo envuelve, y alienada respecto a sí misma. Las respuestas frente a las oportunidades y peligros que la emergencia de esta nueva concepción de la modernidad trajo consigo definen el carácter conflictivo, agonístico, en el seno de nuestras sociedades entre (1) aquellos que interpretan el advenimiento de este nuevo individuo desvinculado, atrincherado, inmune, como un signo del progreso moral de la humanidad, en el marco, como hemos visto, de una historia de sustracción en la cual, la superación de los órdenes tradicionales, fundados sobre diversas concepciones «ónticas» de la realidad, se explica en términos de un indudable progreso moral; (2) quienes, en cambio, interpretan la modernidad como una ruptura, o una serie de rupturas (a) en el seno del propio ser humano; (b) entre los individuos entre sí y en relación con las comunidades a las que pertenecen; (c) entre la comunidad humana y la naturaleza sentiente no humana, y la naturaleza no sentiente; y (d) entre los seres humanos, entendidos como animales dependientes, vulnerables, finitos, y el infinito, o la eternidad, o Dios, o un orden trascendente, supramundano, más allá del orden inmanente que define el carácter prometeico de nuestro marco inmanente.⁴

⁴ En el caso específico de Taylor, su narrativa del advenimiento de la modernidad y la llamada «era secular» debe entenderse como una parte constitutiva de su antropología filosófica históricamente situada. En el esquema tayloriano, la antropología filosófica debe tener en cuenta tres áreas de investigación.

Por un lado, debe abordar cuestiones ontológicas relativas a los aspectos invariables que subyacen a la variabilidad constitutiva de la experiencia humana en la historia. Estos aspectos invariables deben abordarse desde una doble perspectiva, biológica y ontofenomenológica. El programa de investigación inaugurado por F. Varela, E. Thompson y E. Rosch está estrechamente vinculado con esta dimensión ontológica en la antropología de Taylor, cuyo aspecto definitorio es el énfasis, en el caso de Taylor, que en esto sigue a Aristóteles, en la dimensión lingüística del animal humano.

Por otro lado, la antropología filosófica debe prestar atención a la dimensión histórica, es decir, en palabras de Taylor, al «ensamblaje de comprensiones, en su mayor parte inarticuladas, de lo que significa ser un agente humano en una cultura determinada». Como hemos visto, en el caso específico de la investigación de Taylor en este sentido, el objeto de análisis es la historia de las llamadas sociedades del Atlántico Norte. En este caso concreto, el acento está puesto en la clarificación de nociones características de la modernidad en torno a la nueva concepción de la interioridad, de la libertad y de la individualidad, y el modo en el cual el sujeto moderno interpreta su participación en la naturaleza, aspectos todos estos que definen «nuestra cultura».

La hermenéutica de la modernidad formulada por Taylor se articula en diálogo con tres importantes pensadores contemporáneos: Jürgen Habermas, Michel Foucault y Alasdair MacIntyre. Hemos tratado estos temas en Cincunegui, J. M. (2010). «Charles Taylor y la identidad moderna» [Tesis doctoral: Universitat Ramon Llull], especialmente en la tercera parte.

Finalmente, la antropología filosófica debe prestar atención al hecho de que Europa es solo una provincia del mundo que habitamos. Es decir, debe tener en cuenta el carácter históricamente eurocéntrico de sus autocomprensiones, especialmente a partir de 1492, momento en el cual, de acuerdo con E. Dussel, Europa pasó a ser un extremo periférico del sistema-mundo vigente hasta aquel momento, para convertirse en el centro de dicho sistema con su periferia. En este sentido, Taylor aboga por entablar un diálogo abierto entre las diversas «culturas», sobre la base de una comprensión que, como hemos visto, mantiene una perspectiva acrítica sobre la dimensión estructural, «acultural» de la modernidad.

Comencemos, entonces, con la crítica de Dreyfus y Taylor a la tradición epistemológica moderna. Estos autores sostienen que nuestra cultura está atrapada por una «figura» que instituye una cierta «topología» de la mente-en-el-mundo. Una manera de describir esta figura es prestando atención a su estructura básica «interior-exterior», la cual corresponde, por un lado, a lo que está dentro del sujeto, y por el otro, a lo que está fuera, el mundo que puede ser conocido por nosotros.

Lo «interior» puede interpretarse en términos «psíquicos», como ocurre con la *res cogitans* cartesiana, definida en contraposición a la *res extensa*. Pero también puede ser concebida en términos lingüísticos. En este sentido, por ejemplo, hablamos de «afirmaciones de verdad», o de las «creencias» que entretiene el sujeto en «su interior». En la versión mentalista, en cambio, encontramos una variedad de entidades: impresiones, ideas, intuiciones, categorías, etc. Es decir, representaciones, dispositivos a través de los cuales lo interior y lo exterior *entran* en contacto. Incluso en las versiones materialistas, nos dicen los autores, en las que no hay lugar para las «sustancias mentales», puesto que todo se reduce a materia, el conocimiento sigue interpretándose a la luz de esta estructura básica «interior-exterior». En este caso, el conocimiento se describe como el resultado de las respuestas o reacciones de los receptores sensoriales ante la variedad de estímulos que se manifiestan desde el entorno.⁵ En breve, lo distintivo de la perspectiva epistemológica es que solo (o exclusivamente) *a través* de los dispositivos «mediacionales», *a través* de las «representaciones», puede ocurrir

Como ha señalado insistentemente A. MacIntyre en sus últimas obras, informadas por el aristotelismo y el tomismo, pero también por una relectura de Marx, cualquier narrativa sobre la modernidad resulta incompleta y por ello supone una interpretación distorsionada si no introduce la dimensión «sociológica» y política que nos plantea Marx en su indispensable concepción de la relación entre fetichismo y poder que encontramos en *El capital*, vinculadas estrechamente a las experiencias de alienación que Marx trató tempranamente en sus *Manuscritos*.

Con respecto al modo en el cual Taylor interpreta el advenimiento de la modernidad en las sociedades del Atlántico Norte, su veredicto se distingue del de sus interlocutores precisamente en el hecho de que elude, por un lado, las interpretaciones triunfalistas, como las que encarna J. Habermas con su concepto de «modernidad inacabada»; también las interpretaciones hipotéticamente pesimistas, como las de A. MacIntyre, que concibe el advenimiento de la nueva era en términos de una pérdida absoluta; o las que ponen el acento en la incommensurabilidad, como concibe M. Foucault los tránsitos históricos —en este caso concreto, los tránsitos desde las sociedades premodernas a la modernidad— sobre la base de una noción de poder-verdad.

⁵ Dreyfus, H. y Taylor, Ch. (2015). *Retrieving Realism*. Cambridge: Harvard University Press, p. 3.

conocimiento. Esta «exclusividad» implica que no existe contacto alguno, independientemente de dichas representaciones, entre la mente y el mundo.

Las representaciones son entidades limítrofes, fronterizas, cuya naturaleza ambigua, inexplicada, les permite estar a un mismo tiempo en el interior que es el sujeto de conocimiento y en el exterior que es el objeto de conocimiento. Esta cualidad ambigua, por descontado, es la que conduce al programa de investigación epistemológica inaugurado en la modernidad al *impasse* escéptico que la caracteriza o, en su contrario, a asumir de manera desacomplejada los extremos del antirrealismo, o del positivismo materialista reduccionista, que está detrás del giro constructivista y posmoderno en nuestra época.

Obviamente, hay muchas razones que pueden inclinarnos hacia el escepticismo sobre el cual se construyen en principio las argumentaciones cartesianas. Quién puede dudar acaso que no exista un hiato entre la apariencia y la realidad de las cosas que perciben nuestros sentidos. El sol, por ejemplo, parece alzarse o caer sobre el horizonte. Sin embargo, sabemos que es la Tierra la que gira alrededor del gran astro celestial, y no al revés, como parece informarnos nuestra consciencia visual. En una carretera caliente percibimos a lo lejos un inmenso charco de agua, pero sabemos que se trata en realidad de un espejismo.

Más profunda es la disparidad entre la apariencia y la realidad cuando pensamos las cualidades de permanencia, unidad e independencia que parecen tener en nuestra aprehensión corriente las personas y las cosas del mundo. Sabemos conceptualmente que todo cambia incesantemente sin darse un respiro para permitirse permanecer sencillamente en su ser. No obstante, pese a ello, cuando las cosas se rompen, las parejas se separan, los edificios se derrumban, las organizaciones se disuelven o las personas se mueren, no dejamos de sorprendernos. Sabemos que todas las unidades físicas, biológicas, políticas o culturales son el resultado de la agregación circunstancial de particularidades, sin embargo, aparecen a nuestra consciencia con una contundencia monolítica que desafía nuestras mejores razones. Finalmente, la aprehensión de independencia de la que parecen pavonearse los entes abstraídos o recortados de sus respectivos trasfondos y entornos, se vuelven también un espejismo cuando descubrimos el modo en el cual, *pace* Gabriel, el aleteo de una mariposa en la selva amazónica produce un terremoto en el Medio Oriente, o cuando un conflicto bélico en territorio europeo acaba produciendo una hambruna entre los pobladores del continente africano. Sentimos que somos nosotros mismos, pero nos descubrimos ajenos cuando perdemos a un ser

querido, somos despedidos de un trabajo, o sufrimos un accidente que desfigura el cuerpo con el cual largamente nos identificamos.

Todos estos argumentos o semejantes tenían un propósito ético en el pensamiento escéptico de los antiguos, y en autores modernos como Michel de Montaigne o David Hume. El objetivo no era otro sino demostrar los límites inherentes de nuestro conocimiento, con el fin de conducirnos al logro de la serenidad en la vida, un estado de *ataraxia* o la liberación frente al sufrimiento y los problemas. En cambio, los argumentos escépticos con los cuales Descartes inicia sus famosas meditaciones, a través de los cuales establece el carácter *cuasi* onírico de nuestra experiencia del mundo, tienen un objetivo enteramente diferente. Lo que pretenden es conducirnos a una certeza absoluta que sirva como fundamento para la construcción del edificio de una nueva ciencia.

3

¿Qué es entonces esta figura de la mente-en-el-mundo que caracteriza a la epistemología moderna? Dreyfus y Taylor identifican cuatro elementos entrelazados que, de un modo u otro, caracterizan las posiciones en disputa. Para empezar, como ya hemos visto, la estructura mediacional se presenta como constitutiva del conocimiento. Sin mediación no hay conocimiento posible. Para esta epistemología «todo» está mediado de algún modo para ser conocido por nosotros, porque solo tenemos acceso al mundo que está allí fuera, más allá de los límites de nuestra mente, o de nuestro organismo, a través de las mediaciones que son como «puentes» entre las dos «orillas» del conocimiento. Como ya indicamos, esta mediación puede ser representacional, o puede ser meramente figurativa, puede concebirse de manera mentalista o lingüística, puede ser concebida en términos racionalistas o empiristas, o puede imaginarse en el marco de un modelo trascendental, como el que nos ofrece Kant en su *Crítica de la razón pura*, en la cual la entrada de información que proviene del «exterior» debe ser moldeada en una suerte de «espacio interior» para que el conocimiento tenga lugar.

El segundo elemento es que la figura mediacional exige que el «contenido de nuestro conocimiento pueda ser claramente analizable en términos explícitos, definidos».⁶ Este punto es importante. El modelo epistemológico no acepta ambigüedad alguna en lo que concierne a la identificación de los dispositivos mediacionales, porque

⁶ Dreyfus, H. y Taylor, Ch. (2015). *Retrieving Realism*. Cambridge: Harvard University Press, p. 11.

solo a través de la explicitación de estos objetos es posible la articulación de una ciencia genuina. Las representaciones deben poder someterse a un estricto escrutinio. Para ello es indispensable que podamos señalarlas, aislarlas y analizarlas quirúrgicamente. Esto se encuentra estrechamente vinculado al tercer elemento que define el modelo. En este marco, el tercer elemento es que no existe nada «más allá» ni por debajo de las representaciones u otras clases de mediaciones. En breve, no existe una realidad inmediatamente dada a la experiencia.

Esto se explica en la tácita anuencia al modelo dualista cartesiano inicial, aun en los casos, como hemos visto, en los que dicho dualismo parece negarse de plano, como ocurre con el idealismo o el materialismo metafísico. Estos últimos dependen para su formulación del esquema cartesiano básico cuerpo-mente, pese a que su programa de investigación pretende haber descartado enteramente la distinción entre las cosas extensas y las cosas mentales. La prueba de ello la encontramos en la imposibilidad de resolver las encrucijadas que supone la relación entre las experiencias accesibles fenomenológicamente y las bases materiales a partir de las cuales dichas experiencias tienen lugar.

De acuerdo con Dreyfus y Taylor, el caso paradigmático en nuestra época está ilustrado por las teorías de la mente que reducen la experiencia a las descripciones operacionales del cerebro, y equiparan el funcionamiento de este último a la computadora digital. Los cuatro elementos identificados anteriormente se confirman elegantemente en este último caso: (1) la relación mente-entorno está mediada por la actividad de entrada y salida; (2) la computación es un proceso que se define en términos de bits de información; (3) el cerebro es como una computadora, un «motor sintáctico» que adquiere sus «referencias» del mundo a través de dichas «entradas»; y, teniendo en cuenta que «procede sobre una base materialista, (4) sus operaciones mentales se explican a través de las operaciones físicas que subyacen al motor, el cerebro».⁷

4

Ahora bien, la alternativa a las teorías representacionistas que, según Dreyfus y Taylor, están en el corazón de la tradición epistemológica de la modernidad, son las

⁷ Dreyfus, H. y Taylor, Ch. (2015). *Retrieving Realism*. Cambridge: Harvard University Press, p. 11. Véase, Dreyfus, H. (1992). *What Computers (Still) Can't Do*. New York: Harper and Row.

teorías de contacto. Una teoría de este tipo está en las antípodas de las teorías mediacionales en el siguiente sentido. Mientras que estas últimas explican el conocimiento afirmando que este solo es posible por medio de dispositivos intermedios que le permiten a la mente, o al organismo, acceder o entrar en contacto con la realidad del mundo, las teorías de contacto explican el conocimiento sobre la base de una constatación existencial, fenomenológica y ontológica: nuestra ineludible relación no mediada con la «realidad conocida».

Aclaremos que esto no significa en modo alguno que Dreyfus y Taylor pretendan regresar con su propia teoría de contacto a las formulaciones «ingenuas» del realismo de nuestros antepasados. Dreyfus y Taylor no niegan el conocimiento mediado. Lo que afirman es que todo conocimiento tiene como presupuesto ineludible, como veremos, nuestra condición encarnada, y esto implica, ni más ni menos, afirmar el trasfondo último respecto a toda representación de un contacto directo con la realidad.

A diferencia de las antiguas teorías de contacto de autores como Platón y Aristóteles, constitutivamente vinculadas con sus respectivas ontologías y formuladas sobre la base de cosmologías teleológicamente informadas, la teoría de contacto que promueven Dreyfus y Taylor en su empeño por «recuperar el realismo» está inspirada en las obras pioneras de la filosofía contemporánea de autores como M. Heidegger, L. Wittgenstein, o M. Merleau-Ponty.⁸

A diferencia de sus predecesores, Heidegger tematiza explícitamente la imagen de la mecanización del mundo que trajo consigo la revolución galileana,⁹ y formula una crítica ontológica del sujeto desvinculado de la tradición cartesiana. Sin embargo, su estrategia argumentativa no consiste en oponer a la perspectiva de la ciencia moderna una explicación óptica del *anthropos* en el cosmos, sino en mostrar de qué modo el pensamiento y el conocimiento están constitutivamente encarnados en los contextos corporales, y socioculturales en los que tienen lugar. En este sentido, para estos autores

⁸ Véanse, Heidegger (2003). *Ser y tiempo* (J. E. Rivera, Trad.). Madrid: Editorial Trotta; Wittgenstein, L. (1988). *Investigaciones filosóficas* (A. García Suárez y U. Moulines, Trad.). Barcelona: Editorial Crítica; Merleau-Ponty, M. (1992). *Fenomenología de la percepción* (J. Cabanes, Trad.). Madrid: Editora Nacional.

⁹ Heidegger, M. (2003). «La época de la imagen del mundo», en *Caminos del bosque* (H. Cortés y A. Leyte, Trad.). Madrid: Alianza Editorial, pp. 63-90.

el contacto es primordial, inescapable.¹⁰ Wittgenstein y Merleau-Ponty, cada uno a su manera y con estrategias análogas, aunque diferenciales, apuntan en la misma dirección.¹¹

El énfasis en esta noción de la agencia encarnada de Dreyfus y Taylor está en consonancia con las investigaciones en el ámbito de la psicología ecológica de James J. Gibson,¹² y con diversas corrientes fenomenológicas en las ciencias cognitivas, inspiradas en muchos casos por la temprana crítica de H. Dreyfus, desde la década de 1960, al conductismo en psicología, especialmente en relación con la naciente inteligencia artificial, y posteriormente, de la ciencia cognitiva en general. Siguiendo a Heidegger y

¹⁰ Dreyfus, H. y Taylor, Ch. (2015). *Retrieving Realism*. Cambridge: Harvard University Press, p. 18; Heidegger, M. (2003). *Ser y tiempo*. (J. E. Rivera, Trad.) Madrid: Editorial Trotta; Wittgenstein, L. (1988). *Investigaciones filosóficas* (A. García Suárez, U. Moulines, Ulises, Trad.) Barcelona: Editorial Crítica; Merleau-Ponty, M. (1994). *Fenomenología de la percepción* (J. Cabanes, Trad.). Barcelona: Editorial Península.

¹¹ En el caso de Wittgenstein, su crítica a las teorías del lenguaje que defienden que la significación de una palabra le viene dada por la relación que tiene con el objeto al cual hace referencia, es análoga al modo en el cual se formula la crítica al atomismo de entrada de información en la epistemología. Como veremos, el atomismo de significado resulta insostenible, y es una de las dos vías argumentativas utilizadas históricamente contra la tradición epistemológica moderna. Las palabras, individualmente, no adquieren su significación en una suerte de ceremonia de nombramiento. Wittgenstein señala, en lo que se refiere a las definiciones ostensivas, que estas funcionan, si quien aprehende la palabra sabe muchas otras cosas sobre el lenguaje, por ejemplo, el lugar que dicha palabra ocupa dentro del «juego» específico del que forma parte.

Para Merleau-Ponty, la estrategia consiste en demostrar que el campo fenomenológico está cargado con los propósitos del sujeto. La percepción está imbricada constitutivamente con la actividad del agente en su relación con el entorno. Contra el empirismo, que pretende explicar la percepción a partir de una identificación de las unidades básicas de la experiencia; y contra el racionalismo, que pretende que el sujeto puede ser concebido como una aparición flotante sobre la superficie de las cosas; Merleau-Ponty nos dice, a partir de la noción de existencia desarrollada por Heidegger, que esta emerge en el marco de nuestra «habitación» en el entorno, el cual realizamos «activa e inteligentemente», como agentes encarnados.

¹² Gibson, J. J. (1979). *The Ecological Approach to visual perception*. Boston: Houghton-Mifflin; véase, también, James, W. (1890). *The Principles of Psychology*. Boston: Henry Holt; James, W. (1904). “Does consciousness exist?” *Journal of Philosophy, Psychology, and Scientific Methods*, 1: pp. 477-91.

El «empirismo radical» de W. James enfatiza el vínculo constitutivo de experiencia directa y relación, lo cual supone un rechazo de la distinción kantiana entre el mundo empírico que experimentamos y el mundo en sí mismo. Para James solo existe el mundo de la «experiencia pura». En el artículo referenciado, titulado «¿Existe la consciencia?», James concluye que, si lo que llamamos consciencia es una entidad interior, cuya función es *representar* el mundo, entonces la consciencia no existe. Véase Käufer, S. y Chemero, A. (2015). *Phenomenology. An Introduction*. Cambridge, UK: Polity Press, pp. 145-9.

De manera análoga, Gibson apunta que la percepción no se produce a través de inferencias. En el ejemplo de la visión, nuestro contacto con los objetos no es mediado por una imagen en la retina, sino que percibimos el objeto visual directamente. Eso significa que la percepción no exige una suerte de «gimnasia mental para producirse», ni necesita de representaciones sensoriales e inferencias para realizarse. La percepción directa se produce en el marco de una teoría del entorno como un campo de información en el cual estamos íntimamente imbricados. Esto lleva a Gibson a concebir la percepción en el marco de una teoría de la acción. La percepción, nos dice, tiene un propósito intrínseco, la generación y el control de la acción. Finalmente, en línea con lo anterior, si la percepción es no inferencial, directa, el entorno debe proveer la información necesaria para la ejecución de la acción. Esto le lleva a formular el principio de la acción como asequibilidad (*affordances*). Véase Käufer, S. y Chemero, A. (2015). *Phenomenology. An Introduction*. Cambridge, UK: Polity Press, pp. 155-6.

Merleau-Ponty, Dreyfus argumentaba contra la pretensión de que la inteligencia artificial pudiera replicar la inteligencia humana a partir de una concepción de la agencia encarnada y del ser-en-el-mundo.¹³

Entre las corrientes fenomenológicas en las ciencias cognitivas, nos hemos referido previamente a la perspectiva enactivista de F. Varela, E. Thompson y E. Rosch. En el caso de estos autores, su formulación echa sus raíces en la teoría biológica de la autopoiesis de H. Maturana y F. Varela formulada en las décadas de 1960. Inicialmente, esta teoría tenía la pretensión de ofrecer una explicación de la vida y de los sistemas vivos que permitiera «una modelización matemática y computacional».¹⁴ Como vimos, la teoría pone el acento en la autonomía, el carácter autocreado del organismo. Esto se explica distinguiendo dos aspectos. Por un lado, los sistemas autopoieticos se caracterizan por ser «operacionalmente cerrados». Por el otro, están «estructuralmente emparejados» con sus entornos. El emparejamiento estructural da cuenta de una historia de interacciones entre el organismo y el mundo. El caso paradigmático es el de la célula viva, rodeada de una

¹³ Dreyfus, H. (1992). *What Computers (Still) Can't Do*. New York: Harper and Row; Käufer, S. y Chemero, A. (2015). *Phenomenology. An Introduction*. Cambridge, UK: Polity Press, pp. 179-185.

Dreyfus no niega el valor de la investigación en torno a la llamada Inteligencia Artificial (IA). Lo que hace es distinguir dos versiones de la misma: la versión «tecnológica» y la versión que desarrollan los cultores de las ciencias cognitivas. De lo que se trata en el caso de la versión «tecnológica» es de construir «máquinas inteligentes», sin que ello suponga tener que determinar a través de la investigación la naturaleza de nuestra propia cognición a partir del paradigma computacional.

Respecto a la versión de las «ciencias cognitivas», Dreyfus pone en cuestión cuatro presunciones. La primera presunción es biológica. En este sentido, para las ciencias cognitivas, los cerebros son como las computadoras, pese a que están hechos de diferentes materiales. La segunda presunción es psicológica. Los cerebros funcionan también como una máquina digital. La tercera presunción es que, desde la perspectiva adecuada, el cerebro efectivamente puede equipararse con una máquina digital. La «perspectiva adecuada» es la que se enfoca en las neuronas. La cuarta «presunción epistemológica» es que la mente es un programa de computador. Lo cual significa que los procesos computacionales que subyacen en nuestras mentes son subconscientes. La relación entre cerebro, cognición y experiencia es equiparable a la relación entre computador, software y el usuario del interfaz. Estos presupuestos explican la pretensión por parte de las ciencias cognitivas de que es posible construir computadoras que actúan como un ser humano. Con respecto a la cuarta presunción, «ontológica», dicen Käufer y Chemero:

Although Dreyfus doesn't put it this way, what he identifies as the "ontological assumption" made by cognitive scientists is the assumption that the world is digital. If the brain is taken to be a digital computer and the mind is taken to be a collection of digital, computational processes that work by manipulating representations of the world, then it is natural to assume that the world is such that representing it digitally makes sense (p. 85).

¹⁴ Käufer, S. y Chemero, A. (2015). *Phenomenology. An Introduction*. Cambridge, UK: Polity Press, p. 209. Dicen Käufer y Chemero:

"Autopoiesis" translates as "self-creation". Maturana and Varela thought that being self-creating and self-maintaining is the key property of living things. In their analysis, autopoiesis has two components: autopoietic systems are *operationally closed* and *structurally coupled* to their environments. To be operationally closed is to be autonomous, in that a particular system's activities create and maintain those very activities [...] To be structurally coupled to one another, two entities must have a history of interactions that leads over time to a congruence between them.

membrana que, a un mismo tiempo, es constitutiva de su dimensión operacionalmente cerrada, al tiempo que, debido a su porosidad, permite los intercambios con el entorno, imprescindibles para la supervivencia del organismo.

Sobre la base de la teoría de la autopoiesis, Varela, Thompson y Rosch presentan en *The Embodied Mind* su perspectiva enactivista, inspirada fundamentalmente por las ideas de Merleau-Ponty. De acuerdo con Thompson, la clave explicativa para resolver los problemas epistemológicos que suscita el dualismo cartesiano es distinguir entre el cuerpo vivo biológico y el cuerpo vivido fenomenológico.¹⁵ Desde el punto de vista biológico, como señala la teoría de la autopoiesis, el cuerpo vivo es una unidad «operacionalmente cerrada» respecto a su entorno. Y en este sentido, el cuerpo biológico vivo da lugar a la emergencia de un sí mismo (*Self*), o esencia, incluso en el caso de la célula. No obstante, el sí mismo (operacionalmente cerrado) se encuentra en relación con su entorno «estructuralmente emparejado». De modo que el organismo y su entorno coemergen. Esta «coemergencia» es a la que se refieren estos autores cuando hablan de «creación de sentido». No obstante, lo importante aquí, a diferencia de lo que ocurre en el caso de la filosofía trascendental, es que la creación de sentido no debe entenderse como algo que se produce en el interior del organismo, como supone el representacionalismo, sino que ocurre en la relación misma, en el emparejamiento estructural que define al *sí* y a *lo otro de sí* del organismo.

5

En cualquier caso, todas estas líneas de investigación pueden remontarse, en última instancia, a la respuesta crítica de Kant a la metafísica racionalista y empirista, tanto (1) en lo que respecta a las «alternativas ontológicas» que la crítica pone a nuestra disposición al inaugurar en la modernidad el giro dialéctico, reapropiado posteriormente por Hegel y

¹⁵ Thompson, E. (2007). *Mind in Life. Biology, Phenomenology, and the Sciences of Mind*. Cambridge, Mass: The Belknap Press of Harvard University Press, p. 231. Dice Thompson:

Phenomenologist distinguish between two ways the body can be disclosed or constituted in experience – as a material thing (*Körper*) and as a living subject of experience or lived body (*leib*). We need to refine this distinction, however, for at least two reasons. First, we need to guard against the danger of reifying a phenomenological distinction between two ways our body can be disclosed into an ontological duality. The body can be disclosed as a physical body and as a lived body, but this does not imply that there are two bodies or that the body has two mutually irreducible, metaphysical properties or aspects. Second, even this distinction between two modes of bodily presence, correlated with two ways of experiencing the body, is inadequate, because it does not convey the diversity of ways the body can be disclosed in our experience.

Marx, como (2) a la estrategia argumentativa que despliega Kant, por ejemplo, en su refutación del atomismo de entrada de Hume en la sección de la deducción trascendental en la *Crítica de la razón pura*. Como señalan Dreyfus y Taylor, y como veremos a continuación, es a través de argumentos análogos a los inaugurados por Kant en su *Crítica* que los autores citados previamente nos ayudan a *liberarnos* de la *figura* que nos tiene cautivos, la de la mente en el mundo.

El énfasis en las ideas de cautiverio y liberación es importante en este punto como metáforas de nuestra condición presente. Como hemos visto, la «figura» es una suerte de cárcel epistemológica que constriñe el modo de aprehensión de lo real de suyo por nuestra parte, al ocultar el trasfondo desde donde emergen a través del proceso de abstracción representacional las entidades de nuestro particular mundo de la vida. La liberación se refiere en este caso a la escapatoria de esta figura. Dreyfus y Taylor lo plantean de este modo, invitándonos a mirar más allá de las representaciones, que en la figura epistemológica imperante se convierte en una suerte de corsé cognitivo que afecta, no solo nuestra manera de conocer, sino también nuestro modo de estar, ser y hacer en el mundo.

Más aún, como vimos en la primera parte, cuando introdujimos la noción del «marco inmanente», y nos referimos a la homología entre las figuras interior-exterior, por un lado, y la figura inmanencia-trascendencia, por el otro, es sugerente que, (1) de igual modo que la figura epistemológica nos mantiene cautivos en un «círculo correlacional» que impide, en palabras de Q. Meillassoux, siquiera enunciar un «Gran Afuera», un Afuera sustantivo, ni siquiera en la forma de una actitud abierta y expectante ante el «misterio» de la existencia de lo otro y de los otros, (2) en el orden existencial, la figura del «marco inmanente» se convierte en una «estructura mundial cerrada» en sí misma, representada literariamente por otra figura, la de «la muerte de Dios».

Ahora bien, para entender la figura de «la muerte de Dios» debemos pensarla como la realización en la historia de un proceso. Este proceso condujo a nuestra civilización, desde una etapa de afirmación de lo *absolutamente* Otro, fundamento teológico-político de la sociedad; a una segunda etapa en la cual lo Otro pasó a ser «lo real inaccesible», como ocurre con la concepción deísta que caracterizó a la modernidad providencialista; para acabar convirtiéndose en la «nada» más allá de la visión que el propio sujeto humano, convertido en punto de referencia último, en «supervisor» de la realidad misma, instituye a través de las representaciones que manufactura en el marco de su horizonte de sentido

y valor. Aquí «sentido y valor» se refiere a lo meramente «útil» en términos técnicos y económicos.¹⁶

Cuando el marco inmanente se cierra sobre sí mismo, la realidad se reduce a lo representado por la subjetividad. El trasfondo de donde estas representaciones emergen y a las que estas representaciones se refieren, se oculta. Esto supone la proscripción de lo novedoso en la historia. La totalidad se cierra operacionalmente dentro de sí misma y pese a su ineludible emparejamiento estructural con su entorno, condición de posibilidad insuperable para su propia sostenibilidad, lo ignora. Solo responde, en desmedro de todo lo demás, pese al carácter cuasi suicida que ello supone, a la lógica de expansión y acumulación que impone el capital. Nuestra crisis actual echa sus raíces en este doble movimiento de afirmación y negación. Afirmación de sí y negación del otro que se ilustra en el marco de la crítica de la religión del cielo con la figura de «la muerte de Dios», y en el marco de la crítica de la religión terrestre con la figura de «la muerte del hombre».¹⁷

Decíamos más arriba que la argumentación trascendental kantiana puede considerarse (1) como una parte crucial del dispositivo epistemológico representacionista, pero, también, (2) como un ejemplo del tipo de argumentaciones vertidas por los autores centrales que se han enfrentado al dispositivo epistemológico. Los argumentos esgrimidos contra Hume tienen una estructura homóloga a los que utilizaron Hegel, Marx, Heidegger, Wittgenstein o Merleau-Ponty para mostrar el carácter encarnado de la cognición y la agencia humana.

Recordemos que en la primera parte Wood señaló que existen coincidencias sustantivas entre la crítica a la metafísica reduccionista formulada por Kant, y su doctrina social y política comunitarista, definida en oposición a la doctrina individualista liberal

¹⁶ Grondin, J. Introducción a la metafísica (A. Martínez Riu, Trad.). Barcelona: Editorial Herder, pp. 338-40.

¹⁷ Hinkelammert, F. (2018). Totalitarismo del mercado. El mercado capitalista como ser supremo. Ciudad de México: Ediciones Akal, p. 228. Dice Hinkelammert:

Resulta entonces que la crítica del fetichismo es a la vez una crítica de la idolatría. En cuanto crítica de la idolatría es la continuación de la crítica de la religión del Marx temprano. En cuanto es ello, es crítica de los dioses falsos. Más no crítica en nombre de algún Dios verdadero, lo hace en nombre de su constatación, de que el ser humano es el ser supremo para el ser humano. Partiendo de este criterio, entonces resulta que: todo dios es un dios falso si no acepta que el ser humano sea el ser supremo para el ser humano. En cambio, si un dios lo acepta, no es dios falso, no es fetiche. Marx desarrolla este argumento porque está convencido de que la religión va a morir en cuanto se acepte que el ser humano es el ser supremo para el ser humano. Se ve entonces que la crítica de la religión de Marx puede criticar dioses falsos, pero que no contiene según su propia lógica algún ateísmo dogmático. El ateísmo, si está afirmado, es simplemente hipotético. Por eso, el ateísmo de Marx no es agresivo, no puede serlo.

de Locke, informada por sus teorías de la mente y la identidad. Como señala Taylor, el individualismo de Locke defiende una noción de la identidad en términos de un «yo puntual», inspirado moralmente por el ideal de un agente humano capaz de rehacerse a sí mismo mediante la acción metódica y disciplinada, y por ello capaz de adoptar una postura instrumental frente a sí mismo, un sujeto desvinculado que se afirma a sí mismo a través del control racional.¹⁸

Esta visión del sujeto supone (1) que la consciencia o la autoconsciencia existe de manera separada, y por ello puede ser distinguida de su encarnación. Pero, también, (2) que el sujeto o persona puede ser separado y distinguido del mundo social y natural en el cual se encuentra incrustado. La meta, en el caso de Locke y de la tradición posterior, es la realización de ese ideal de control racional que, como el propio Taylor señala, ha sido estudiado de manera detallada por Foucault en sus obras dedicadas al «nacimiento de las prácticas disciplinarias» en el ejército, los hospitales, las escuelas, y otras instituciones dedicadas a la organización y control metódico y burocrático.¹⁹

Ahora bien, aunque Kant, como señala Wood, retiene el énfasis en el sujeto, el yo, el individuo que caracteriza al empirismo de Locke, lo novedoso en su caso es que reemplaza al «yo puntual», al individuo solipsista y pasivo, por una concepción del mismo que le reconoce un rol activo en la constitución de la experiencia. Para Kant, pese a que comparte con el empirismo lockeano «la negación de la universalidad y la necesidad en la percepción», la mente tiene un papel activo en la constitución de la realidad. Mientras Locke concibe la experiencia exclusivamente en función de «lo dado» a la mente pasiva en la forma de impresiones sensoriales,²⁰ Kant no solo afirma que la mente activa constituye a los objetos de la propia experiencia, sino que nos ofrece una noción

¹⁸ Taylor, Ch. (1989). *Sources of the Self. The Making of Modern Identity*. Cambridge, MA: Harvard University Press, pp. 171-2. Dice Taylor:

The subject who can take this kind of radical stance of disengagement to himself or herself with a view to remaking, is what I want to call the “punctual” self. To take this stance is to identify oneself with the power to objectify and remake, and by this act of distance oneself from all the potential features which are objects of potential change. What we are essentially is none the latter, but what finds itself capable of fixing them and working on them. This is what the image of the point meant to convey, drawing on the geometrical term: the real self is “extensionless”; is nowhere but in this power to fix things as objects.

¹⁹ Taylor, Ch. (1989). *Sources of the Self. The Making of Modern Identity*. Cambridge, MA: Harvard University Press, p. 173; Foucault, M. (2010). *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión* (A. Garzón del Camino, Trad.). México: Siglo XXI; Foucault, M. (2009). *Historia de la sexualidad 1. La voluntad de saber* (J. Varela, F. Álvarez-Uría, Ed. Y U. Guiñazú, Trad.). Madrid: Siglo XXI.

²⁰ Wood, E. M. (1972). *Mind and Politics. An Approach to the Meaning of the Liberal and Socialist Individual*. Berkeley: University of California Press, p. 19.

de la libertad, definida en términos de «espontaneidad trascendental» sobre la base de la experiencia moral, del sentimiento del deber.²¹

De este modo, la epistemología kantiana está en la base de la doctrina moral, y esta, al explicarse desde el punto de vista psicológico en términos dialécticos, nos dice Wood, tiene profundas implicaciones para nuestras concepciones de la sociedad. El punto clave que tenemos que tener en cuenta en este caso es el siguiente. Kant concibe a la mente, específicamente la relación entre percepción y experiencia, en términos de desarrollo. Eso implica que la experiencia no se da por descontado, sino que emerge sobre la base de la percepción en el niño, como el logro de una capacidad que se incrementa a través de la continua confrontación que este tiene con el mundo exterior. En este sentido, «el tema central de la doctrina kantiana, nos dice Wood, es la reunificación del sujeto y el objeto»,²² en el sentido expuesto por Dreyfus y Taylor previamente. Aunque el giro crítico kantiano, en su formulación original, es parte de la tradición epistemológica moderna, y por ello sufre a su manera de las aporías que suscita la figura «sujeto-objeto», debe considerarse la perspectiva de Kant como pionera del conjunto de posiciones «(anti)epistemológicas» que ponen en entredicho justamente el esquema de la tradición heredada.

En síntesis, como señalan Dreyfus y Taylor, el «giro crítico» inaugurado por Kant, pese a que ya no se articula estrictamente en referencia a los dos polos opuestos que definen la «figura» epistemológica moderna —la de una representación interior y la de una realidad exterior— la reformulación que hace de la «representación» (*Vorstellung*) se confunde con la realidad empírica exterior.²³ No obstante, volvamos a subrayar que la filosofía kantiana, al enfatizar en su explicación el desarrollo cognitivo del sujeto, la

²¹ Wood, E. M. (1972). *Mind and Politics. An Approach to the Meaning of the Liberal and Socialist Individual*. Berkeley: University of California Press, p. 27. Dice Wood:

This experiential basis he finds in the moral experience, the feeling of “ought”. This experience ultimately depends upon man’s consciousness of himself through “pure apperception,” not simply through momentary sense impressions, and this consciousness of himself as “thing-in-itself,” transcending the causal order of nature.

²² Wood, E. M. (1972). *Mind and Politics. An Approach to the Meaning of the Liberal and Socialist Individual*. Berkeley: University of California Press, p. 30.

²³ Dreyfus, H., & Taylor, C. (2015). *Retrieving Realism*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, pp. 4-5. Dicen los autores:

But in any case, the stuff of intuition for Kant comes in another sense from “outside,” in that it is something we receive, as we are “affected” (affiziert) by things, in contrast to what is shaped by the categories which are the products of our minds [...] It is only through the shaping of the categories that our intuitions furnish objects for us, that there is experience and knowledge.

«interacción dinámica del sujeto y la realidad exterior», la relación del sí mismo y el otro, recupera para la filosofía la dialéctica más allá de su explícito giro trascendental.²⁴

De este modo, las implicaciones de estas dos epistemologías (la de Locke y la de Kant) no pueden ser más diferentes —aunque compartan, como señala Hegel, un supuesto común. En el caso de Kant, la concepción activa de la mente que coconstituye la realidad junto a lo dado en la percepción, se traduce en su teoría de la subjetividad en la afirmación de un ego trascendental. En el caso de Locke, en cambio, el sujeto es reducido a una mera consciencia que acompaña las fugaces impresiones sensoriales. De cada una de estas epistemologías y teorías del sujeto se derivan, a su vez, dos teorías opuestas de la moral y dos doctrinas opuestas de la política.

6

En este apartado me referiré, brevemente, a la interpretación que hace Taylor de la estructura básica de la *Fenomenología del Espíritu*, con el fin de identificar el modo en el que se integran en la obra de Hegel las perspectivas trascendental y dialéctica que en la formulación kantiana aparecen como escindidas.

Hemos dicho más arriba que Taylor distingue en la *Fenomenología* dos tipos de dialécticas. La dialéctica ontológica y la dialéctica interpretativa o histórica. Estos modelos están vinculados, por un lado, con el tratamiento trascendental que hace Kant sobre la mente activa, coproductora de la realidad a través de las intuiciones y categorías del entendimiento y, por el otro, con el modo en el cual Kant explica la consciencia a través de un modelo de desarrollo. Es en este sentido que Taylor interpreta el modelo dialéctico hegeliano como una suerte de sistematización del modo de pensamiento kantiano.

²⁴ Wood, E. M. (1972). *Mind and Politics. An Approach to the Meaning of the Liberal and Socialist Individual*. Berkeley: University of California Press, p. 32. Dice Wood:

The Kantian Revolution from this point of view is essentially the re-establishment of the dialectic in philosophy by means of a certain conception of the relation between subject and object, self and other. It is not only the dialectical mode of thought that is significant here, but the fact that the basis of the dialectic, the dialectic in its very essence, is a relationship between self and other. It will be seen that this form of the dialectic may have profound implications for conceptions of society. It is not difficult to see, for example, how epistemology is translated into social theory when one considers how the epistemological subject is transformed by Marx into “man as human and natural subject endowed with eyes, ears, etc., and living in society in the world, and in nature.” The activity of mind becomes practical activity; the relationship between self and other becomes the social relations between man and man when Marx, like Feuerbach, proceeds from the principle that “the true dialectic is not a monologue of a solitary thinker; it is a dialogue between I and thou.

La dialéctica ontológica ocupa los primeros capítulos de la *Fenomenología*, donde Hegel rastrea el itinerario de la consciencia hacia la adecuación del conocimiento consigo misma. Como señala Taylor, Hegel conduce al lector a lo largo de estos primeros capítulos desde el lugar donde se encuentra, cautivo en una consciencia ordinaria, hasta el umbral de la verdadera ciencia.²⁵ La clave del proceso es la concepción de la consciencia que defiende Hegel. No se trata de un objeto simple. Su complejidad se debe a que la consciencia vive en relación con un modelo que tiene de sí misma. Esto explica que entre el modelo o idea que tiene la consciencia respecto a la naturaleza de la experiencia y la experiencia efectiva exista una contradicción. El movimiento dialéctico pone de manifiesto que, al intentar hacer efectiva la idea de la experiencia, la consciencia se ve obligada a violar el modelo debido a su inadecuación con lo real. Lo cual lleva a la consciencia a hacer cambios para superar la contradicción revelada, que a su vez conduce a una nueva idea de la consciencia, etc.

El punto de partida es la «certeza sensible». Por medio de un argumento trascendental, Hegel demuestra que se trata de la más pobre de las consciencias posibles, en contra de la inicial apariencia de riqueza. La certeza sensible está condenada a la vacuidad, porque no es posible el contacto con los particulares sensibles sin la mediación de términos particulares. Es decir, no existe conocimiento no mediado de lo particular. El particular nunca puede alcanzarse de manera pura. Es el *substratum* potencial de descripciones inacabables. Ninguna de ellas puede capturarlo de manera absoluta. Ahora bien, esta indisponibilidad no se reduce a verdad epistemológica. Es un signo de la ontología hegeliana que concibe al particular como mortal. Lo que es permanente es el concepto, aun cuando necesite encarnarse en una serie de particulares para existir.

En la segunda etapa nos encontramos con una experiencia definida a través de un listado de términos descriptivos que señalan las «propiedades» del objeto. El punto de partida es una noción de la experiencia concebida como conocimiento de «un objeto con propiedades» que Hegel denomina «percepción». Una vez más, nos encontramos con una contradicción que no solo ocurre en la percepción, sino en la cosa misma. La cosa tiene dos dimensiones, nos dice Hegel. Es un particular, pero también un ensamblaje o agregación de propiedades, y estas dos son irreconciliables en una noción unitaria y consistente del objeto. Cuando intentamos una visión coherente del mismo, se visibiliza el conflicto entre la diversidad del ensamblaje o agregación de propiedades y su unidad

²⁵ Taylor, Ch. (2005). Hegel. New York: Cambridge University Press, p. 127.

como particularidad. Esta contradicción es parte inherente del propio objeto. La cosa es aún más compleja de lo que habíamos pensado.

Esto da lugar a un nuevo modelo del objeto, un modelo dinámico en el que las diversas características predicadas son entendidas como emanaciones de un poder implícito subyacente, y son unidos por ese mismo poder. Eso significa que nos hemos movido desde un concepto de nivel único a otro concepto de dos niveles. Los objetos son ahora manifestaciones externas de poderes subyacentes.²⁶ Eso significa, nos dice Taylor, que no podemos tener la experiencia que tenemos, la experiencia de objetos con propiedades, a menos que estos objetos sean aprehendidos como el *locus* de propiedades y relaciones causales.

De este modo, contra la epistemología empirista que concibe la experiencia como recepción pasiva de datos sensoriales, Hegel propone una experiencia ligada de manera constitutiva con el modo en el que interactuamos y lidiamos con el mundo. Esto le permite superar las contradicciones a las que se ve abocado el empirista cuando distingue entre «la cosa en sí» y la «cosa para nosotros». La noción de «impresión» le permite observar y entender las propiedades, pero la conexión entre la impresión y el objeto al que se refiere resulta misteriosa.

En cambio, para Hegel, la contradicción es parte de la cosa. El movimiento que realiza el sujeto para acomodar estas dos dimensiones es real, pero solo puede lograrse a través de una noción del objeto de la percepción en términos de «fuerza» (*Kraft*) o propiedades causales. Lo que subyace a la refutación es la incapacidad de la epistemología de dar cuenta de estas propiedades causales, el hecho de que la unidad de la cosa produce la multiplicidad de sus propiedades, para que luego esta multiplicidad regrese a la unidad.

7

En contraposición a la dialéctica ontológica, la dialéctica histórica comienza con una tesis respecto a cierto propósito que no se ha realizado aún *en la historia*. Un propósito que se enfrenta a la realidad efectiva que nos concierne. Esto da lugar a su reemplazo por una tesis más adecuada. Lo cual conlleva una redefinición del propósito

²⁶ Taylor, Ch. (2005). Hegel. New York: Cambridge University Press, p. 174.

por parte de los agentes en la historia. El ejemplo paradigmático en la *Fenomenología* es la dialéctica del amo y el esclavo.

A diferencia de lo que ocurre con la dialéctica ontológica, en la que el punto de partida del argumento debe imponerse por sí mismo, o contentarse con ser una mera hipótesis, en la dialéctica histórica a lo máximo que se puede aspirar es a «convencer», tal como convence cualquier explicación histórica bien articulada, en relación con su ajuste como «interpretación».²⁷ Este punto es relevante para nuestra investigación, especialmente a la hora de valorar lo que pretendemos cuando hablamos de una «vinculación estrecha» entre epistemología y política —el objeto central de nuestro estudio. La discusión de Taylor sobre lo que supone el término «interpretación» puede servirnos para clarificar el alcance de esta vinculación a la que hemos estado refiriéndonos desde el comienzo.

A la hora de «explicar la historia», Taylor distingue entre aquellos que se adhieren a una visión hermenéutica y quienes defienden, como el propio Hegel, el llamado «modelo de la ley abarcadora». Veamos cómo caracteriza Taylor estas dos posiciones. La cuestión la aborda preguntándose: ¿cómo proceder cuando nuestra interpretación no es aceptada por nuestros interlocutores en el debate? Si por «interpretación», nos dice Taylor, nos referimos al proceso de «aclaración» de una significación original, con lo que nos encontramos es con el famoso «círculo hermenéutico»: para clarificar el sentido global, invocamos lecturas parciales, o proponemos nuevas lecturas para encontrar una expresión que compartan nuestros interlocutores. Desde este punto de vista, nuestra condición epistémica es siempre incierta.

La tradición epistemológica, en cambio, exige un grado de certidumbre que solo puede lograrse rompiendo con el círculo interpretativo. En el caso de Hegel, que adopta el modelo «racionalista», lo que se pretende es una adecuación absoluta, con el fin de lograr una claridad sustantiva. El modelo empirista, en cambio, pretende romper el círculo yendo más allá de la subjetividad, al dato bruto, a la impresión sensorial. La meta es construir el conocimiento con estas piezas sensoriales, mediante juicios que pueden anclarse más allá de la intuición subjetiva.²⁸

Teniendo en cuenta la distinción hegeliana analizada en este punto, observamos que, en el ámbito de la epistemología, la dialéctica ontológica solo puede aspirar a

²⁷ Taylor, Ch. (2005). Hegel. New York: Cambridge University Press, pp. 216-7.

²⁸ Taylor, Ch. (2005). Hegel. New York: Cambridge University Press, pp. 218-9.

conclusiones negativas respecto a las pretensiones metafísicas de nuestros contrincantes en el debate. En los primeros capítulos de esta segunda parte hemos presentado la confrontación entre realistas y antirrealistas, y hemos concluido que, en ambos casos, los problemas que pretenden resolver son manufacturados por el mismo tipo de pensamientos que los formulan. La imagen de la *mente-en-el-mundo* que nos tiene cautivos, como señalan Dreyfus y Taylor, exige una solución metafísica que solo puede alcanzarse, o bien cancelando uno de los polos del esquema en discusión, asumiendo el carácter incognoscible del mundo, o como pretende Rorty, «cambiando de tema».

No obstante, aunque es cierto que la dialéctica ontológica solo puede ofrecer conclusiones negativas respecto a la naturaleza última de la experiencia y el conocimiento, también es cierto que dichas conclusiones nos invitan a formular de manera «expresiva» la naturaleza holística de toda experiencia encarnada. En este marco, sin aspirar a un grado de certitud como el que pretenden quienes intentan reducir la agencia en la historia a cálculo estadístico o incluso algorítmico, la teoría política encontrará recursos para enfrentar a las concepciones metafísicas de la individualidad y la sociabilidad humanas.

8

«Ein Bild hielt uns gefangen» («Una figura nos tiene cautivos») —dice Wittgenstein en el párrafo 115 de las *Investigaciones filosóficas*. Así comienza el texto de Dreyfus y Taylor que estamos analizando.²⁹ Si esto es así, y efectivamente la «figura» distorsiona nuestra comprensión de lo que significa conocer, y nos arrastra a consecuencias indeseadas en todas las esferas de nuestra existencia, la tarea consiste en seguir los argumentos deconstructivos para refutar los presupuestos de la «figura», debilitando con ello el embrujo que cierne sobre nosotros. En este contexto, los autores identifican dos ejes básicos de refutación de la epistemología moderna. El primer eje tiene como objeto refutar la pretensión de que nuestra aprehensión del mundo es enteramente representacional. La segunda se ocupa de refutar la pretensión de que la figura está en el «interior» de la mente individual.

²⁹ Dreyfus, H., & Taylor, C. (2015). *Retrieving Realism*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, p. 1.

De acuerdo con Dreyfus y Taylor, lo que caracteriza nuestra comprensión ordinaria del conocimiento es la asunción acrítica de que el conocimiento está compuesto enteramente por representaciones y, por otro lado, que estas representaciones están localizadas dentro de las mentes individuales. Quienes se oponen a estas dos presunciones sostienen que (1) nuestra actividad representacional echa sus raíces en nuestro primordial contacto no mediado con el mundo, y que (2) nuestra aprehensión del mundo es constitutivamente compartida, y solo a posteriori impartida a cada uno de nosotros individualmente.³⁰

Como hemos visto, Kant y Hegel, pese a formar parte de la tradición epistemológica moderna, fueron cruciales para la crítica al representacionalismo, construyendo el tipo de argumentaciones que Heidegger, Wittgenstein y Merleau-Ponty desarrollaron en el siglo XX, y a quienes Dreyfus y Taylor les conceden un sitio privilegiado.³¹ De acuerdo con

³⁰ Dreyfus, H., & Taylor, C. (2015). *Retrieving Realism*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, pp. 4-5.

³¹ Además de los autores mencionados es conveniente prestar atención a otros con quienes comparten cierto aire de familia. Los estudios de Marx sobre el fetichismo y la mistificación, por ejemplo, apuntan en una dirección análoga. Su concepción de la «praxis» está en consonancia con la noción de «agencia encarnada» formulada por Heidegger y Merleau-Ponty. Prueba de ello en lo que respecta al primero son las semejanzas que han establecido entre su obra y la de G. Lukács, L. Goldmann y A. Honneth. Véase, Goldmann, L. (1973). Lukács y Heidegger. *Hacia una filosofía nueva* (J. L. Etcheverry, Trad.). Buenos Aires: Amorrortu; Honneth, A. (2007). *Reificación: Un estudio en la teoría del Reconocimiento* (G. Calderón, Trad.). Buenos Aires: Katz Editores.

También hay que prestar atención a otros autores, como al antropólogo económico K. Polanyi, quien en *The Great Transformation* utiliza argumentos análogos con el fin de echar luz sobre las condiciones de posibilidad del mercado capitalista, que también pueden leerse como homólogas a las críticas vertidas contra la epistemología de la modernidad. N. Fraser ha desarrollado un sugerente esquema explicativo sobre el capitalismo en el siglo XXI, inspirado, justamente, en la lectura de Marx y Polanyi, con el propósito de clarificar la relación entre las prácticas de explotación y las prácticas de expropiación que son condición de posibilidad del capitalismo, y que, de nuevo, son un reflejo de las epistemologías mediacionales. Véase, Polanyi, K. (2001). *The Great Transformation. The Political and Economic Origins of Our Time*. Boston: Beacon Press; Polanyi, K. (2012). *Textos escogidos. Los Polvorines*: CLACSO-UNGS; Dale, G. (2010). Karl Polanyi. *The Limits of the Market*. Cambridge, UK: Polity Press; Fraser, N. (2020). *Los talleres ocultos del capital. Un mapa para la izquierda*. (J. Madariaga, & C. Piña Aldao, Trad.). Madrid: Traficantes de sueños.

Finalmente, como veremos en el último capítulo de esta investigación, cuando nos volvamos (1) al método analéctico, o ana(dia)léctico formulado por E. Dussel y otros filósofos de la liberación, es posible y necesario ir más allá, tanto de la dialéctica hegeliana como heideggeriana. Para ello, E. Dussel se apropia (2) de la crítica a la totalidad desde la exterioridad que es el «infinito» de la víctima, desarrollada por E. Levinas; (3) de la filosofía de K. Marx, interpretada por Dussel, primariamente, como una «Ética», y (4) de los presupuestos teológicos diseminados explícitamente a lo largo de su obra, para formular una política y una economía de la liberación. Véase, Dussel, E. (2020). «Analogía y comunicación. Hacia una lógica de la filosofía de la liberación», en *Siete ensayos de la filosofía de la liberación. Hacia una fundamentación del giro decolonial*. Madrid: Editorial Trotta, pp. 53-83; Dussel, E. (2012). *Método para una filosofía de la liberación*. Buenos Aires: Editorial Docencia; Dussel, E. (1998). *Ética de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión*. Madrid: Editorial Trotta; Dussel, E. (2014). *14 tesis sobre ética*. Madrid: Editorial Trotta; Dussel, E. (2013). *20 tesis de política*. Buenos Aires: Editorial Docencia; Dussel, E.

Taylor, junto a Hamann, Herder y Humboldt, estos autores han contribuido también a una formulación «expresivista» de la teoría del lenguaje que, en oposición a la concepción instrumentalista de autores como Hobbes, Locke o Condillac, subrayan el carácter constitutivamente compartido y holista del mismo, que está en la base del segundo eje de refutación mencionado anteriormente.³²

La primera línea argumental ataca lo que se ha dado en llamar «el mito de lo dado», la idea de que nuestro conocimiento está fundado en la recepción de datos que existen como tales independientemente de nuestras interpretaciones. Como ya hemos visto, lo que nos encontramos aquí es una dualidad entre lo recibido y lo procesado por la consciencia, que nos enfrenta al problema del límite. De un lado, tenemos lo que está fuera, por otro lado, tenemos lo que está adentro, y en el medio, tenemos lo que hipotéticamente une estos dos polos, la entidad liminal o fronteriza, el puente que hace posible unir las dos orillas.

Esta solución, sin embargo, crea toda clase de problemas. Por ejemplo, ¿qué queda de la libertad si lo que hay fuera son las leyes invariables de la naturaleza? De un lado tenemos el reino de las causas. Del otro, el reino de las razones. Entre ambas parece haber una contradicción inescapable.³³ Por otro lado, ¿cómo unir al individuo aislado de la sociedad de la cual forma parte? Entre el individuo independiente, ontológicamente autónomo, por un lado, y la sociedad compuesta, exterior a la célula social, fruto de la agregación de sus partes constituyentes, por el otro, necesitamos también instituir una mediación para salvar el abismo entre ambos. Esa mediación en la filosofía social y política moderna es una «representación» de la relación: el «contrato».

Como ya indicamos, Kant es una figura central en la formulación de una concepción holística del conocimiento. De acuerdo con Dreyfus y Taylor, los argumentos trascendentales en la *Crítica de la razón pura* suponen un quiebre en la filosofía moderna, porque nos han permitido reconocer el «lugar» del trasfondo de sentido, pese a que, volvemos a repetir, tanto Kant, como Hegel, cada uno a su manera, siguen cautivos por la «figura» epistemológica. En el caso específico de este último, lo que nos ofrece es una

(2013). 16 tesis de economía política. Buenos Aires: Editorial Trotta; Dussel, E. (2013). Las metáforas teológicas de Marx. Buenos Aires.

³² Taylor, Ch. (2016), *The Linguistic Animal. The Full Shape of the Human Linguistic Capacity*. Cambridge, MA: The Belknap Press of Harvard University Press.

³³ Dreyfus, H., & Taylor, C. (2015). *Retrieving Realism*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, p. 29.

respuesta a la pregunta sobre las condiciones de posibilidad de nuestra experiencia del mundo. La respuesta es la formulación de una noción enriquecida de la experiencia, a partir de una concepción de los tránsitos dialécticos de la consciencia que apuntan a una concepción de la agencia encarnada en el mundo.

En la estela de Kant y Hegel, Heidegger en *Ser y tiempo*, Wittgenstein en *Investigaciones filosóficas* y Merleau-Ponty en *Fenomenología de la percepción*, nos ofrecen argumentos deconstructivos del modelo impuesto por la epistemología moderna. En el caso de Heidegger y Wittgenstein la clave explicativa la encontramos en la noción de «trasfondo de significación» (*background*). Este se refiere al horizonte no explicitado en el cual la experiencia tiene sentido, en el que *emergen* o tienen lugar las comprensiones explícitas, «mediacionalmente» instituidas.

En Heidegger, sus argumentos tienen como propósito desvelar el trasfondo u horizonte de sentido, que en la era de la «técnica», en la edad de la «imagen del mundo», se encuentra oculto y olvidado. Esta noción de ocultamiento y olvido, como señala R. Jaeggi, está estrechamente vinculada a los conceptos de reificación y cosificación. Prueba de ello, nos dice Jaeggi, es el modo en el cual Heidegger habla explícitamente en los párrafos finales de *Ser y tiempo* del riesgo que supone el concepto de «la cosa» para la «cosificación» de la conciencia.³⁴ Heidegger explica la noción de cosificación a partir de la distinción en nuestra experiencia entre lo que *está-ahí* y lo que *está a la mano*, que Heidegger denomina «lo más cercano». En su caso, la cosificación se vuelve dominante una y otra vez a lo largo de la historia, aunque lo haga de diferentes modos, como muestra en su «historia del ser».³⁵

A diferencia de Marx, cuya intención fue mostrar de qué modo se manifiesta la alienación en las sociedades capitalistas, más específicamente en la esfera de la producción, Heidegger tematiza la relación distorsionada con el mundo en una dimensión

³⁴ Jaeggi, R. (2014). *Alienation* (F. Neuhauser y A. E. Smith, Trad.). New York: Columbia University Press, p. 252, n.2.16. Jaeggi cita aquí la referencia de Heidegger del concepto de reificación. Dice Heidegger:

Que la ontología Antigua opera con «conceptos de cosa» y que se corre el riesgo de «cosificar la conciencia», es algo sabido desde hace tiempo. Pero, ¿qué significa cosificación? ¿De dónde brota? ¿Por qué se «concibe» el ser «primeramente» a partir de lo que *está-ahí* y *no* a partir de lo *a la mano*, que *está mucho más cerca*? ¿Por qué esta cosificación se vuelve una y otra vez dominante? ¿Cómo está positivamente estructurado el ser de la «conciencia» si la cosificación resulta inadecuada para él? ¿Basta siquiera la «distinción» de «conciencia» y «cosa» para un desarrollo originario de la problemática ontológica?

³⁵ Heidegger, M. (2003). *Aportes a la filosofía. Acerca del evento* (D. V. Picotti, Trad.). Buenos Aires: Editorial Biblos.

previa: en su «ser-en-el-mundo». De este modo, Heidegger suplanta la versión de la alienación que pone el acento en la prioridad de la praxis que encontramos en Marx, por una versión «existencialista» de la misma, relativa a nuestro «ser-en-el-mundo».³⁶ En el prólogo de 1969 a *Historia y conciencia de clase*, Lukács reconoce, comentando el estudio comparativo de L. Goldmann dedicada a su obra y *Ser y tiempo*, que, efectivamente, existe una estrecha vinculación entre ambas. De acuerdo con Lukács, esto se debe a que «la extrañación del hombre» —lo que ocurre en el proceso de cosificación y alienación— «fue descubierta y reconocida igualmente por pensadores burgueses y proletarios, situados político-socialmente a la izquierda o a la derecha, y en todo caso, reconocida como un problema central de la época en que vivimos».³⁷

Heidegger se refiere al trasfondo en términos de «pre-comprensión», de donde emergen a posteriori todas las articulaciones explícitas, que no por ser explicitadas dejan de depender constitutivamente de los marcos dentro de los cuales están instituidas. La precomprensión es lo tácito, lo que, siendo condición de posibilidad de toda explicitación parcial, permanece siempre fundamentalmente en estado de implícito. En este sentido, en su «análisis existencial» en *Ser y tiempo*, Heidegger nos dice que nuestra aprehensión «objetiva» de las cosas y personas del mundo es solo una de las capacidades epistémicas con la que contamos, pero no es primitiva, porque tiene como condición de posibilidad nuestro constitutivo encaje en eso que llamamos, desde el punto de vista cognitivo representacional, el trasfondo, nuestro-ser-en-el-mundo, en el cual las personas y las cosas se revelan como *zuhanden*, lo que está a la mano, en contraposición a *vorhanden*, lo que está ahí.

En línea de continuidad con la crítica de Kant a Hume respecto al atomismo de entrada, Heidegger sostiene que la perspectiva desvinculada que anima la epistemología moderna requiere para su inteligibilidad, estar situada en un mundo estructurado y continuo. Esto muestra el carácter antitético entre ambas perspectivas, desvinculada y

³⁶ Jaeggi, R. (2014). *Alienation* (F. Neuhauser y A. E. Smith, Trad.). New York: Columbia University Press, p. 16.

³⁷ Lukács, G. (2009). *Historia y conciencia de clase. Estudios de dialéctica marxista* (M. Sacristán, Trad.). Buenos Aires: Ediciones Ryr, p. 59. Como dice Lukács refiriéndose a su obra en el prólogo de 1969:

Tanto para la influencia en su época en cuanto para la posible actualidad presente, hay un problema que tiene importancia por encima de todos los desarrollos de detalle: el de la alienación, que aquí se estudió por vez primera desde Marx, como cuestión central de la crítica revolucionaria del capitalismo, y cuyas raíces histórico-teoréticas y metodológicas se siguieron hasta su fuente en la dialéctica hegeliana. El problema, naturalmente, estaba en el aire. Pocos años después, *Sein und Zeit* (1927), de Heidegger, situaba ese concepto en el centro de las discusiones filosóficas, posición que no ha perdido todavía, sobre todo a causa de la influencia de Sartre y de sus discípulos contrincantes.

vinculada, y la exigencia incuestionable de la vinculación como primaria, para adoptar de manera subsecuente y circunstancial una perspectiva de desvinculación.³⁸

Wittgenstein argumenta contra un problema análogo al que plantea el atomismo de entrada en la epistemología, pero en su caso en la filosofía del lenguaje. En las primeras líneas de sus *Investigaciones filosóficas* identifica a su contrincante en el debate. En su caso, se trata de Agustín de Hipona, quien articula en sus *Confesiones* una teoría del origen del lenguaje basado en la idea de que las palabras adquieren su significación por el mero hecho de representar un objeto determinado. De acuerdo con Wittgenstein, en esta concepción meramente «convencional» o «institucional» del lenguaje, que se contrapone a la noción expresivista de la misma que enfatiza, en cambio, el marco biológico y social en el cual emerge el sentido, es posible imaginar un «lenguaje privado», porque las palabras adquieren su sentido en una suerte de acto ceremonial de señalamiento y nombramiento del lenguaje. Para la noción expresivista del lenguaje, las definiciones ostensivas solo son comprensibles porque están engranadas con el lugar que ocupa la palabra en un juego de lenguaje y una forma de vida.³⁹

Finalmente, como heredero de la fenomenología de Husserl y Heidegger, Merleau-Ponty se embarca en *Fenomenología de la percepción* a demostrar el carácter holista de la subjetividad humana. Para ello comienza señalando que la percepción es una actividad que realiza la totalidad del organismo en relación con su entorno. La existencia humana se realiza como habitación activa e inteligente del mundo, a diferencia de los entes inanimados que reducen su existencia a mera ocurrencia entre otras cosas. Prueba de ello son el carácter perspectivista, la naturaleza asimétrica y la ausencia de geometricidad del campo perceptivo. De acuerdo con Merleau-Ponty, el yo está hecho de la misma carne que el mundo, lo cual supone un desafío a las concepciones dualistas basadas en la distinción sujeto-objeto, y otras semejantes. En cambio, al argumentar a favor de una concepción de la experiencia inextricable de su encarnación, la primacía de la conciencia queda en entredicho. Una vez más, nos encontramos con una distorsión en nuestra relación del agente y el mundo, que puede interpretarse como una forma de alienación, en tanto la percepción, al ser absorbida por el mundo objetual, nos lleva al olvido de la naturaleza de nuestra propia existencia. Esto, nos dice Merleau-Ponty, no es una ocurrencia circunstancial, sino constitutiva de nuestra conciencia. En este sentido, la

³⁸ Taylor, Ch. (1995). *Philosophical Arguments*. Cambridge: Harvard University Press, p. 73.

³⁹ Taylor, Ch. (1995). *Philosophical Arguments*. Cambridge: Harvard University Press, pp. 74-5.

alienación (entendida como experiencia de una relación sin relación) y la resonancia (lo opuesto a la alienación, en términos de H. Rosa), parecen alternarse en nuestra experiencia como el sueño y la vigilia, y afecta no solo la percepción, sino que se extiende al conjunto de la estructura perspectivista de la experiencia y la comprensión, porque la perspectiva encarnada es la base de la cultura, la lengua, el arte, la literatura, la ciencia y la política.

9

En breve, como señalan Dreyfus y Taylor, a lo que conduce la visión mediacional es al ocultamiento de nuestro vínculo constitutivo como agentes encarnados con el mundo y con los otros. Un vínculo modelado por nuestra constitución biocultural, nuestras formas de vida, y nuestra historia de intercambios con el entorno.⁴⁰ En su defecto, el modelo dominante de la cognición nos ofrece la visión de un agente que percibe el mundo como *bits* (pedazos) de información, que luego son procesados (internamente) para formar una «imagen del mundo» que sirve al agente como medio para realizar sus metas a través de un «cálculo» medios-fines.⁴¹

Ahora bien, como señala Taylor, el tránsito que nos lleva desde (1) un asentimiento acrítico a la «figura mediacional», hacia (2) la asunción de la perspectiva de contacto es análogo a un proceso de «conversión». El filósofo noruego Arne Næss se refiere a algo semejante en el marco de su «ecología profunda». El tránsito hacia la perspectiva holística que propone supone ir desde la superficialidad del ecologismo convencional intra-sistémico, hacia una perspectiva informada por un «fenomenismo» en el cual el «ser» es «aparecer» y «ser manifiesto». Esto no significa en modo alguno pasar del objetivismo al subjetivismo, o a la «subjetivación» de lo objetivo (una suerte de «reencantamiento» de la naturaleza), sino en abandonar de cuajo la perspectiva ecológica mediacional que

⁴⁰ En la misma línea, los pensadores enactivistas que se adhieren a la teoría de la autopoiesis, hablan de los constitutivos «emparejamientos estructurales» entre el sistema vivo y su entorno. También podemos referirnos de manera analógica a los «emparejamientos estructurales» para dar cuenta de sistemas vivos más complejos, como son las comunidades de vivientes y otras organizaciones sociales. Estos sistemas complejos también actúan en su unidad compuesta como agentes intencionales. Esto se explica del siguiente modo: por un lado, estos sistemas operan de manera cerrada (*operational closure*), consolidando con ello su identidad, que siempre se encuentra abierta, debido a su condición necesitada, al entorno en el cual la unidad garantiza su sobre-vivencia. Desde el punto de vista cognitivo, la sobre-vivencia depende de la “cognición” del sistema, lo cual le permite descubrir e inventar sentido.

⁴¹ Dreyfus, H., & Taylor, C. (2015). *Retrieving Realism*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, p. 92.

impone la figura sujeto-objeto u otras semejantes. Más allá del sujeto y el objeto, de la interioridad y la exterioridad, con lo que nos encontramos es la visión de nuestro ser-en-el-mundo y nuestro ser-en-la-naturaleza, que tiene decisivas implicaciones ético-políticas. En el caso ecológico, supone la cancelación de la perspectiva metafísica que impone una brecha insalvable entre el *anthropos* y la naturaleza, como dos realidades sustantivas independientes.⁴²

Algo semejante ocurre cuando nos movemos desde una visión ontológica del individualismo en clave liberal en el ámbito de la filosofía política, a una visión en la cual el individualismo se entiende como un logro. Desde un punto de vista holístico, dialéctico, el individualismo liberal es una parte del dispositivo que despliega la epistemología moderna con su figura de la mente-en-el-mundo. En esta esfera concreta, la iteración de la figura adopta la forma de una escisión entre individuo y sociedad. Los dos polos de la relación están reificados, cosificados. Los problemas que esto suscita conducen a la solución mediacional. Para superar el abismo entre individuo y sociedad tendemos un puente: la representación política, la cual se articula a través de nociones unívocas. Este «puente» solo puede unir des-uniendo, radicalizando el conflicto a través de la cosificación de los extremos que definen lo meramente semejante y meramente distinto, convirtiéndolos en lo idéntico y lo diferente.⁴³

Finalmente, como vimos en el capítulo inicial de la primera parte cuando analizamos el llamado «marco inmanente», definido de manera analógica en contraposición a su hipotética exterioridad o trascendencia, la univocidad a la que nos aboca paulatinamente la nueva ciencia al comienzo de la modernidad conduce a una

⁴² Næss, A. (2008) *The Ecology of Wisdom*. Writings by Arne Næss (A. Dregson y B. Devall, Ed.). Berkeley: Counterpoint, p. 77; Heidegger, M. (2001). «La cosa», en *Artículos y conferencias* (E. Barajau, Trad.). Barcelona: Ediciones Serbal; Heidegger, M. (2001). «La pregunta por la técnica», en *Artículos y conferencias* (E. Barajau, Trad.). Barcelona: Ediciones Serbal. Véase también Taylor, Ch. (1995). «Heidegger, Language and Ecology», en *Philosophical Arguments*. Cambridge, MA: Harvard University Press, pp. 100-126; Cincunegui, J. M. (2010). «Charles Taylor y la identidad moderna» [Tesis doctoral: Universitat Ramon Llull], pp. 135-149.

⁴³ Véase, Dussel, E. (2020). «Analogía y comunicación. Hacia una lógica de la filosofía de la liberación», en *Siete ensayos de filosofía de la liberación. Hacia un fundamento del giro decolonial*. Madrid: Editorial Trotta, pp. 53-84. De acuerdo con Dussel, una de las consecuencias de la epistemología mediacional es el dominio generalizado de la univocidad en detrimento de la analogía. Esto está estrechamente vinculado a la generalizada imposición de una ontologización del método científico en todas las esferas de la existencia, y en todos los ámbitos en los cuales se desempeña el agente. En el caso de la analogía, sus componentes lógicos esenciales son la semejanza y la distinción. En contraposición, los componentes lógicos mínimos de la univocidad son la identidad y la diferencia.

autonomización de la naturaleza que, eventualmente, se convertirá en el signo de la irracionalidad de cualquier alternativa sobrenatural.⁴⁴

Si bien, como señala Taylor, la relación entre inmanencia y trascendencia aún encajaba dentro de un proyecto en el cual la naturaleza, pese a su autonomía, seguía haciendo referencia a Dios, por ejemplo, como signo de su gloria, la revolución nominalista, con su rechazo de la teleología aristotélica, acabó conduciendo a una comprensión del ser en el cual todo propósito intrínseco, toda referencia a causación final, fue eliminado a favor de explicaciones articuladas en términos puramente eficientes, desembocando en la llamada «mecanización de la visión del mundo» tematizada por Heidegger, y con ello, a la posibilidad de convertir la autonomía de la naturaleza en la actual comprensión científicista que concibe la totalidad del universo como una totalidad que contiene todas las totalidades posibles, en desmedro de toda exterioridad respecto de sí misma.⁴⁵

La autonomización «metafísica» de la naturaleza, vinculada a la mecanización de nuestra idea o visión del mundo, está asociada, a su vez, a una redefinición de la agencia humana definida en términos instrumentales. Esta perspectiva instrumentalista, como hemos visto, echa sus raíces en la actitud de desvinculación que caracteriza las formas institucionales que impone el capitalismo y el Estado moderno burocratizado. Esto ha llevado a una profunda reflexión en torno a los «malestares de la modernidad» que han sido tematizados tanto por autores ubicados en la izquierda como en la derecha del espectro político, como nos advierte Lukács. El propio Taylor se refirió a estos malestares en términos de hiper-individualismo, razón instrumental y atomización social. Todos estos fenómenos, al fin y al cabo, hacen referencia a los fenómenos de cosificación, reificación, fetichismo y alienación tematizados por Marx, Lukács y Heidegger, que hoy vuelven a cobrar sentido en vista de la crisis de legitimidad del orden vigente.⁴⁶

Lo cierto es que, desde la perspectiva de contacto desde la cual formulan su teoría Dreyfus y Taylor, en el nivel más básico, nuestra comprensión del mundo no es el producto de la actividad constructiva del cognoscente agente individualmente, sino una coproducción. Esto tiene importantes implicaciones lógicas en línea de lo apuntado anteriormente. Si planteamos el tema desde una perspectiva lógica dominada por la

⁴⁴ Taylor, Ch. (2007) *A Secular Age*. Cambridge, MA: The Belknap Press of Harvard University Press, p. 97.

⁴⁵ Gabriel, M. (2015). *Why the World Does Not Exist*. (G. S. Moss, Trad.) Cambridge, UK: Polity Press.

⁴⁶ Taylor, Ch. (1994). *Ética de la autenticidad*. (C. Thiebaut, Trad.). Barcelona: Ediciones Paidós.

univocidad, es posible afirmar una diferencia absoluta entre el sujeto y el objeto, entre el individuo y la sociedad, entre la humanidad y la naturaleza, y entre el ser finito, vulnerable y dependiente, y la infinitud en la cual emerge.⁴⁷

En este sentido, nuestra aprehensión del mundo se da en la interacción en el espacio que se abre entre nosotros, y entre nosotros y las cosas del mundo.⁴⁸ Ahora bien, la perspectiva de contacto corre el riesgo de confundirse con la deriva idealista identificada por algunos de los promotores del nuevo realismo que visitamos en el capítulo anterior. Pese a las precauciones de los autores, desde la perspectiva mediacional resulta difícil entender en qué se diferencia la perspectiva trascendental, del realismo que proponen Dreyfus y Taylor. Por ese motivo, en este punto vale la pena clarificar un aspecto de los argumentos trascendentales que nos permitirán eludir una interpretación dualista de un «hipotético» círculo correlacional al que Q. Meillassoux opuso su realismo especulativo.

10

Como advertimos, en nuestra estrategia argumentativa tiene un lugar destacado la dialéctica desarrollada por el pensador indio Nāgārjuna en el siglo II de nuestra era. En nuestro caso, interpretamos su doctrina a partir de la lectura que realizan de su obra Chandrakirti y Tsongkhapa. Lo que nos interesa subrayar en este caso es la sencilla fórmula que utilizan estos autores para establecer la ausencia de existencia inherente de todos los fenómenos, sin que ello conduzca a la adopción de una posición antirrealista o nihilista, permitiéndonos de este modo, y en línea de lo ya expresado, defender un tipo de realismo dialéctico que esquivo los dos extremos en los que estamos habitualmente cautivos, especialmente cuando, para evitar el trance, nos refugiamos en la positividad acrítica que imponen las apariencias desnudas, o nos contentamos con adoptar un escepticismo contemplativo.⁴⁹

⁴⁷ Véase, Meillassoux, Q. (2015). Después de la finitud. Ensayo sobre la necesidad de la contingencia. (M. Martínez, Trad.). Buenos Aires: Caja Negra Editora.

⁴⁸ Dreyfus, H., & Taylor, C. (2015). Retrieving Realism. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, p. 93.

⁴⁹ Nāgārjuna (1995). Mūlamadhyamakakārika. The Fundamental Wisdom of the Middle Way (J. Garfield, Trad.). New York: Oxford University Press; Hopkins, J. (2007) Nāgārjuna's Precious Garland. Buddhist Advice for Living and Liberation. Ithaca, NY: Snow Lion Publications; Tsongkhapa (2000, 2002, 2004). The Great Treatise on the Stages of the Path to Enlightenment. 3 vol. (The Lamrim Chenmo Translation Committee, Trad.). Ithaca, NY: Snow Publications; Tsongkhapa (2021). The Middle-Length Treatise on the Stages of the Path to Enlightenment (Ph. Quarcoo, Trad.). Sommerville, MA: Wisdom Publications;

Este es un punto importante para nosotros por dos motivos. Desde nuestra perspectiva, una de las razones detrás de muchos de nuestros malentendidos en las humanidades y en las ciencias sociales, echa sus raíces, como hemos señalado a lo largo de estas páginas, en errores epistemológicos que se replican en las esferas de la ética y la política. En última instancia, el error por parte del investigador es la adopción, usualmente tácita —aunque de ello se derive posteriormente una teoría explícita— de una perspectiva metafísica, que acaba traducándose en posicionamientos realistas o antirrealistas. La dialéctica, como ya hemos indicado, nos ayuda a «superar el nihilismo», sin que ello suponga la exigencia de buscar refugio en un realismo sustancialista.

Como hemos visto, el retorno al realismo en el siglo XXI en la academia angloestadounidense y continental europea es una prueba del agotamiento del tránsito antirrealista que puso en boga la posmodernidad, entendida esta como «giro cultural del capitalismo». No es casual que dicho retorno coincidiera con una «vuelta a Marx». No obstante, el realismo que deseamos recuperar necesita «vacunarse» contra la deriva conservadora que acecha bajo su sombra metafísica, definiéndose desde una perspectiva dialéctica que vuelva a recuperar la sustantividad del sujeto en la historia.⁵⁰

En segundo término, porque la claridad de la fórmula silogística que establece la ausencia de existencia inherente de todos los fenómenos utilizada por estos autores, nos ayuda a iluminar la intención última de algunos pensadores centrales en la propia tradición occidental. Autores que, como Kant, articularon objeciones análogas en la modernidad a través de argumentos trascendentales semejantes a los utilizados por Nāgārjuna y Chandrakīrti, poniendo en cuestión las aprehensiones reificadas de diversos fenómenos en los ámbitos de la epistemología, la teoría social y la ontología de la experiencia cotidiana.⁵¹

Veamos a continuación de qué manera articula Nāgārjuna su argumento contra el nihilismo y la reificación sustancialista, y los paralelismos que este tipo de argumentación

Tsongkhapa (2006). *Ocean of Reasoning. A Great Commentary on Nāgārjuna's Mūlamadhyamakakārika* (G. N. Samten y J. L. Garfield, Trad.). New York: Oxford University Press.

⁵⁰ Sobre el posmodernismo y su relación con el neoliberalismo, véanse, Kohan, N. (2013). *Fetichismo y poder en el pensamiento de Karl Marx*. Buenos Aires: Biblos; Harvey, D. (1998). *La condición de la posmodernidad. Investigación sobre los orígenes del cambio cultural*. Buenos Aires: Amorrortu; Forster, R. (2019). *La sociedad invernadero*. Buenos Aires: Akal.

⁵¹ Kant, I. (2004). *Crítica de la razón pura* (P. Ribas, Trad.). Madrid: Alfaguara; Heidegger, M. (2003) *Ser y tiempo* (J. E. Rivera, Trad.). Madrid: Editorial Trotta; Merleau-Ponty, M. (1994). *Fenomenología de la percepción* (J. Cabanes, Trad.). Madrid: Editorial Península.

tienen con el que utilizan autores como Kant, Hegel, Marx, Heidegger o Merleau-Ponty, entre otros.⁵²

El punto de partida del análisis del autor del *Mūlamadhyamikakarikā* es la identificación del «objeto de refutación», que es la aprehensión desnuda e irreflexiva de los fenómenos en nuestra cognición refleja. Aquí los entes aparecen a la consciencia ordinaria como dotados de una existencia sustantiva que se ajusta a los criterios de la existencia que enuncia la epistemología y la metafísica realista, que se adecúa a la lógica del tercero excluso. Como decíamos más arriba, en el marco de la metafísica realista (1) los entes son el producto de sus respectivas causas y condiciones, o no han sido producidos en absoluto; (2) dependen para su existencia de las bases particulares que los componen, o tienen una existencia separada e independiente de las mismas; y (3) se definen en función de la finalidad pragmática que deviene del mundo de la vida en el que están insertos, o no tienen finalidad alguna y por ello responden exclusivamente a la voluntad arbitraria de una consciencia o voluntad abstracta.

Śūnyatā (vacuidad) se refiere a la ausencia de una esencia o una naturaleza última de los fenómenos que prueba la argumentación dialéctica articulada por Nāgārjuna. En este sentido, como señala Jay Garfield, desde el punto de vista de la filosofía budista, la vacuidad no se refiere nunca a la ausencia de existencia *sin más*, sino que es la negación de una propiedad metafísica ilegítimamente imputada sobre la existencia misma.⁵³ *Pratītya-samutpāda* (surgimiento u origen dependiente) es el signo que conduce a dicha comprensión última, a través de la enunciación del fenómeno en su existencia relativa. Todos los fenómenos, todos los entes, nos dice Nāgārjuna, están vacíos de existencia inherente, autónoma, independiente, objetiva, debido a que sus respectivas existencias son relativas en un triple sentido: (1) en lo que respecta a su producción, dependen de sus respectivas causas y condiciones, sin las cuales no existirían como los fenómenos que son; (2) en lo que respecta a su estructura interna, dependen de sus partes, sin las cuales

⁵² Hemos tratado con mayor detalla el tema de la «estructura y relevancia de los argumentos trascendentales» en Cincunegui, J. M. (2010). «Charles Taylor y la identidad moderna» [Tesis doctoral: Universitat Ramon Llull], pp. 88-98.

Este tipo de argumentos trascendentales tienen una estructura y una relevancia análoga en el ámbito de las ciencias sociales. Ejemplos paradigmáticos de este tipo de argumentación la encontramos en *El Capital* de K. Marx –especialmente el análisis de la mercancía, y en *La gran transformación* de K. Polanyi. Como veremos en la segunda parte, el modelo de N. Fraser sobre el capitalismo se articula con argumentos análogos inspirados en una lectura creativa de Marx y Polanyi, con el fin de extraer implicaciones ocultas de las teorías del fetichismo y la formulación de la acumulación originaria.

⁵³ Garfield, J. (2015). *Engaging Buddhism. Why It Matters to Philosophy*. Oxford: Oxford University Press, p. 57.

la totalidad que manifiestan en su apariencia inmediata estaría vacía de su materialidad constitutiva; y (3) en lo que respecta a su funcionalidad, dependen de las designaciones establecidas en el círculo pragmático de un mundo de la vida particular, en un juego de lenguaje, o una esfera de sentido.⁵⁴

De este modo, el pensador indio nos ofrece instrumentos conceptuales que nos permiten eludir la deriva metafísica a través de una comprensión de la funcionalidad manifiesta en términos dialécticos, pero en el horizonte de un reconocimiento de nuestra radical interdependencia. Esto se traduce en una ética de la responsabilidad en relación con el trasfondo natural y social del cual emergemos como individuos.

Como decíamos más arriba, este tipo de argumentación está en consonancia con los argumentos trascendentales utilizados por Kant en el capítulo de la deducción trascendental de la *Crítica de la razón pura* para refutar el atomismo perceptivo adoptado por el empirismo de Hume en el *Treatise of Human Nature*; también por Hegel, quien, en su *Fenomenología del Espíritu*, sistematiza el modelo de Kant con el objetivo de que la consciencia logre una adecuada aprehensión de sí misma; por Marx en los primeros capítulos de *El Capital*, en los que descubre los secretos que se ocultan bajo la apariencia fetichizada de la mercancía a la que se aferra la economía política burguesa; y también por Heidegger, Merleau-Ponty, y Wittgenstein, quienes, cada uno a su manera, muestran que al final de la cadena de argumentaciones trascendentales, nuestra experiencia es siempre la de un agente encarnado, en continua lucha con el mundo y con los otros, y no un sujeto abstracto, como pretende la metafísica contemplativa.⁵⁵

⁵⁴ Garfield, J. (2015) *Engaging Buddhism. Why It Matters to Philosophy*. New York: Oxford University Press, pp. 26-7. La perspectiva metafísica budista se articula a través de tres nociones centrales respecto a la naturaleza de la realidad: (1) el carácter interdependiente de todos los fenómenos, (2) la noción de impermanencia y (3) la ausencia de existencia intrínseca de los mismos. Como señala el filósofo estadounidense J. Garfield:

The first kind of dependence is [...] causal dependence [...] All events in time [...] occur in dependence of prior causes and conditions, and all states of affairs cease when the causes and conditions that are necessary for their occurrence cease. The second dimension is mereological dependence [...] On this dimension, all wholes depend upon their parts, and all parts depend for their existence as parts on the whole in which they figure [...] The most abstract and contentious form of dependent origination is the third —dependence on conceptual imputation. Divergent interpretations of this form of dependence are presented in different Buddhist schools, with some, such as Yogācāra, emphasizing fundamental cognitive processes as the mechanism for identity determination, and others, such as Madhyamaka, emphasizing language and social convention [...] Most neutrally [...] all phenomena are dependent for their identity as the kinds of objects they are on the conceptual structure that contributes to our experience.

⁵⁵ Hemos tratado el tema de los argumentos trascendentales, en general, y en cada uno de los autores citados en Cincunegui, J. M. (2010). «Charles Taylor y la identidad moderna» [Tesis doctoral: Universitat Ramon Llull].

Del siguiente modo justificábamos la relevancia de los argumentos trascendentalmente en uno de nuestros

informes de investigación: «las sociedades capitalistas experimentan una aguda crisis que afecta a todas las esferas que las constituyen. La extensión de los malestares se traduce en un cuestionamiento de todas sus formas institucionales que amenaza con convertirse en una “crisis de legitimidad”».

Como señala Nancy Fraser, una crisis de legitimidad se manifiesta cuando los malestares sociales van acompañados de una creciente comprensión por parte de los individuos y los grupos afectados por la crisis, que las élites gobernantes no tienen, ni los recursos, ni la voluntad, para encontrar soluciones a los problemas a los que se enfrentan.

Los argumentos que se ofrecen como explicaciones del actual estado de cosas pueden adoptar dos perspectivas. Por un lado, la de quienes pretenden como axiomáticos los principios del orden social vigente. En este sentido, el horizonte utópico está suspendido: el capitalismo en su actual dispensación neoliberal, y la democracia representativa de raíz liberal, según versa la tesis del «fin de la historia», solo autoriza modificaciones *ad hoc* para enfrentar los desafíos que se presentan. Esta perspectiva promueve exclusivamente análisis fragmentarios, circunscritos, y explícitamente concebidos en abstracción de cualquier diagnóstico que involucre una aprehensión «holística» de estos desafíos, protegiendo de este modo los trasfondos de sentidos, y las formas institucionales y prácticas que estructuran la vida social contemporánea. Esto se logra, primero, a través de una defensa cerrada de la actual dispensación, en el marco de una concepción de la historia que aún se interpreta en términos de progreso, y su crisis actual en términos de un retorno espectral del pasado anti-moderno. La exacerbación de la cacofonía que produce la promoción de un aparente pluralismo ideológico de la sociedad civil obstaculiza la aprehensión integral de la crisis que afecta los fundamentos de las sociedades actuales.

En contraposición, hay quienes entienden que las crisis que afectan a las sociedades contemporáneas forman parte de una crisis global que afecta la raíz misma de las formas institucionales y formas de vida de las sociedades capitalistas actuales. Algunos autores, como William I. Robinson, se refieren a esta crisis, sencillamente, como «una crisis de la humanidad en el marco del capitalismo global».

A comienzos de la década de 1970, el filósofo noruego Arne Naess distinguió, frente a la crisis ecológica, dos tipos de respuestas. Por un lado, la de quienes consideran que las soluciones que exige la amenaza al desequilibrio medioambiental son sencillamente de tipo técnico-administrativas. Y las de quienes, por el contrario, ponen en cuestión los fundamentos últimos de nuestras formas institucionales y nuestras formas de vida.

Naess concebía a los primeros como promotores de un «medioambientalismo superficial». A los segundos los caracterizaba como defensores de una «ecología profunda». De acuerdo con Naess, lo que diferencia una perspectiva profunda de una perspectiva superficial son, en primer término, las posiciones epistemológicas y ontológicas desde donde se articula cada una de estas perspectivas, y a partir de allí, las consecuencias prácticas que se derivan.

En este sentido, Naess señala que solo puede sopesarse la ganancia epistémica que implica el tránsito desde una perspectiva superficial hacia una profunda, una vez se ha experimentado una suerte de «conversión epistemológica». La noción de conversión epistemológica está estrechamente conectada con la concepción y las explicaciones de las «revoluciones científicas» teorizadas por Thomas Kuhn en el ámbito de la filosofía de la ciencia.

En breve, la ganancia epistémica solo puede medirse desde la posición explicativa que es capaz de dar cuenta de las implicaciones de las perspectivas en disputa y el sentido del tránsito en el giro epistemológico. En este caso, la ecología profunda sería superior desde el punto de vista epistémico al medioambientalismo superficial, porque puede explicar desde la nueva perspectiva adoptada, no solo su propia posición epistemológica, sino también las limitaciones y contradicciones de la posición epistemológica opuesta.

El planteamiento de Naess se despliega, en primer lugar, como un conjunto de «argumentaciones trascendentales» por medio de las cuales se pretende facilitar una suerte de «conversión epistemológica». A través de estos argumentos, la posición subjetiva, cautiva por ciertos imaginarios sociales, e imbricada con ciertas prácticas y cierto orden institucional, es liberada, con el propósito de explorar una perspectiva crítica alternativa. Esta liberación se articula negativamente: demostrando el carácter «imposible», desde el punto de vista existencial, lógico y ontológico, de los supuestos asumidos como trasfondo de dichos imaginarios, prácticas e instituciones.

Enfatizamos aquí el adjetivo «imposible». Y reivindicamos el sentido técnico del término en el presente contexto. Aquí lo «imposible» se refiere a la contradicción constitutiva entre un cierto modo de aprehender y concebir ciertos fenómenos, y su modo razonable de existencia a la luz de sus condiciones de posibilidad.

Como señala Garfield, de manera análoga a lo que ofrecen todos estos autores, la dialéctica de Nāgārjuna debe interpretarse, más allá del realismo [metafísico] y el antirrealismo, como un intento fecundo por trascender la distinción realismo/antirrealismo a través de «una crítica de la noción misma de la realidad que [la metafísica] presupone». Pero, a diferencia de Garfield, quien vincula la posición del pensador indio al escepticismo de Sexto Empírico y al empirismo de Hume, nosotros creemos que el objetivo último no consiste en suspender los debates con el fin de adoptar, una vez más, una perspectiva contemplativa después de haber rechazado los presupuestos ontológicos que subyacen o alientan dichos debates, sino adoptar un «realismo dialéctico», que se realiza de manera prominente en la praxis social.⁵⁶ En síntesis, la dialéctica es una suerte de «camino medio» entre los dos peligrosos «abismos» que lo flanquean: (1) el realismo ingenuo, objetivante, y (2) el nihilismo —en todas sus manifestaciones.

Lo que se pone en cuestión, en este caso, son las aprehensiones inmediatas y las teorías filosóficas y científicas que suponen una confirmación de las aprehensiones imposibles.

Este tipo de argumentación articulada por Naess en la esfera de la ecología, no es una novedad. Immanuel Kant en su *Crítica de la razón pura*, utilizó un argumento semejante para demostrar, en el ámbito de la epistemología, la imposibilidad lógica y ontológica de la perspectiva articulada por David Hume sobre la percepción en términos atomistas.

Hegel, por su parte, extendió esta clase de análisis, aplicándolo, de manera estricta, en la esfera de la ontología, con el fin de dilucidar los estadios en el proceso de autoconsciencia del espíritu absoluto; y de manera interpretativa, para ofrecer una explicación histórica de ese proceso dialéctico en su *Fenomenología del Espíritu*.

Heidegger, en *Ser y tiempo*, Wittgenstein en sus *Investigaciones filosóficas* y Merleau-Ponty en su *Fenomenología de la percepción*, utilizaron, cada uno a su manera, la argumentación trascendental. En sus textos mostraron el carácter imposible, por ejemplo, del sujeto cartesiano y sus iteraciones socio-políticas y económicas, promovidas explícitamente por el liberalismo político y la economía política clásica. Sobre la base de las concepciones de un agente encarnado promovidas por estos autores en términos de ser-en-el-mundo y ser-con-los-otros, Naess extendió el objeto de su refutación para mostrar el carácter imposible de una humanidad concebida en abstracción de su ser-en-la-naturaleza.

Marx, en el Libro I de *El Capital*, utilizó argumentos semejantes con un propósito análogo. Primero, con el fin de establecer el punto de partida de su análisis, Marx desplegó un argumento que demostró «imposible» la aprehensión superficial del mercado capitalista por parte de la economía política clásica, al echar luz sobre el trasfondo de la producción, con sus secretos y vergüenzas. A este análisis funcional, le sumó una interpretación histórica en la que cuestionó el carácter natural del orden capitalista al ofrecer una genealogía de su origen en el capítulo dedicado a la «acumulación originaria».

De igual modo, Karl Polanyi, en *La gran transformación*, demostró, a través de una serie de argumentos análogos, la imposibilidad lógica y ontológica de las concepciones de los mercados capitalistas promovidas por la economía política clásica, que vuelven invisible la incrustación de los mismos en sus trasfondos sociales, políticos y naturales, favoreciendo de este modo la mercantilización del trabajo, los recursos naturales y el dinero, que son condición de posibilidad de los mercados capitalistas, o excluyéndolos enteramente de su cálculo productivo o mercantil, para facilitar su expropiación gratuita.

⁵⁶ Garfield, J. (2022). *Losing Ourselves. Learning to live without a Self*. Princeton: Princeton University Press; y Garfield, J. (2019). *Concealed Influence of Custom. Hume's Treatise from Inside Out*. Oxford: Oxford University Press.

Ahora bien, en este punto es necesario subrayar algo que debería ser obvio, pero en cambio se oculta bajo la sutileza de una argumentación que, para evitar malentendidos, exige la explicitación de un principio añadido. Eso que llamamos «camino medio» no es más que el nombre que damos a una doble negación. Negación de la realidad sustantiva y negación de su ilusoriedad manifiesta. El «camino medio» no es la afirmación de una entidad alternativa dotada de existencia propia, sino una relación, o más bien, un conjunto de relaciones. En este sentido, podría parecer que el pensamiento dialéctico, al estar en oposición con el pensamiento metafísico, es, por ello, lo opuesto al realismo. *Craso error*: el antirrealismo es también una forma de pensamiento metafísico.

Como hemos visto al abordar la coincidencia histórica del retorno del realismo y del regreso de Marx como respuestas, por un lado, al giro antirrealista que representó el posmodernismo, que hoy sigue vigente en sus «secuelas» culturales y, por el otro, al capitalismo neoliberal o financiero, que ha restablecido las condiciones estructurales de explotación y expropiación previas al giro keynesiano que definió la política de posguerra, la crítica a la epistemología, entendida como crítica de los fundamentos de la modernidad, es una dimensión indispensable para la crítica al capitalismo, sencillamente porque es en eso que llamamos «modernidad» donde el capitalismo emergió en la historia.

11

En esta sección trataremos el problema del realismo en relación con las ciencias naturales. Hemos visto de qué manera los argumentos trascendentales nos liberan de la «figura epistemológica», mostrándonos que estamos en contacto no-mediado con la realidad cotidiana. De manera semejante, hemos visto que la teoría de la autopoiesis y la perspectiva enactivista apuntan en una dirección análoga. Por otro lado, los pensadores indios Nāgārjuna, Chandrakirti, y su comentarista tibetano Tsongkhapa, articulan una crítica coincidente a la metafísica que conduce a conclusiones análogas acerca del carácter constitutivamente dialéctico de nuestra experiencia encarnada. En este sentido, como advirtió el pensador japonés Keiji Nishitani, las cuestiones relativas al nihilismo, que giran en torno a la problematización de la objetividad del mundo, y a la posibilidad de su superación, no deben interpretarse exclusivamente en el marco de la cultura

occidental y a la pérdida de sentido sustantivo que trajo consigo el advenimiento de la modernidad con su giro subjetivista.⁵⁷

Ahora bien, como señalan Dreyfus y Taylor, al deconstruir la figura epistemológica utilizando argumentos trascendentales que establecen el carácter holístico, coproducido, de nuestra experiencia del mundo, debemos enfrentar una aparente paradoja, de la cual ya fuimos advertidos por Quentin Meillassoux cuando este se refirió a la ancestralidad y el archifósil.⁵⁸ ¿Es posible, desde la perspectiva vinculada, habiendo concluido que el mundo es una coproducción, que los objetos con los que nos encontramos directamente en el marco de nuestras prácticas cotidianas, siquiera como posibilidad, existan independientemente de nuestra interacción humana con ellos? Este interrogante nos regresa a la crítica que Paul Boghossian dirigió contra los defensores de la llamada «doctrina de la igual validez», es decir, a la cuestión de la verdad entendida como objetividad, y al problema del pluralismo.⁵⁹

Veamos cómo interpretan Dreyfus y Taylor la posición defendida por Richard Rorty, a quien Boghossian y los nuevos realistas convirtieron en uno de sus principales objetos de crítica. De acuerdo con Rorty, pese a la pretensión de las ciencias naturales, estas no descubren a través de sus prácticas una realidad independiente de nuestra aprehensión encarnada, porque comparten con el resto de nuestras actividades cognitivas el hecho de estar confinadas de manera inescapable dentro del círculo que establece nuestra relación dialéctica con el mundo. En este sentido, para Rorty el único realismo que podemos postular es el que establecen dichas prácticas.⁶⁰

⁵⁷ Nishitani, K. (1990). *The Self-Overcoming of Nihilism* (G. Parkes y S. Aihara, Trad.). Albany: State University of New York Press, p. 3. Dice Nishitani:

While the spirit of nihilism has its origin in Europe, it is by no means unrelated to us in the modern era. We have been baptized in European culture, and European education has more or less become our own [...] This does not mean that we can dismiss the problem as the inevitable outcome of our appropriation of European ideas [...] On the one hand, nihilism is a problem that transcends time and space and is rooted in the essence of human being, and existential problem in which the being of the self I revealed to the self itself as something groundless. On the other hand, it is a historical and social phenomenon, an object of the study of history.

⁵⁸ Meillassoux, Q. (2015). *Después de la finitud. Ensayo sobre la necesidad de la contingencia*. (M. Martínez, Trad.). Buenos Aires: Caja Negra Editora. Véase la sección 4 del capítulo 5.

⁵⁹ Boghossian, P. (2006). *Fear of Knowledge. Against Relativism and Constructivism*. New York: Oxford University Press. Véase la sección 1 del capítulo 5.

⁶⁰ Rorty, R. (2000). «Charles Taylor en torno a la verdad», en *Verdad y progreso. Escritos filosóficos 3* (A. M. Faerna García Bermejo, Trad.). Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica, p. 127. Dice Rorty:

Charles Taylor opina que, una vez que uno sale de debajo de la epistemología, desemboca en un «realismo sin concesiones». Yo pienso que se desemboca en una posición en la que la única versión del «realismo» que le queda a uno es esa, trivial, de sentido común y carente de interés según la cual todas las creencias verdaderas son verdaderas porque las cosas son como son. Esto carece de interés

A esta proposición responden Dreyfus y Taylor señalando que el «realismo deflacionario» de Rorty, al equiparar (1) el mundo cotidiano (modelado por el agente encarnado en su interacción con el entorno), con (2) la realidad que «hipotéticamente» intentan entender las ciencias naturales (que adoptan para acceder a ella una perspectiva «desde ningún sitio») convierte al realismo deflacionario de Rorty en una suerte de antirrealismo. Dreyfus y Taylor oponen a este antirrealismo un «realismo robusto», basado en una distinción entre (a) el mundo cotidiano al que accedemos en nuestras prácticas encarnadas, y (b) las prácticas de las ciencias naturales, embarcadas en el proyecto de entender el estatuto de las estructuras últimas de la realidad, independientemente de nuestra condición epistémica encarnada. Ahora bien, el problema que deben resolver Dreyfus y Taylor para que su posición sea coherente es explicar cómo encajan, por un lado, nuestra experiencia vinculada, que según ellos es primordial, con el hipotético acceso a una realidad independiente que exige para lograrse la adopción de una perspectiva desvinculada, una perspectiva «desde ningún sitio».⁶¹

Para poder superar esta aparente aporía, necesitamos encontrar una alternativa, por un lado, a la deriva naturalista, que interpreta la relación sujeto-objeto en términos causales, y por el otro, a la deriva idealista, a la que aparentemente están condenados quienes se aferran a la solución fenomenológica, quedando cautivos ahora del «círculo correlacional» descrito por Meillassoux. Esta alternativa debe ser diferente a la que nos ofrecen nuestras prácticas cotidianas de vinculación en las cuales el mundo al que el agente se enfrenta está modelado por su propia existencia encarnada o corporal, sin que ello suponga caer en la tentación del naturalismo, ya refutado a través de los argumentos trascendentales.

En nuestras prácticas cotidianas, como ya hemos visto, el agente y su entorno se encuentran en «diálogo» continuo. Incluso en los comportamientos ordinarios, como tomar agua de un vaso, el agente tiene que sincronizar su accionar con el entorno para tener éxito en la empresa. Como nos hemos vuelto tan hábiles en las actividades de este tipo perdemos de vista todo lo que tuvimos que aprender para realizar acciones tan

porque lo único que dice es que la producción de creencias verdaderas es una cuestión de relaciones causales entre los usuarios del lenguaje y el resto del universo, y que si cualquiera de ambos fuera de otra manera, sus relaciones también lo serían. El realismo solo puede ser interesante cuando complementamos el habla llana y el sentido común con la distinción «en sí» versus «para nosotros». Me parece que la carga del argumento recae sobre Taylor, ya que él piensa que esta distinción no se puede dejar atrás sin más, sino que hay que dar cuenta de ella.

⁶¹ Dreyfus, H., & Taylor, C. (2015). *Retrieving Realism*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, p. 142.

sencillas como esta. Hemos de reconocer visualmente el vaso, calibrar su distancia, apresar el recipiente con la mano teniendo en cuenta su volumen, peso y solidez, imponiendo a partir de ello la presión y el impulso adecuado para que la acción resulte efectiva. La exigencia de esta alineación entre el agente y el mundo, cuya prioridad perceptiva básica es la orientación vertical en el campo terrestre, pone de manifiesto un mundo independiente del agente, sin que ello implique acceso explícito a dicho mundo. Para Rorty, nada más se necesita para hablar de realismo, porque en la experiencia directa, no hay acceso directo a la realidad independiente, sino solo un trasfondo, correlativo con nuestra estructura corporal.⁶²

En el caso del dominio al que se abocan las ciencias naturales, las estructuras últimas del universo en sí mismo, independiente del modo de aprehensión que nos ofrece nuestra constitución biológica, a lo único que podemos aspirar es a establecer las condiciones límite, independientes de nosotros mismos, que debemos conformar. Sin embargo, el vocabulario que utilizamos para dar cuenta de estas condiciones límite continúa dependiendo de nuestras prácticas y habilidades corporales. De este modo, Rorty rechaza cualquier consideración respecto a la posibilidad de ir más allá de nuestra aprehensión encarnada del mundo.

Sin embargo, como señalan Dreyfus y Taylor, lo que caracteriza justamente a la revolución científica es el descubrimiento de que es posible «poner entre paréntesis» nuestra experiencia encarnada para investigar el universo físico independientemente de las cualidades sensoriales que emergen en nuestra interacción con el mismo. Esta «desmundización» del universo es lo que permite a las ciencias naturales el descubrimiento de las leyes causales universales que formulan las ciencias naturales.⁶³

Como hemos visto, para Rorty estas leyes causales establecidas por las ciencias naturales tienen «igual validez» que el resto de nuestras descripciones del mundo. No hay razón alguna para concederles un lugar privilegiado. El modo en el cual, como señala Rorty, recortamos la realidad, agrupando los fenómenos para dar forma a diversas entidades a través de nuestros procesos de conceptualización, se explica exclusivamente en términos pragmáticos en función de nuestras prácticas y fines propios, y no en vista de una realidad independiente que subsiste más allá de nuestros juegos de lenguaje. En

⁶² Dreyfus, H., & Taylor, C. (2015). *Retrieving Realism*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, p. 132.

⁶³ Dreyfus, H., & Taylor, C. (2015). *Retrieving Realism*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, p. 144.

síntesis, la fenomenología de Heidegger y Merleau-Ponty que sirve el propósito de refutar el extremo naturalista, ahora combinada con el pragmatismo rortyano, termina convirtiéndose en una forma de idealismo.⁶⁴

Ahora bien, de acuerdo con Dreyfus y Taylor, no hay razón a priori para concluir que nuestras descripciones de la estructura última de la realidad no sean correctas. En todo caso, que lo sean o no es una cuestión que solo puede resolverse empíricamente. ¿Es posible que, más allá de nuestras descripciones, el universo tenga su propia inteligibilidad? ¿Es posible que alguno de nuestros modos contingentes de acceso produzca descripciones coincidentes? Para Dreyfus y Taylor, una razón convincente que nos permite valorar el progreso científico y tecnológico en este sentido es que nuestra capacidad de predictibilidad y control parece estar fundado efectivamente en una mejor comprensión del funcionamiento del universo.

De manera semejante al hecho de que (1) en el ámbito de nuestro encaje encarnado en el entorno podemos hacer más efectiva nuestra interacción, y (2) en el ámbito del uso de la razón podemos mejorar nuestra aprehensión conceptual del mundo, y (3) que a nivel societal podemos desarrollar prácticas culturales más coherentes y menos distorsionadas, aplicando en todos estos casos una suerte de principio de corrección en relación con la realidad con la cual estamos interactuando, en el caso específico de (4) las explicaciones científicas, nuestra capacidad de predicción y control atestiguan una mejor aprehensión de la estructura de la realidad.⁶⁵ En este sentido, así como la fenomenología concluye que no estamos cautivos dentro de nuestras mentes, ni dentro de nuestra piel, sino que estamos abiertos al mundo, las ciencias naturales no se corresponden a nuestras representaciones del universo, sino que pretenden referirse al mundo independientemente de nuestra aprehensión encarnada del mismo.⁶⁶

⁶⁴ Dreyfus, H., & Taylor, C. (2015). *Retrieving Realism*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, p. 140.

⁶⁵ Dreyfus, H., & Taylor, C. (2015). *Retrieving Realism*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, p. 145.

⁶⁶ Dreyfus, H., & Taylor, C. (2015). *Retrieving Realism*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, p. 147.

Ahora bien, como señalan Dreyfus y Taylor, la cultura moderna parece estar atrapada en una confrontación entre dos posiciones aparentemente irreconciliables. Para quienes adoptan una perspectiva científicista, todo cuestionamiento a la pretensión de que las ciencias tienen *el* acceso exclusivo a la realidad, debe ser interpretado como un rechazo de plano de la categoría «verdad». Esto parece confirmarse cuando, quienes adoptan una perspectiva subjetivista o relativista, al oponerse al imperialismo científicista, acaban rechazando efectivamente dicha categoría.⁶⁷ La alternativa a estos extremos, nos dicen Dreyfus y Taylor, consiste, pese a la pulsión hacia la unidad y la coherencia, en aceptar el carácter complejo y plural de la realidad misma, reflejada en la diversidad de modos en los que la postulamos. Esto no significa en modo alguno renunciar al proyecto de entender la realidad en sí misma, independientemente de nuestra aprehensión encarnada, sino aceptar que existen diferentes maneras en las que es posible describir la naturaleza de una manera verdadera.

Esto resulta especialmente significativo cuando pensamos que existen signos que apuntan a una incompatibilidad real entre nuestras explicaciones. Pensemos en el modo en el cual los científicos explican la realidad física en términos mecanicistas y el modo en el cual los filósofos explican fenómenos como la libertad y la consciencia. ¿Pueden acaso reconciliarse las explicaciones acerca de la naturaleza inerte y insentido a la que se adhieren algunos científicos, con una noción de un cosmos significativo y una comprensión óptica del lugar que ocupan los seres humanos en el mismo?

Pensemos en la pretensión humanista de descubrir un invariante detrás de la variabilidad humana en la historia. ¿Qué tipo de ontología podemos articular en este sentido que no traicione nuestra diversidad cultural inescapable? Más allá del hecho de que somos animales lingüísticos, ¿qué más podemos agregar? Martin Heidegger puso el acento en *Ser y tiempo* en nuestra cualidad de «abierto». Maurice Merleau-Ponty, enfatizó la naturaleza encarnada de nuestra percepción del mundo. Samuel Todes, apuntó a nuestra condición «terrestre», y a nuestra orientación vertical que nos distingue de otros animales no humanos.⁶⁸ No obstante, más allá de esta ontología mínima, somos seres

⁶⁷ Dreyfus, H., & Taylor, C. (2015). *Retrieving Realism*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, p. 154.

⁶⁸ Todes, S. (2001). *Body and World*. Cambridge, MA: The MIT Press.

históricamente situados, lo cual implica que, en cada época histórica, en cada cultura, encarnamos diferentes visiones de lo que significa ser humanos.⁶⁹

Esta tensión entre lo pretendidamente invariable de nuestra ontología, y la variabilidad histórico-cultural, tiene importantes implicaciones ético-políticas. Pensemos, por ejemplo, en la «idea de los derechos humanos». Llegar a un «consenso no forzado» sobre los mismos supone navegar entre el imperialismo de su universalidad abstracta y su disolución entre la diversidad de culturas.⁷⁰ Lo que aquí nos interesa subrayar es que nos enfrentamos con un problema análogo al hablar de la posibilidad hipotética de acceder a una dimensión de la realidad más allá de los límites que nos impone nuestra constitución biocultural a la hora de *acceder* a la realidad como pretenden las ciencias naturales. Efectivamente, no existe el individuo abstracto al que parece referirse la idea de los derechos humanos, solo existen individuos concretos, inmersos en culturas concretas. Sin embargo, el «individuo generalizado» que aprehendemos cuando adoptamos la perspectiva universalista a la que nos invitan los derechos humanos, no por ser una abstracción en la que hemos cancelado toda cualidad determinada biográfica o histórico-culturalmente, deja de ser parte de la realidad misma.⁷¹

Solo desde la epistemología representacionista, para la cual el sujeto y el objeto se encuentran radicalmente separados, la representación «derechos humanos» puede ser tratada como un dispositivo vacío, como ocurre cuando una particularidad hegemónica se oculta detrás de un falso «universalismo». Ante este falso universalismo, MacIntyre responde declarando a los derechos humanos como un dispositivo meramente «mitológico».⁷² En cualquier caso, la pregunta que hemos de responder, como ocurre ante la aparente inconmensurabilidad entre la perspectiva desde ningún sitio que se pretende adoptar en las ciencias naturales, y la perspectiva encarnada, es (1) cómo «negociar» las contradicciones que emergen entre lo generalizado y lo concreto, entre nuestra semejanza y nuestra distinción, entre lo que nos atañe a todos *qua* humanos, y lo que nos atañe a

⁶⁹ Dreyfus, H., & Taylor, C. (2015). *Retrieving Realism*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, p. 161.

⁷⁰ Hemos tratado este tema extensamente en Cincunegui, J. M. (2019). *Miseria planificada. Derechos humanos y neoliberalismo*. Madrid: Dado Ediciones, véase el capítulo 7, «El sujeto jurídico y el orden simbólico del derecho».

⁷¹ Benhabib, S. (2008). «Otro universalismo: Sobre la unidad y la diversidad de los derechos humanos». *Isegoría. Revista de Filosofía moral y política*, nº 39 (julio-diciembre): pp. 175-203.

⁷² MacIntyre, A. (2007). *After Virtue. A Study in Moral Theory*. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, pp. 69-70.

cada uno como seres definidos en nuestra particularidad e individualidad concreta; y (2) qué perspectiva privilegiar frente al conflicto, especialmente cuando nos enfrentamos a las encrucijadas de la razón práctica.

La respuesta de Taylor, en el caso específico de los derechos humanos, en vista de su realismo robusto, comunitarista y pluralista, es enfatizar el carácter ontológicamente hermenéutico del ser humano. Como señala Taylor, el ser humano es un animal abocado constitutivamente a la interpretación de sí, vinculada (1) a nuestra ineludible condición inter-corporal. Nuestros cuerpos están enhebrados y emergen como parte de un tejido en el que los cuerpos de los otros —comenzando con nuestros más próximos, padres y progenie— y ese otro cuerpo que habitamos que es el cuerpo del mundo, son radicalmente interdependientes; y (2) a nuestra condición irremediabilmente histórica e intercultural. Por ese motivo, Taylor aboga por lograr un consenso no forzado en torno a los derechos humanos, sobre la base de la noción rawlsiana de «consenso traslapado».⁷³ Es decir, un consenso que podría lograrse, al menos parcialmente, pese a los «profundos» desacuerdos entre las partes respecto a las cuestiones de fundamentación o justificación, es decir, pese a las diferencias teológicas, filosóficas y culturales subyacentes, sobre ciertas normas de conducta, cuyo ejemplo paradigmático es la *Declaración Universal de los derechos humanos*.⁷⁴

Aun así, Dreyfus y Taylor nos previenen, tanto en el dominio de las ciencias, como en las dimensiones ético-culturales, pese a las buenas razones morales e intelectuales que podemos esgrimir a su favor, contra el intento superficial de unificación de las perspectivas. Eso no significa, nos dicen Dreyfus y Taylor, militar contra la unidad dogmáticamente, sino más bien mantenernos abiertos al interrogante en torno a la posibilidad de que esta unificación sea empíricamente factible.⁷⁵

⁷³ Rawls, J. (1993). *Political Liberalism*. New York: Columbia University Press.

⁷⁴ Taylor, Ch. (2011). “Conditions of an Unforced Consensus on Human Rights?”, en *Dilemmas and Connections*. Cambridge, MA: Harvard University Press, Capítulo 6.

⁷⁵ Dreyfus, H., & Taylor, C. (2015). *Retrieving Realism*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, p. 168.

7. Teoría, praxis e historia social

1

En los capítulos precedentes abordamos la cuestión de la «coincidencia histórica», a comienzos del siglo XXI, del llamado «regreso del realismo» en las esferas de la epistemología y la cultura, y de la «vuelta de Marx» en las esferas de la economía y la política. A partir de las críticas vertidas por Paul Boghossian contra la llamada «teoría de la igual validez», la cual, con mayor o menor certeza identifica el malestar que ha emergido contra el *ethos* posmoderno, analizamos esa coincidencia histórica, ilustrándola, en primer lugar, con la lectura de algunas obras ejemplares del «nuevo realismo» que representan Maurizio Ferraris, Markus Gabriel, Quentin Meillassoux y Graham Harman. Nuestra intención en ningún caso fue la de ofrecer una descripción o un análisis exhaustivo de dicho «movimiento». Más bien, de lo que se trató fue de señalar los aspectos centrales que definen las posiciones de estos autores: (1) desde el punto de vista negativo, lo que se pretende dejar atrás: el antirrealismo en todas sus versiones; (2) desde el punto de vista positivo, lo que se propone como alternativa: el regreso a una ontología realista; y (3) el itinerario que permitiría, eventualmente y en cada caso concreto, liberarnos de la «epistemología antirrealista» que define en su base al giro posmoderno.

El «regreso del realismo» al escenario filosófico angloestadounidense y europeo coincidió en términos temporales con la llamada «vuelta de Marx». Esta coincidencia merece una clarificación crítica. D. Harvey analizó tempranamente esta vinculación entre el «giro cultural posmoderno» y el denominado «régimen de acumulación flexible» (neoliberalismo). A ellos sumamos reflexiones indicativas en la esfera epistemológica a partir del análisis del fetichismo y el poder en Marx, sobre la base de la lectura de la obra del filósofo marxista argentino Néstor Kohan. Esto nos permitió elaborar un esquema sobre las diversas dimensiones de la verdad en la obra de Marx que, por un lado, nos ha servido para delinear algunos aspectos centrales de su método dialéctico, pero también para eludir las aproximaciones reduccionistas.

En cualquier caso, tanto el giro hacia el realismo, como el retorno a Marx, deben entenderse, en primer lugar, como «contestaciones» que, más allá de la solidez teórica de

las propuestas en boga, expresan negativamente los malestares generalizados frente a los imaginarios antirrealistas en todas sus variantes (subjetivistas, relativistas, nihilistas), sedimentados como trasfondos de sentido de la sociedad. Malestares que explican, dicho sea de paso, al menos en parte, el «giro neoconservador» que define, con distintos acentos, a la derecha política actual en su proyección global, armada con la retórica de un pretendido «sentido común» que la izquierda progresista parecería haber olvidado, o, según nos dicen, pretendería dinamitar con el fin de imponer sus intereses expresados en términos de «políticas identitarias».

Esto no significa en modo alguno, como creemos han expresado con elocuencia algunos de los representantes de los «nuevos realismos», que debamos conformarnos con esta fácil dicotomía y correlación: que el realismo es una epistemología que deriva necesariamente en una praxis conservadora, mientras el antirrealismo deviene en una praxis emancipadora. Lejos de ello, hemos visto que, pese a los fines que inauguralmente, explícitamente, los principales representantes del posmodernismo estaban llamados a realizar, sus dispositivos culturales se han convertido en muchas ocasiones en verdaderos «caballos de Troya» dentro de los movimientos sociales, desactivándolos a través de la multiplicación y exacerbación de las «luchas por el reconocimiento». Esta fragmentación de los movimientos contestatarios se ha debido, en buena medida, a la resistencia o incluso la aversión al tipo de metarrelatos que exige, como contrapartida, el enfrentamiento a un capitalismo institucionalmente globalizado.

Ahora bien, los imaginarios que subyacen a la praxis emancipadora de una buena parte de la política actual en las «sociedades del Atlántico Norte», cuyo núcleo explicativo hemos identificado en la dimensión epistemológica, no solo definen, en su mayor parte tácitamente, el orden moral de la modernidad tardía de las sociedades contemporáneas, sino que, al hacerlo, moldean los hábitos cognitivos y afectivos de las poblaciones a través de la imposición de las formas institucionales y las formas de vida que imponen los aspectos estructurales de los regímenes neoliberales —regímenes que exigen, como señala el sociólogo Hartmut Rosa, para lograr estabilización en su funcionamiento, dinámicas de aceleración creciente.¹ Por ese motivo, como insiste Rosa, es un error

¹ Rosa, H. (2019). Resonancia. Una sociología de la relación con el mundo (A.E: Gros, Trad.). Buenos Aires: Katz Editores, p. 517. Dice Rosa:

Las relaciones con el mundo no son logros individuales, sino que están, en gran medida y de manera decisiva, institucionalizadas en términos culturales y estructurales. Las formas de relación de las cuales emergen los sujetos y los objetos están prefiguradas, en sus posibilidades, variaciones y límites, por las formaciones sociocultural e histórica en cada caso; por sus ideas rectoras e imágenes

caracterizar a las sociedades modernas como suelen hacerlo la filosofía y los estudios culturales, enfocados exclusivamente o en su mayor parte en los aspectos epistemológicos y normativos del «proyecto de la modernidad».²

El efecto de esta dinámica de movimiento, aceleración e incremento, explica en la sociología de Rosa el fenómeno de la «alienación», estrechamente vinculado a las nociones de «fetichismo» y «reificación», estudiado por Axel Honneth en el contexto de su teoría del reconocimiento, especialmente a través de la lectura de obras clave de Marx, Lukács y Heidegger; y más recientemente, por Rahel Jaeggi, quien nos ha ofrecido un análisis del concepto de la alienación a partir de las obras de Marx y Heidegger, del cual el propio Rosa ha extraído su definición que sirve como «contraconcepto» de la noción de «relación de resonancia».³

Ahora bien, en lo que respecta a los hábitos cognitivos y afectivos, basta mencionar las extendidas patologías en la dimensión atencional que exacerbaban los usos de las nuevas tecnologías, que modifican de raíz nuestra relación con el mundo, afirmando las distorsiones espontáneas o reflejas que la epistemología y la ontología de la modernidad reafirman teóricamente, facilitando la colonización instrumental de todas las esferas de la vida al imponer coercitivamente formas de producción fetichizadas y respuestas afectivas que estamos obligados a cultivar en un marco de relaciones sociales articuladas

del mundo, así como por sus prácticas institucionalizadas, su lenguaje, su arte, su configuración del espacio y el tiempo, y sus formas de expresión corporal.

² Rosa, H. (2019). *Resonancia. Una sociología de la relación con el mundo* (A.E: Gros, Trad.). Buenos Aires: Katz Editores, pp. 518-9. Dice Rosa:

En contraste con lo que sugiere la fórmula del *proyecto* de la modernidad —la lógica propia de dinamización se ha convertido hoy en día en una coerción estructural. Las sociedades modernas se caracterizan por el hecho de que solo pueden estabilizar y producir sus subdominios y su estructura social de manera dinámica: obtienen estabilidad en y a través del movimiento, y este movimiento debe entenderse, más precisamente, como un movimiento de incremento

³ Honneth, A. (2007). *Reificación: Un estudio en la teoría del Reconocimiento* (G. Calderón, Trad.). Buenos Aires: Katz Editores; Lukács, G. (2009). *Historia y conciencia de clase. Estudios de dialéctica marxista* (M. Sacristán, Trad.). Buenos Aires: Ediciones Ryr; Heidegger, M. (2003). *Ser y Tiempo* (E. Rivera, Trad.). Madrid: Editorial Trotta; Marx, K. (2001). *Manuscritos de economía y filosofía* (F. Rubio Llorente, Trad.). Madrid: Alianza Editorial; Jaeggi, R. (2014). *Alienation* (F. Neuhauser y A. E. Smith, Trad.). New York: Columbia University Press.

Como señala R. Jaeggi:

Because alienation concerns itself with the just *and* the good society, with freedom *and* happiness, with self-determination *and* self-realization —precisely the mix of themes found in traditional Critical Theory— the fruitfulness of the concept lies in the fact that it calls into question some of the dichotomies that dominate contemporary philosophical debates and brings into view dimensions of social phenomena that would otherwise remain obscured (p. xxiii).

en torno a las prácticas de competencia y consumo —principios motores de dinamización social.⁴

La fragmentación atencional atenta contra la posibilidad de experimentar holística o resonantemente el mundo, y facilita por ello las experiencias de alienación, que en el vocabulario de Jaeggi se define justamente como una «relación de la ausencia de la relación»,⁵ y que Rosa define como «un estado en el que la asimilación transformadora del mundo» fracasa, y el mundo aparece, por lo tanto, como frío, rígido, reticente y no responsivo, convirtiendo por ello a la *resonancia* como lo otro de la alienación, su contraconcepto.⁶

Aunque esta experiencia se manifiesta en todas las esferas de nuestra relación con el mundo, lo que a nosotros nos concierne primariamente en este estudio es el modo en

⁴ Rosa, H. (2016). Alienación y aceleración. Hacia una teoría crítica de la temporalidad en la modernidad tardía. Móstoles-Madrid: Katz Editores, pp. 41-2. Dice Rosa:

Cuando buscamos los mecanismos que impulsan y vinculan los procesos de aceleración y crecimiento en la sociedad moderna, no puede haber duda de que los principios básicos y las leyes de ganancia material vigentes en una sociedad capitalista juegan un papel importante [...] Sin embargo, en la sociedad moderna, el principio de competencia rebasa en mucho la esfera económica (orientada al crecimiento). De hecho, es el modo dominante de asignación en prácticamente todas las áreas de la vida social y, en consecuencia, como nos dice Talcott Parsons, un principio definidor fundamental de la modernidad.

Ahora bien, como señala Rosa, la competencia no es el único motor de la aceleración social. Esta está acompañada por un motor cultural, que Rosa define como «la promesa de eternidad», y está asociada al consumo. Dice Rosa en el mismo texto, p. 47:

No obstante, los actores sociales de la modernidad no son simplemente víctimas inermes de una dinámica de aceleración que no pueden controlar. No se trata solamente de que estén obligados a adaptarse a un juego de aceleración en el cual no tienen interés ninguno. Por el contrario, quiero argumentar que el motor de la aceleración también está impulsado por una poderosa promesa cultural: en la sociedad secular moderna, la aceleración sirve como el equivalente funcional de la promesa (religiosa) de *vida eterna*.

El razonamiento que sostiene esta idea es el siguiente: la sociedad moderna es secular en el sentido de que, en términos culturales, el énfasis central está puesto en la vida antes de la muerte. Tanto si la gente mantiene o no creencias religiosas, sus aspiraciones, deseos y anhelos están dirigidos, de manera general, hacia las ofertas, opciones y riquezas de este mundo. Ahora bien, la riqueza, plenitud y calidad de una vida, de acuerdo con la lógica cultural dominante de la modernidad occidental, pueden ser medidas por medio de la suma y la profundidad de las experiencias acumuladas durante dicha vida. Según esta concepción, la *buena vida* es la *vida realizada*, es decir, una vida que es plena de experiencias y capacidades desarrolladas.

⁵ Jaeggi, R. (2014). Alienation (F. Neuhausser y A. E. Smith, Trad.). New York: Columbia University Press, p. 3. Dice Jaeggi:

The concept of alienation refers to an entire bundle of intertwined topics. Alienation means indifference and internal division, but also powerlessness and relationlessness with respect to oneself and to a world experienced as indifferent and alien. Alienation is the inability to establish a relation to other human beings, to things, to social institutions and thereby also —so the fundamental intuition of the theory of alienation— to oneself.

⁶ Rosa, H. (2019). Resonancia. Una sociología de la relación con el mundo (A.E: Gros, Trad.). Buenos Aires: Katz Editores, p. 240.

el cual la alienación afecta nuestra relación en el «eje horizontal de la política». En este sentido, Rosa advierte que una de las causas fundamentales de la inarticulación del potencial de resonancia en la política es justamente «la concepción liberal individualista de la democracia que se impuso ampliamente en el repertorio cognitivo de la sociedad moderna occidental», que convirtió a la política como un campo antagónico de descarga de conflictos de intereses, y la democracia como un hipotético canalizador de los mismos.⁷

Aunque la democracia es en la modernidad una promesa y un anhelo persistente de una forma de vida resonante en la que, de realizarse, se lograría la asimilación transformadora de las estructuras e instituciones de la vida en común, permitiendo una genuina relación entre representantes y representados, dicha relación de representación es «rígida y endurecida, y casi no conoce formas de fluidificación». En este sentido, en tanto y en cuanto esta promesa, que consiste en que «los seres humanos están en condiciones de determinar por sí mismos el orden político y económico en el que actúan y viven, y de esa forma configurar (democráticamente) la sociedad», se ve una y otra vez defraudada.⁸ En este marco, el protagonismo, nos dice Rosa, lo tiene el «individuo impotente», «que se siente alienado no solo respecto de las condiciones económicas, sino también en relación con las circunstancias políticas: el mundo sociopolítico ya no le responde».⁹

De este modo, el socavamiento de los imaginarios resabios de los órdenes comunitarios resonantes que aún se evocan —pese a la contradicción inherente de los presupuestos explícitos y las formas estructurales e institucionales fácticas que subyacen a nuestro orden social— imponen una pesada carga psíquica sobre los individuos aislados, cosificados. Estos deben manufacturar *post-facto* sus relaciones resonantes a espaldas de la vida pública o cuando participan políticamente en ella, dando lugar —

⁷ Rosa, H. (2019). Resonancia. Una sociología de la relación con el mundo (A.E: Gros, Trad.). Buenos Aires: Katz Editores, pp. 277-8. Esto se explica históricamente, de acuerdo con Rosa, del siguiente modo:

A diferencia de lo que ocurría en la Antigüedad o la Edad Media, en la cultura moderna el orden social o institucional ya no aparece como deseado por Dios o entretejido por el espíritu; en consecuencia, los sujetos modernos no se experimentan a sí mismos en sus procesos vitales cotidianos como parte de un gran orden (resonante) de la existencia integrado significativamente [...] con el que se encuentran en una relación interna de respuesta y a partir del cual pueden definirse.

⁸ Rosa, H. (2019). Resonancia. Una sociología de la relación con el mundo (A.E: Gros, Trad.). Buenos Aires: Katz Editores, p. 279.

⁹ Rosa, H. (2019). Resonancia. Una sociología de la relación con el mundo (A.E: Gros, Trad.). Buenos Aires: Katz Editores, p. 289.

debido a los efectos del hiperindividualismo y la atomización social— a fenómenos como la guetización identitaria que favorece el ocultamiento, la relativización o la naturalización del marco en el que la explotación, la desposesión y la desigualdad expresan la potenciación de la dinámica de aceleración e incremento a través de la exacerbación de la competencia económica y los antagonismos políticos.

A esto hay que sumar los efectos en las dimensiones de la retención y la prospección de la temporalidad. La aceleración no solo bloquea la «retención secundaria» —como llamaba Husserl a la memoria— sino que distorsiona la «retención primaria», facilitando de este modo, a través de la discontinuidad epistémica, la ontologización de las diversas esferas de la vida y su inconmensurabilidad, al socavar la continuidad de la experiencia encarnada en la abstracción de sus representaciones.¹⁰ Esta complejidad de la estructura temporal de nuestra experiencia es la que ponen a prueba las formas institucionales, las formas de vida y las estructuras subyacentes de las sociedades capitalistas de la modernidad tardía. Los quiebres y discontinuidades que afectan la estructura temporal de nuestra experiencia nos conducen a relaciones disonantes y acciones alienadas de nuestra naturaleza encarnada que pueden ser estudiadas fenomenológicamente, pero que también deben analizarse políticamente, en tanto y en cuanto, en lo que se refiere al anhelo democrático que aún informa nuestro horizonte de sentido en las sociedades contemporáneas, de lo que se trata justamente es de «asimilar transformadoramente», como diría Rosa, la mera abstracción formal de la representación, en dispositivos institucionales que encarnen la voluntad de una comunidad vulnerable, orientada hacia su propia realización vital y proyectada a su pervivencia en el futuro.¹¹

¹⁰ Thompson, E. (2007). *Mind in Life. Biology, Phenomenology, and the Sciences of Mind*. Cambridge, Mass: The Belknap Press of Harvard University Press, pp. 312-3. Dice Thompson:

In everyday life we usually act purposively, effectively, and spontaneously, without deliberation, reflection, or explicitly entertaining a purpose [...] there is discontinuity too. We shift rapidly from one activity to another, creating and responding to new situations. Disturbances and breakdowns can happen, disrupting the Flow of activity and forcing us to engage anew in what we need to be doing. These continuities and discontinuities testify to the complex relation between embodied action and the temporal structure of experience

¹¹ Rosa, H. (2016). *Alienación y aceleración. Hacia una teoría crítica de la temporalidad en la modernidad tardía*. Móstoles-Madrid: Katz Editores. Rosa propone una sociología y filosofía social enfocada en las reacciones ante las experiencias de modernización, y nos recuerda que Max Weber definió la ética protestante «como una estructura moral de rigurosa disciplina temporal», que considera la pérdida de tiempo como «el más mortal de los pecados».

Contra la filosofía social y las sociologías «atemporales», articuladas sobre la base de «conceptos estáticos», que acaban comparando los órdenes premodernos y modernos como si se trataran de entidades estancas, inconexas, y por tanto pueden prescindir de los procesos históricos, temporales, Rosa nos propone una caracterización de la modernidad en términos de aceleración y alienación, que nos permite distinguir

De este modo, los individuos en las sociedades tardomodernas están cautivos en las formas institucionales y en las formas de vida que definen hoy lo existente y lo posible dentro de esa totalidad de relaciones sociales y productivas que llamamos «modernidad capitalista». Formas institucionales y formas de vida caracterizadas por la exigencia irrenunciable, para la estabilización del propio sistema, de la innovación perpetua, al servicio del incremento y la acumulación. Todo ello supone un socavamiento continuo de los lazos encarnados y narrativos que hacen posible la experiencia comunitaria y relaciones de resonancia con las cosas, las personas y los órdenes suprapersonales, como la naturaleza, la historia, la religión o el arte, enterradas todas ellas bajo (1) la compulsión a la experimentación hedónica a la que nos conmina el hiperconsumo, y (2) la competencia, gestionada por medio de los omnipresentes dispositivos evaluativos que multiplica el sistema, que acaban reduciendo la personalidad a perfiles valorados cósicamente. Sin un pasado sustantivo que nos permita «negativamente» una aproximación crítica al presente, ni un futuro imaginario, utópico, que nos guíe en la búsqueda constructiva, positiva, de una totalización alternativa frente a la *totalización totalitaria de la totalidad* presente, como dice Enrique Dussel,¹² los individuos quedan reducidos a engranajes en la turbina del capitalismo, cuya aceleración nos amenaza hoy con hacernos volar a todas y a todos por los aires.

De este modo, la «coincidencia histórica» del retorno a una epistemología y una ontología realista, por un lado, y el regreso de Marx como fuente primaria e ineludible para la articulación de una «política de la liberación», por el otro, ilustra inicialmente el

«analítica» y «empíricamente», (1) la aceleración tecnológica, (2) la aceleración del cambio social y (3) la aceleración del cambio de la vida.

En el primer caso, estamos hablando de los procesos de aceleración «orientados a metas específicas» en el transporte, la comunicación y la producción. En el segundo caso, nos dice Rosa, ya no estamos hablando de procesos de aceleración *dentro* de la sociedad, sino procesos de aceleración de la sociedad misma. Dice Rosa:

La idea subyacente es que la misma velocidad del cambio está cambiando. Esto significa que las actitudes y los valores, además de las modas y los estilos de vida, las relaciones y obligaciones sociales, además de los grupos, clases, entornos, lenguajes sociales, formas de práctica y hábitos están cambiando con rapidez cada vez mayor (p. 24).

Finalmente, Rosa caracteriza de este modo la aceleración del ritmo de la vida:

Tal vez el aspecto más acuciante y sorprendente de la aceleración social sea el «hambre de tiempo» [*time famine*] espectacular y epidémico que aqueja a las sociedades modernas (occidentales de manera consistente). En la modernidad, los protagonistas sociales sienten cada vez más que se les está acabando el tiempo, que les falta tiempo. Da la impresión de que se concibe el tiempo como una materia prima que se consume como el petróleo y que, por lo tanto, se vuelve cada vez más escasa y de mayor precio.

¹² Dussel, E. (2022). *Política de la liberación. Crítica creadora*. Madrid: Editorial Trotta, p. 101.

motivo central de nuestra investigación. Como ya hemos indicado, la hipótesis metodológica de base que nos guía es la siguiente: existe una vinculación estrecha entre epistemología y política, que no solo se pone de manifiesto, como señala la historiadora marxista Ellen Meiksins Wood, en el hecho de que muchas de las posiciones adoptadas en la filosofía política encuentran su «mejor explicación» en la dimensión epistemológica y otras disciplinas afines, y viceversa —los problemas epistemológicos encuentran muchas veces su «mejor explicación» en los motivos y argumentaciones ético-políticas de esos sistemas— sino que, además, la coherencia explicativa y la solidez teórica de un autor o de un sistema, se resuelve teniendo en cuenta la coherencia teórica entre las mismas.

En este marco, hemos visto, siguiendo a Wood, las aparentes contradicciones de autores como David Hume o John Stuart Mill a la hora de armonizar sus posiciones epistemológicas y sus teorías de la identidad, con sus posiciones en las esferas de la ética y la filosofía política. Aunque es posible leer a Hume como un escéptico, que en el marco de la tradición anglosajona hace prevalecer la «costumbre» por sobre la legalidad institucionalizada, permitiéndonos de este modo integrar su crítica a la metafísica y su teoría de la identidad con su teoría social, tal como ha mostrado el filósofo estadounidense Jay Garfield, la importancia de la estrategia hermenéutica de la historiadora canadiense, no solo sigue en pie, sino que es el signo que utiliza el propio Garfield para reivindicar al filósofo escocés.¹³

¹³ Garfield, J. (2019). *Concealed Influence of Custom. Hume's Treatise from Inside Out*. Oxford: Oxford University Press; Garfield, J. (2022), *Losing Ourselves. Learning to live without a Self*. Princeton: Princeton University Press, pp. 148-9. De acuerdo con Garfield, la peculiaridad de nuestra condición lingüística nos distingue de los animales no humanos por el hecho que hace posible tres condiciones constitutivas de nuestra personalidad humana. Estas condiciones, de acuerdo con Garfield, son: (1) en términos neurobiológicos, nuestras adaptaciones están al servicio de la adquisición y uso del lenguaje; (2) en términos evolutivos, la selección presiona como preferentes a aquellos lingüísticamente competentes; y (3) en términos sociales, existe una propensión a reconocer y ser gobernados por sistemas convencionales de normas. Dice Garfield:

[T]his biological and psychological features lead us to structure our social lives and our cultures around networks of custom. Those cultures then create niches in which the ability to detect and tendency to respect custom are selected. All of this generates a virtuous spiral, a spiral that produces our highly regulated lives and social orders. This regulation, paradoxically, is what makes it possible for us to be the creative individuals we are, for creativity requires meaning, mutual recognition, and forms of life in which it makes sense to be creative [...] David Hume referred to this as “the concealed influence of custom” [...] To say that we are creatures of custom is thus not simply to note our propensity for regularity or mutual imitation; it is to identify one of the deepest aspects of our nature, one that allows us to be social and hence that enables us to develop the qualities we cultivate in adult persons. That is the propensity not only to imitate, but to take behavioral convergence to be normative.

En el contexto del budismo indio, nos dice Garfield, que, como hemos visto, encontramos una explicación de las personas como entidades meramente convencionales, es decir, entidades que existen en el contexto

En el segundo capítulo de esta segunda parte analizamos la propuesta alternativa de Hubert Dreyfus y Charles Taylor para una recuperación del realismo. A diferencia del resto de los realistas que hemos tratado a lo largo de esta investigación, Dreyfus y Taylor no nos ofrecen argumentos antifundacionalistas contra la tradición epistemológica moderna, como es el caso de autores tan diversos como R. Rorty, G. Vattimo, J. Derrida,

de las interacciones cotidianas, una explicación análoga ha sido desarrollada por los pensadores indios, críticos respecto a las concepciones de los seres humanos como poseedores de una existencia separada, un yo sustancial o una esencia. Dice Garfield:

To say that we are socially constructed is —according to this tradition— not just to say that some superficial properties, such as our social status or occupations, are constructed socially, or that some of our preferences and habits reflect our cultures. All of that is true, but Buddhist philosophers think that is only scratches the surfaces. Convention, or custom, constitutes our own identity and the nature of the world we inhabit.

Para nuestra discusión de fondo en esta investigación en relación con la vinculación entre epistemología y política, vale la pena prestar atención a la reciente controversia filosófica entre J. Garfield y E. Thompson respecto al estatuto último de la personalidad.

Thompson defiende —contra la posición de Garfield, informada como hemos visto por las filosofías de Hume y Nāgārjuna— una teoría de la identidad en la cual postula un «yo mínimo» sobre la base de argumentos en torno a la reflexividad de la consciencia. Como señala Garfield, E. Thompson, como D. Zahavi, consideran que los argumentos trascendentales formulados por Descartes en sus *Meditaciones metafísicas*, Kant en su *Crítica de la razón pura*, o Uddotyakara en la tradición ortodoxa india, resultan convincentes, y por ello se adhieren a una versión minimalista de un yo trascendental, aunque se inclinan por explicaciones por argumentaciones más modestas en términos metafísicos a la hora de justificar sus posiciones. La idea del «yo mínimo», que afirma la existencia de una subjetividad desnuda como substrato último de todas nuestras experiencias, está en consonancia con una teoría del «yo narrativo» defendido por autores tan variados como P. Ricoeur o A. MacIntyre, y más recientemente por D. Hutto. De acuerdo con Garfield, siguiendo a Hume y a Nāgārjuna, son intentos por redefinir una respuesta refleja en términos filosóficos, la existencia inherente de la subjetividad, sea que la consideremos en términos puramente mentalistas o en términos personales. De acuerdo con Garfield, el «yo mínimo» de Thompson, pese a su sofisticación, conduce a aporías semejantes a las que de manera más grosera nos conducen las nociones de un yo sustancial.

Ahora bien, lo interesante en este punto es constatar que, de estas dos concepciones de la subjetividad, una basada en la afirmación de un «yo mínimo» o «consciencia desnuda» que se hace eco de la concepción del «yo trascendental» kantiano, y una concepción de la subjetividad que niega sin residuo toda sustancialidad del yo, derivan sus autores dos concepciones contrapuestas en la esfera de la filosofía social y política. Garfield defiende una noción «comunitarista» de la sociabilidad humana basada en su concepción de la costumbre que deriva de Hume y Nāgārjuna. Por su parte, como era de esperar, E. Thompson deriva de su comprensión «trascendental» de la subjetividad humana en términos de un «yo mínimo», una noción «cosmopolita» de la sociabilidad humana que parece hacerse eco del cosmopolitismo kantiano.

Véase, Thompson, E. (2016). *Why I Am Not a Buddhist*. New Haven: Yale University Press; Appiah, K. A. (2006). *Cosmopolitanism: Ethics in a World of Strangers* (New York: W. W. Norton); Appiah, K. A. (2005). *The Ethics of Identity*. (Princeton: NJ: Princeton University Press.

J-L. Nancy, C. Lefort, A. Badiou o E. Laclau.¹⁴ Su argumentación, como hemos visto, está organizada a través de dos ejes distintivos que confluyen en una premisa teórica. En este sentido, consideran a los pensadores antifundacionalistas como parte de la tradición epistemológica moderna. Es decir, aún los consideran cautivos de la «figura» de la mente-en-el-mundo, aunque se resistan de manera agonística al legado de Descartes. En contraposición, Dreyfus y Taylor nos proponen frente al cartesianismo que infecta todo el espectro de la epistemología moderna y posmoderna, y sus iteraciones en las esferas de la política, las siguientes líneas argumentales de refutación respecto a la errónea comprensión del conocimiento que informa las posiciones de los autores citados: (1) nuestra aprehensión del mundo no puede ser enteramente representacional, y (2) nuestra aprehensión del mundo no es primariamente individual, sino compartida.¹⁵

Ahora bien, la premisa que guía a Dreyfus y Taylor está estrechamente vinculada a la perspectiva que asumen en relación con la distinción tantas veces mentadas en estas páginas entre metafísica y dialéctica. Esto nos hace sospechar que «los nuevos realistas» y «los realistas especulativos» a los que nos hemos referido en el primer capítulo de esta parte, se encuentran de un modo u otro, como los antifundacionalistas, aún cautivos del

¹⁴ La crítica antifundacionalista de Rorty, Vattimo y Derrida en el ámbito de la epistemología y la filosofía del lenguaje, pese a sus notorias diferencias, coincide en términos estructurales con el posfundacionalismo de Nancy, Lefort, Badiou y Laclau. Contrastemos las siguientes citas.

Rorty, R. (2000). *El pragmatismo, una versión. Antiautoritarismo en epistemología y ética* (J. Vergés Gifra, Trad.). Barcelona: Editorial Ariel, p. 216. Dice Rorty:

Desde un punto de vista pragmatista, la noción de «derechos humanos inalienables» es un eslogan ni mejor ni peor que aquel otro de «obediencia a la voluntad de Dios». Lo que hacemos al invocarlos como motores inmóviles es expresar en otras palabras que hemos tocado fondo, que hemos agotado todos los recursos argumentativos a nuestra disposición. Estos discursos sobre la voluntad de Dios o los derechos del hombre, al igual que esos otros sobre «el honor de la familia» o «la patria en peligro» no son unos objetivos demasiado adecuados para el análisis o la crítica filosóficas. El intento de ir a ver qué hay detrás de ellos no dará ningún fruto. Ninguna de esas nociones debería ser analizada, pues todas terminan por decir lo mismo: «Aquí me detengo: no puedo hacer nada». Son menos razones para la acción que anuncios del hecho de que se ha estado meditando a fondo sobre el asunto y tomado una decisión.

Marchart, O. (2009). «Introducción», en *El pensamiento político posfundacional. La diferencia política en Nancy, Lefort, Badiou y Laclau* (M. D. Álvarez, Trad.). Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, p. 21. Dice Marchart sobre la estructura de todas las teorías posfundacionalistas:

Ni bien aceptamos que la sociedad no puede ni podrá nunca basarse en un fundamento, una esencia o un centro sólido, precisamente esa imposibilidad de fundamento adquiere un rol que deberíamos llamar (cuasi)trascendental respecto de los intentos particulares de fundar la sociedad. Por tanto, la noción de fundamento se escinde, por un lado, en un fundamento puramente negativo (la imposibilidad de un sustrato final) y, por el otro, en la posibilidad de «fundamentos contingentes», para usar una expresión acuñada por Judith Butler, esto es, una pluralidad de movimientos hegemónicos que trata de fundar la sociedad sin ser enteramente capaces de hacerlo.

¹⁵ Dreyfus, H. y Taylor, Ch. (2015). *Retrieving Realism*. Cambridge: Harvard University Press, pp. 27-28.

embrujo epistemológico de la modernidad. Es decir, aún siguen presos en la perspectiva o punto de vista metafísico, puesto que, aunque sea de manera sutil, continúan confundiendo la realidad con la objetividad.¹⁶ Frente a estos autores, Dreyfus y Taylor oponen un cauteloso análisis dialéctico de las relaciones sujeto-objeto, mente-mundo, interioridad-exterioridad que, en el caso del filósofo canadiense, debe entenderse como un apartado de un ambicioso estudio del orden moral de la modernidad que afecta, en primer lugar a la epistemología, pero que debe rastrearse también en las esferas de la psicología, la antropología, la filosofía social y la ecología.

3

En esta sección nos enfocaremos en la crítica al «pluralismo» desarrollada por Alasdair MacIntyre a lo largo de su obra. Muy especialmente, a algunas de las ideas que expuso recientemente en *Ethics in the Conflicts of Modernity*, en donde continúa desarrollando su programa de investigación en el ámbito de la ética iniciado con la publicación de *After Virtue* en 1984.¹⁷

Comenzaremos analizando las dos ficciones que, según nos dice, subyacen a la idea de «pluralismo». De acuerdo con MacIntyre, el pluralismo, el sistema moral dominante en las sociedades contemporáneas, al que también denomina sugerentemente como «la Moralidad», está fundado en una abstracción universalista. A esta «Moralidad», MacIntyre contrapone las moralidades concretas, concebidas en relación con la agencia

¹⁶ En el caso de Meillassoux, su crítica al «correlacionismo sujeto-objeto» de origen kantiano que infecta la deriva epistemológica de la modernidad hasta nuestros días, está fundada en la convicción de que es posible y deseable recuperar la *realidad en sí* cancelada *de facto* por la filosofía trascendental, la cual ha conducido a los filósofos a renunciar al «asombro» de lo que existe *independientemente* de nosotros.

De manera semejante, la hipotética inconmensurabilidad entre las «esferas o campos de sentido» que nos propone Markus Gabriel sobre la base de su argumentación lógico-ontológica, articulada contra la pretendida soberanía epistémica de la metafísica cientificista que reduce la realidad a los criterios impuestos por las ciencias naturales, logra su cometido a través de un argumento antifundacionalista, «antitotalitario» diría Rorty, pero pagando con ello el alto precio de volver a negar nuestro contacto con lo real de suyo, regresando de este modo al esquema mediacional, representacionalista, aunque eso sí, informado por un profundo compromiso pluralista.

En el caso de Harman, en cambio, su explícita defensa de la metafísica y la asunción de la esencia de cosas y personas, inaccesible «representacionalmente», pero experimentable a través de una «presentación» estética, da que pensar.

¹⁷ Murphy, M. (2003). "Introduction" en Murphy, M. (Ed.). Alasdair MacIntyre. Cambridge: Cambridge University Press, pág. 1. Se denomina «After Virtue Project» al conjunto de obras en las que MacIntyre viene trabajando desde 1977: *After virtue* (1981); *Whose Justice? Which Rationality?* (1988), *Three Rival Versions of Moral Enquiry* (1990) y *Dependent Rational Animals* (1999), al que hay que sumar su más reciente *Ethics in the Conflicts of Modernity* (2016).

humana encarnada o situada. Las dos ficciones a las que se refiere MacIntyre son: (1) el utilitarismo (la idea de una moralidad neutra basada en una concepción del individuo como entidad primaria, que es la clave explicativa del orden moral moderno), y (2) el mito de los derechos humanos —uno de sus imaginarios sociales centrales.

Hemos analizado la filosofía y la historia de los derechos humanos en *Miseria planificada. Derechos humanos y neoliberalismo*. En estas páginas solo nos referiremos a ello tangencialmente. En dicha investigación, la ontología subyacente de los derechos humanos es complementada por una historia compleja en la cual, como decíamos entonces, la fijación nominal oculta el significado flotante de los derechos humanos a través de la historia. En *Miseria planificada*, lo que intentamos mostrar fue hasta qué punto el triunfo global del neoliberalismo a partir de la década de 1970, estuvo acompañado por una reinterpretación de los derechos humanos en términos transnacionales que supuso, entre otras cosas, una reorganización de su contenido, configurado de manera inaugural en la *Declaración* de 1948, hecha a imagen y semejanza del modelo promovido por el capitalismo administrado por el Estado, para conformarse a la nueva dispensación.¹⁸

A continuación, presentaremos de manera esquemática algunas de las implicaciones que extrae MacIntyre al contrastar las perspectivas de Aristóteles y Tomás de Aquino, y autores como J. Locke y D. Hume. Más específicamente, lo que nos interesa subrayar es (1) el modo en el cual MacIntyre explica cómo el modelo de racionalidad práctica desarrollado por el aquinate dejó de ser relevante para enfrentar los desafíos éticos y sociopolíticos en el siglo XVII y XVIII, y (2) la manera en la cual explica dicho tránsito, siguiendo a Marx. MacIntyre considera indispensable a la hora de dar cuenta de las mutaciones del orden moral de la modernidad, la crítica «sociológica» de Marx. Recordemos que MacIntyre, antes de su «conversión», primero al aristotelismo y luego al tomismo, fue un articulado defensor del marxismo en Gran Bretaña. Su período marxista, en su mayor parte ignorado por sus comentaristas más recientes, centrados casi exclusivamente en reivindicar sus aportaciones tardías, recibe hoy una renovada y elogiosa consideración.¹⁹

¹⁸ Cincunegui, J. M. (2019). *Miseria planificada. Derechos humanos y neoliberalismo*. Madrid: Dado Ediciones, pp. 313 y ss.

¹⁹ Blackledge, P. y Davidson, N. (Ed.). (2009). *Alasdair MacIntyre's Engagement with Marxism*. Chicago, IL: Haymarket Books.

Comencemos con la crítica al pluralismo formulada por MacIntyre. En el capítulo anterior analizamos el realismo robusto y pluralista de Dreyfus y Taylor. Esta sección debe entenderse como una respuesta crítica a la perspectiva de estos autores. En este capítulo nos encontramos con la identificación por parte de MacIntyre en el transcurso del debate moral de lo que él llama «un impasse filosófico». De acuerdo con MacIntyre, este «impasse» pone en evidencia el orden subyacente que explica los antagonismos irreconciliables que caracterizan el escenario de nuestras sociedades contemporáneas. El pluralismo, entendido como proyecto ético-político de las democracias liberales, pretende acomodar diferentes «visiones del bien» que, si bien pueden articularse filosóficamente, las más de las veces se asumen implícitamente como trasfondo de nuestras prácticas cotidianas.²⁰

Ahora bien, como ilustra MacIntyre en *After Virtue*, una de las características de las sociedades contemporáneas es, justamente, el carácter aparentemente irresoluble de los conflictos entre diversas «visiones del bien», lo cual explica, en muchos sentidos, los enfrentamientos perentorios y exasperados del debate público en nuestra época. De acuerdo con MacIntyre, lo que caracteriza los debates y desacuerdos es lo siguiente: (1) la inconmensurabilidad conceptual de las argumentaciones rivales; el hecho (2) de que las posiciones se presenten como si fueran argumentaciones racionales e *impersonales*; y

²⁰ Brown, W. (2006). *Regulating Aversion. Tolerance in the Age of Identity and Empire*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, pp. 21-3. Dice Brown en la misma línea:

There is first, liberalism's conceit about the universality of its basic principles: secularism, the rule of law, equal rights, moral autonomy, individual liberty. If these principles are universal, then they are not matters of culture, which is identified today with the particular, local, and provincial. There is, second, liberalism's unit of analysis, the individual, and its primary project, maximizing individual freedom, which together stand antithetically to culture's provision of the coherence and continuity of groups – an antithesis that positions liberal principles and culture as mutual antagonists. This leads to the third basis on which liberalism presumes to master culture by privatizing and individualizing it, just as it privatizes and individualizes religion. It is a basic premise of liberal secularism and liberal universalism that neither culture nor religion are permitted to govern publicly; both are tolerated on the condition that they are privately and individually enjoyed [...] But liberalism is *cultural* [...] Liberalism is not only itself a cultural form, it also is striated with nonliberal culture wherever it is institutionalized and practice. Even in the texts of its most abstract analytic theorist, it is impure, hybridized, and fused to values, assumptions, and practices unaccounted by it and unaccountable within it. Liberalism involves a contingent, malleable, and protean set of beliefs and practices about being human and being together; about relating to self, others, and world; about doing and not doing; about valuing and not valuing select things. And liberalism is also always institutionalized, constitutionalized, and governmentalized in articulation with other cultural norms —those of kinship, race, gender, sexuality, work, politics, leisure, and more. This is one reason why liberalism, a protean cultural form, is not analytically synonymous with democracy, a protean political practice of sharing power and governance.

(3) que es posible rastrear las posiciones rivales defendidas por los contendientes actuales en línea de continuidad, cada una de ellas, con su propio «linaje» histórico.²¹

Por lo tanto, no podemos reducir los antagonismos exclusivamente a conflictos de intereses, aunque sea cierto que las posiciones puedan ser traducidas en dichos términos, sino que hay que explicar la inconmensurabilidad más allá del hipotético espacio en el cual el pluralismo pretende acomodar las diferentes «visiones del bien». O, para decirlo de otro modo, lo que hace imposible, finalmente, la conmensurabilidad entre las diversas visiones en pugna, lo que perpetúa el conflicto, es (1) la ausencia de un «criterio» subyacente que permita «con-mensurar» las posiciones en disputa y (2) la pretensión de una de esas «visiones del bien» de expresar dicho criterio universal desde la particularidad.

MacIntyre está interesado en resolver ciertos «casos». Nosotros, en línea de continuidad con sus preocupaciones, pretendemos resolver otros, emparentados con las cuestiones morales analizadas por MacIntyre, pero diferentes en su enfoque. En nuestro estudio lo que nos interesa entender son las posiciones enfrentadas en dos esferas: (1) en la epistemología (el enfrentamiento entre realistas y antirrealistas); y (2) en la esfera de la política (las dos concepciones de la individualidad y la sociabilidad humana que se oponen de manera análoga a lo que ocurre en la esfera de la epistemología).

Hemos visto que estos conflictos son irresolubles si se acepta el trasfondo subyacente del pensamiento metafísico. Sin embargo, existe una diferencia sustantiva entre ambas esferas. En el marco de las implicaciones prácticas, en el horizonte de una democracia formal, el carácter irresoluble del conflicto entre las «visiones del bien» en pugna conduce, efectivamente, a un *impasse*, o se resuelven en los términos que impone el equilibrio de fuerzas.

Es cierto que no pueden establecerse correlaciones estrictas entre las posiciones epistemológicas y políticas. No obstante, como ya hemos indicado siguiendo a Wood, es posible identificar «aires de familia», y juzgar la coherencia de una construcción filosófica sobre la base de dichas correlaciones. Por ejemplo, la prioridad de la libertad por sobre la igualdad está relacionada con cierto posicionamiento en el ámbito de la filosofía de la mente y la concepción de la subjetividad humana que son incongruentes con las exigencias del principio de igualdad, que asume, al menos tácitamente, alguna

²¹ MacIntyre, A. (2007). *After Virtue. A Study in Moral Theory* (Third Edition). Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, pp. 8 y ss.

noción de codependencia entre la persona y la comunidad. En este contexto, el individuo se realiza como persona a través de sus relaciones, en contraposición a la pretensión liberal de su preexistencia respecto a la sociedad y el concepto de una autonomía radicalmente definida, que no tiene en cuenta, justamente, el carácter constitutivamente dependiente y vulnerable de nuestra condición animal y las limitaciones de la racionalidad humana.²²

De este modo, es razonable identificar un vínculo causal entre las concepciones cartesianas y lockeanas del sujeto, por un lado, y el individualismo y la sociabilidad tal como son interpretados por el liberalismo. De manera análoga, existe una estrecha conexión entre la concepción kantiana de la mente y su comunitarismo, y la concepción de la creatividad humana de Marx, vinculada a su noción de alienación y su doctrina social, en las cuales, como señala Wood, vincula cierta concepción del sujeto, la persona humana activa y creativa, cuya realización depende de un tipo particular de sociedad donde su creatividad puede ser realizada.²³

Ahora bien, las homologías entre epistemología y política se extienden también a la filosofía del lenguaje. Como apunta Taylor en *The Language Animal*, en el período moderno, desde el siglo XVII, ha habido un debate continuo en torno a la naturaleza del lenguaje en el que se enfrentan dos tipos de teorías que Taylor denomina respectivamente «enmarcadas» y «constitutivas». En el primer caso, nos encontramos con autores como Hobbes, Locke o Condillac, quienes defienden una comprensión del lenguaje que se

²² MacIntyre, A. (1999). *Dependent Rational Animals. Why Human Beings Need the Virtues*. Chicago: Open Court, p. 8. Dice MacIntyre:

Modern moral philosophy has understandable and rightly placed great emphasis upon individual autonomy, upon the capacity for making independent choices. I shall argue that the virtues of independent rational agency need for their adequate exercise to be accompanied by what I shall call the virtues of acknowledged dependence and that a failure to understand this is apt to obscure some features of rational agency.

²³ Wood, E. M. (1972). *Mind and Politics. An approach to the meaning of liberal and socialist individualism*. Berkeley: University of California Press, p. 144. Dice Wood:

Alienation, which is at the heart of Marx's social doctrine, can be said to mean in general the separation of subject and object through man's passive experience of the world and himself. This separation and passivity take several forms, only one of which is the loss of social autonomy and agency with respect to the state. More immediately, alienation takes the form of man's estrangement from his own activity, his loss of creativity through meaningless, fragmented labour, and, in general, man's failure actively to experience the world through all human faculties. It is clear that here Marx expands the notion of the active subject into a general concept of active, creative man; and, of course, this concept of man has social and political implications. On this concept of creative man Marx bases his notion of human freedom as involving the right to creative self-fulfilment, a right that can be exercised only in a particular kind of society

ajusta a la estructura básica del modelo epistemológico «representacionalista» y «fundacionalista» inaugurado por Descartes.

Para estos autores, nos dice Taylor, el lenguaje debe entenderse en el marco de una imagen de la vida, del comportamiento, de los propósitos o las funciones mentales que se describe y se define sin hacer referencia al lenguaje. Se lo entiende como emergiendo de ese marco que precede, o es independiente del lenguaje. En contraposición, Hamann, Herder y Humboldt, entienden el lenguaje de manera antitética, como capaz de hacer posibles nuevos propósitos, nuevos niveles de comportamiento, nuevos significados. Es decir, como un fenómeno que no es explicable dentro de una figura enmarcada de la vida humana sin lenguaje. En el primer caso, el lenguaje tiene una función meramente instrumental. En el segundo, el lenguaje constituye y expresa una forma de vida. Eso significa, evidentemente, que cada uno de estos modos de comprensión de nuestra capacidad lingüística corresponde a un tipo de subjetividad, y a diferentes maneras de entender nuestras relaciones con el mundo social y natural.²⁴

En este marco explicativo de los conflictos subyacentes de nuestras sociedades contemporáneas en las que encontramos «visiones de bien» irreconciliables, cabe preguntarse, entonces, como hace el propio MacIntyre «¿Cómo proceder?», o mejor: «¿Qué hacer?». Lo primero, es reconocer que el pluralismo propuesto por Dreyfus y Taylor parece impotente ante el desafío. Lo segundo es constatar que el propio Taylor explica las razones detrás de esta aparente impotencia cuando se refiere a las «limitaciones de la razón práctica». De acuerdo con Taylor, el problema está en el supuesto no reflexivo de que la argumentación necesita de «criterios», excluyendo por ello las explicaciones *ad hominem* en nuestra argumentación.²⁵ Ahora bien, la importancia de las explicaciones *ad hominem* se entiende cuando prestamos atención al modo en el cual Taylor vincula el lenguaje humano con el fenómeno de la «atención compartida» o comunión, el modo de consciencia de estar juntos que es condición de posibilidad del propio lenguaje.²⁶

²⁴ Taylor, Ch. (2016), *The Linguistic Animal. The Full Shape of the Human Linguistic Capacity*. Cambridge, MA: The Belknap Press of Harvard University Press, pp. 3-4.

²⁵ Taylor, Ch. (1995). *Philosophical Arguments*. Cambridge, MA: Harvard University Press, p. 41.

²⁶ Taylor, Ch. (2016), *The Linguistic Animal. The Full Shape of the Human Linguistic Capacity*. Cambridge, MA: The Belknap Press of Harvard University Press, pp. 90-1. Dice Taylor:

First of all, there is [...] the relation of language to joint attention, or communion. The human capacity for this more intense and conscious mode of being together is a condition for the development of language [...] and it is also regularly renewed and sustained in linguistic exchange.

Dos elementos en esta formulación merecen una aclaración para entender el tipo de pluralismo que proponen Dreyfus y Taylor. Estas aclaraciones nos permitirán bajar la posibilidad de que dicho pluralismo, a diferencia del pluralismo liberal estándar, es capaz de eludir, al menos provisionalmente, la crítica respecto a su hipotética impotencia. La primera aclaración responde a la pregunta en torno a lo que implica hablar de «criterios» en el contexto del pluralismo. Básicamente, hablar de criterios significa pretender que nos encontramos en un espacio neutro en el que se dirimen posiciones contrapuestas que pueden y deben ser juzgadas a partir de escalas universalmente aplicables. Pero el pluralismo que emerge como contracara de la crítica a la tradición epistemológica desarrollada por Dreyfus y Taylor, no establece —como ocurre con el modelo representacionista del conocimiento, para el cual nuestras pretensiones cognitivas pueden ser contrastadas y juzgadas a la luz de sus fundamentos últimos— que exista un «orden moral universal» a partir del cual puedan juzgarse las diversas moralidades particulares.

Esto último se ve con claridad en el caso de la búsqueda de consensos no forzados en torno a los derechos humanos. No se trata, nos dice Taylor, de un universal (los derechos humanos) que ilumina las diversas culturas estableciendo desde lo alto «criterios» de legitimación última de las normas y justificaciones particulares. Para Taylor, si queremos verdaderamente lograr un consenso no forzado en torno a los derechos humanos, la tarea hermenéutica y el intercambio dialógico entre culturas en torno a esta cuestión debe basarse en un profundo compromiso de respeto mutuo que incluye la posibilidad (aunque no debe determinarse *a priori*) de la inconmensurabilidad relativa respecto a ciertas nociones, fruto de perspectivas encontradas y horizontes o «visiones de bien» contrapuestos, es decir, el hecho de que los seres humanos definimos nuestro ser-en-el-mundo, nuestro ser-con-los-otros y nuestro ser-con-la-naturaleza en

This is one way in which the development of language transforms our way of existing as animal species.

To be inducted into language is to be in relation of potential communion with others. In principle, this could relate us to anybody and everybody; but in practice, we live in certain circles or communities: family, village, political society, religious or affinity group, and so on, which are the sites of recurrent, often regular, even close to constant or continuing, realization of communion. To possess language is to be, and to be aware that one is, in social space.

Social space matters. From the very beginning we seek communion, intimacy, love, and we never grow beyond this need, even though later a host of less intense, and less personally engaging relationships also arise in our lives.

función de los trasfondos de sentido histórica y culturalmente heredados y los horizontes o visiones de bien que guían nuestra acción.²⁷

Pero nos equivocariamos si pensáramos que lo que aquí se pretende es la acotada reivindicación de un derecho a la diferencia de quienes encarnan perspectivas subalternas. Lo que está en juego es algo mucho más importante. A lo que, con otras palabras, y por medio de otras retóricas, Dreyfus y Taylor, MacIntyre y Dussel apuntan cuando afirman que es una «ficción» pretender que existe una suerte de marco omnicomprendivo, una «visión desde ninguna parte», desde donde es posible establecer «criterios universales» para contrastar y juzgar los marcos de sentido de las particularidades. Para estos autores, la pretendida universalidad de la «tradición heredada» de Occidente en los ámbitos de la ética y la filosofía social y política es solo una «particularidad fetichizada», una particularidad entre otras particularidades que, a diferencia del resto, se engalana y exige pleitesía como si se tratara de un «soberano universal», expresión finita de la eternidad y unidad última del imaginado imperio sobre el cual dice reinar.

²⁷ Taylor, Ch. (2011). *Dilemmas and Connections. Selected Essays*. Cambridge, MA: The Belknap Press of Harvard University Press, p. 123. Dice Taylor en este sentido:

An obstacle in the path to this mutual understanding comes from the inability of many Westerners to see their culture as one among others [...] they will tend to think that the path to convergence requires that others too cast off their traditional ideas, that they even reject their religious heritage, and become “unmarked” moderns like us. Only if we in the West can recapture a more adequate view of our own history can we learn to understand better the spiritual ideas that have been interwoven in our development and hence be prepared to understand sympathetically the spiritual paths of others toward the converging goal. Contrary to what many people think, world convergence will come not through a loss or denial of traditions all around, but rather by creative reimmersions of different groups, each in their own spiritual heritage, traveling different routes to the same goal.

Algo semejante nos plantea Enrique Dussel. Véase Dussel, E. (2011), p. 786.

El eurocentrismo filosófico, entonces, tiene una supuesta pretensión de universalidad siendo en verdad una filosofía particular, que en muchos aspectos puede ser subsumida por otras tradiciones. Es sabido que toda cultura es etnocéntrica, pero la cultura europea moderna fue la primera cuyo etnocentrismo fue mundial, teniendo como horizonte el World-System, diríamos como I. Wallerstein. Pero esa pretensión termina cuando los filósofos de las otras tradiciones filosófico-culturales toman conciencia de su propia historia filosófica y del valor situado de las mismas.

Véase también GARFIELD, J. (2015). *Engaging Buddhism. Why it Matters to Philosophy*. Oxford: Oxford University Press, p. ix. Dice el filósofo estadounidense de manera análoga contra el provincialismo de la filosofía académica de origen europeo, que la tradición filosófica occidental está entretejida con la cultura, la política, la historia, la religión y las ciencias de Occidente. Esto exige que, a la hora de dar cuenta de sí misma, la tradición occidental de pensamiento, no solo debe tomar en consideración su herencia intelectual, sino que también tiene que incluir en su narrativa la empresa colonial, el racismo, la ceguera y el desprecio frente a las ideas no occidentales que caracterizaron su desarrollo. Así como decimos hoy que la filosofía europea no puede ya pretender ser la «filosofía sin más», el caso «no marcado», «no identificado», el caso privilegiado como quintaesencia del pensamiento, de igual modo debemos decir que la historia, las ciencias sociales, o la teoría política producidas en el marco de la civilización y la cultura europeas, no pueden seguir pretendiendo ser la historia, las ciencias sociales, o la teoría política *per se*.

En este sentido, la contracara del «representacionalismo» es la perspectiva fundacionalista, para la cual «solo el modo de razonamiento apodíctico es realmente satisfactorio».²⁸ Por ese motivo, para el pensador y para el científico social que se ajusta a los estándares de la tradición heredada, la ascensis intelectual es mandatoria: debemos «liberarnos de nuestra perspectiva situada», debemos renunciar a nuestro provincialismo, debemos ascender, immaculados, a las alturas de la universalidad desde donde es posible desdeñar todas las formas de argumentación *ad hominem*, aquellas en las que se expresa nuestra ineludible condición encarnada.

Una vez más, volvemos a preguntarnos, si el marco que impone el modelo representacionalista y fundacionalista conduce inevitablemente a un escenario de conflictos irresolubles entre los adherentes de diversas visiones del bien, «¿Cómo proceder? ¿Debemos dejar las cosas tal como están, de tal modo que los protagonistas de cada partido permanezcan tan satisfechos con sus propias posiciones, como desdeñosos con las posiciones de sus rivales?»²⁹ Como ya hemos visto en el debate epistemológico, esta es justamente la posición defendida por Rorty: dejar las cosas como están y cambiar de tema. Para MacIntyre, como para Taylor, se trata de una estrategia estéril. Los debates se vuelven interminables o desembocan en conflictos que además de irresolubles, se vuelven vociferantes por la frustración que supone la incompreensión mutua hasta la sordera.

De modo que, como Taylor, MacIntyre cree que uno de los elementos que dificulta la superación de esta encrucijada es el modo en el cual, en nuestras sociedades, se lleva a cabo la investigación en el ámbito de la ética y la política. La filosofía y las ciencias sociales, al pretender en su afán de científicidad que es posible asumir una perspectiva análoga desde la cual se ejercitan en su búsqueda de conocimiento las ciencias naturales, reafirma el imaginario fundamento neutro de las sociedades modernas, a partir del cual parece razonable deducir el tipo de criterios universales de los que hemos estado hablando. De qué modo esta ficción afecta el debate público se ve reflejado en las confrontaciones ideológicas endémicas en las sociedades democráticas contemporáneas, en las que las disputas adoptan la apariencia de «guerras culturales», y en las que los

²⁸ Taylor, Ch. (1995). *Philosophical Arguments*. Cambridge, MA: Harvard University Press, p. 40.

²⁹ MacIntyre, A. (2016). *Ethics in the Conflicts of Modernity. An Essay on Desire, Practical Reasoning and Narrative*. Cambridge: Cambridge University Press, p. 70.

contrincantes en los debates dejan de ser antagonistas en un marco agonista de lucha política, para convertirse en enemigos.³⁰

Una vez más, vemos que nos enfrentamos a una homología entre epistemología y política. Desde la perspectiva dialéctica, no se trata de elegir entre fundacionalismo o

³⁰ Mouffe, Ch. (2005). En torno a lo político (S. Laclau, Trad.). Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, p. 39. Como señala Chantal Mouffe al plantear su modelo de democracia radical o agonista, en el marco de su lectura histórica acerca de la significación de los sucesos de 1989:

Aunque sin duda fue importante para la izquierda admitir la importancia del pluralismo y de las instituciones políticas democráticas liberales, esto no debería haber significado abandonar todo intento de transformar el orden hegemónico actual y aceptar la visión según la cual «las sociedades democráticas liberales realmente existentes» representan el fin de la historia. Si hay algo que habría que aprender del fracaso del comunismo es que la lucha democrática no debería concebirse en términos de amigo/enemigo, y que la democracia liberal no es el enemigo a destruir. Si consideramos «la libertad e igualdad para todos» (lo que Montesquieu definió como «las pasiones que mueven al régimen»), está claro que el problema de nuestras sociedades no lo constituyen los ideales que proclama, sino el hecho de que esos ideales no son puestos en práctica. Por lo tanto, la tarea de la izquierda no es rechazarlos con el argumento de que son un engaño, una manera de encubrir la dominación capitalista, sino luchar por su implementación efectiva. Y esto, por supuesto, no puede realizarse sin desafiar el actual modo neoliberal de regulación capitalista

Más allá de las críticas específicas que pueden plantearse a algunas de las ideas vertidas en esta cita —por ejemplo, la rotunda distinción que hace Mouffe entre el modo neoliberal de regulación capitalista y el capitalismo, frente al cual no parece pertinente esgrimir críticas sustantivas a la luz del «fracaso del comunismo»— el texto merece una consideración en lo que concierne al tema del pluralismo porque nos permite visualizar el marco metafísico en el cual la discusión sobre este tema se formula en las democracias liberales.

Con respecto a las implicaciones de la filosofía política de Laclau y Mouffe, véase Wood, E. M. (1998). *The Retreat from Class. A New “True” Socialism*. London: Verso, p. xxii-xxviii, quien realizó una crítica aguda al llamado «posmarxismo» y, específicamente, a la ambigüedad de la noción de «democracia radical» que defienden pensadores como E. Laclau y Ch. Mouffe.

The “democracy” in “radical democracy” was, in any case, always deeply ambiguous. At Its worst, and in default of a social foundation, the post-Marxist doctrine of “radical democracy” assigned an inordinately large political role to intellectuals and their “discursive practices”, with positively anti-democratic implications. The real democratic struggles to which post-Marxism professed to be committed —struggles, for instance, against racial or sexual oppression— tended to be overshadowed by the academic politics of discourse analysis. At Its best, the social indeterminacy of “radical democracy” made it politically vacuous. For all its anti-universalism, this post-Marxist concept turned out to be —could only be— far more abstractly universalistic, and far less sensitive to social and historical specificity, that the “essentialist” Marxist conception of socialism it was meant to replace.

Como señala Wood, lo que está en juego en esta discusión en última instancia es que el marxismo posmodernista no ha logrado escapar de la «contradicción entre las aspiraciones emancipatorias y el repudio de toda fundación moral o política que las soporte», acudiendo para resolver retóricamente dicha contradicción a la fragmentación y a la diferencia. En su afán «antifundacionalista» y «antirracionalista», el marxismo posmodernista de Laclau y Mouffe nos ofrece una vaga versión de la «democracia radical» que pretende «sobrevivir a la destrucción de todas las fundaciones políticas». De este modo, vemos que el nudo del problema es la pretensión de un «nuevo universalismo», que se define negativamente, y a partir del cual, hipotéticamente, las posiciones en pugna encontrarán acomodación a través de la confrontación agonista que nos propone la «democracia radical» que, incapaz de enfrentar al capitalismo *tout court*, se conforma confrontando «el actual modo neoliberal de regulación capitalista». En contraposición, sentencia Wood, mejor que el antifundacionalismo —que acaba fetichizándose en su negatividad convertida en una nueva divinidad para nuestra era «pospolítica»— es afilar nuestra sensibilidad social e histórica.

antifundacionalismo, como tampoco se trata de elegir entre realismo o antirrealismo. Más bien, el objetivo es superar el dominio metafísico enteramente, reconociendo que el espacio fetichizado donde se miden los antagonismos convierte a la historia en un artefacto meramente accesorio o, como mucho, ilustrativo. El pensamiento dialéctico no se inclina ni por la negatividad, ni por la positividad metafísica, sino que ve ambas como momentos de un proceso en la realidad encarnada de la concreción histórica. Esto nos permite identificar las coincidencias y las diferencias entre el pluralismo propuesto por Dreyfus y Taylor en su alegato en favor de una recuperación de un realismo robusto, y la crítica de MacIntyre al pluralismo.

Regresemos entonces al «impasse» del que nos habla MacIntyre. Dos conjuntos incompatibles de tesis y argumentos se enfrentan mutuamente y los protagonistas son incapaces de identificar criterios compartidos con sus oponentes por medio de los cuales su desacuerdo pueda ser resuelto. El desacuerdo del que nos habla MacIntyre, como hemos dicho, es filosófico, en el sentido «académico» del término. Es decir, está formulado, en nuestro caso, en el lenguaje sofisticado y especializado que exigen las instituciones de investigación y educación superior. Esto podría hacernos concluir que la discusión no se refiere en modo alguno a los problemas «reales» que enfrentamos en la vida social, pero esto sería un error. Aunque es cierto, como veremos a continuación, que en muchos sentidos la forma académica que adopta la discusión en la filosofía y las ciencias sociales tiende a ocultar o incluso distorsionar el sentido de los objetos a los que se aboca, también es cierto que las posiciones adoptadas en el mundo académico reflejan las potenciales posiciones que pueden adoptar de manera espontánea los agentes en su trato inmediato con la realidad. Eso significa, por tanto, que debemos tomar estas posiciones como «ilustraciones» de nuestras potenciales respuestas ante los desafíos que enfrentamos.

El segundo punto a tener en cuenta es que, efectivamente, la investigación académica, por el modo en el cual es concebida actualmente, sufre de notorias limitaciones que, en muchos sentidos, se asemejan a las limitaciones que caracterizaron al escolasticismo medieval, las cuales impedían las transformaciones «revolucionarias» que exigía la tradición para evitar una discontinuidad o un quiebre radical, que es justamente lo que acabó ocurriendo con el advenimiento de la modernidad. En las páginas de las *Meditaciones metafísicas* de Descartes encontramos el ejemplar inaugural de esta

afrenta a los cimientos de las viejas opiniones.³¹ No obstante, hoy sabemos que la pretendida «ruptura o discontinuidad radical» proclamada por Descartes debe interpretarse sobre el fondo de una continuidad ineludible, y que el ataque contra los «fundamentos mismos en que se apoyaban» sus opiniones antiguas, acabó con la fabricación de su propio orden de discurso, motivado por una pasión fundacionalista análoga a la que le precedió.

Ahora bien, establecido el nuevo fundamento, el entrenamiento disciplinar y la especialización mandatoria subsecuente exigieron (1) el delineamiento estricto de los territorios o dominios explorados en cada caso, y (2) la exigencia de acreditaciones excluyentes basadas en la superación de estrictos criterios de profesionalización burocrática para formar parte de la maquinaria de producción de conocimiento — profesionalización que garantiza ciertos hábitos de pensamiento que, a su vez, apuntalan la estabilidad jerárquica de la empresa académica.

Todo esto conlleva, más allá de las ventajas productivas y competitivas que promueve, el aislamiento entre las diversas «esferas de sentido» que emergen de los dominios disciplinares, y su tácita «inconmensurabilidad», en parte debido a las dificultades léxicas a la hora de traducir el conocimiento adquirido entre las diferentes áreas. En el caso apuntado por MacIntyre, esto se pone en evidencia cuando prestamos atención al modo en el cual, en la filosofía, la discusión en torno a la teoría moral se encuentra aislada de la política y de nuestra práctica moral cotidiana, como de la política y las prácticas morales de culturas diferentes a las nuestras.³²

³¹ Descartes, R. (1977). *Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas* (Vidal Peña, Trad.). Madrid: Ediciones Alfaguara, p. 17. Dice Descartes contra los fundamentos de las antiguas opiniones:

Así, pues, ahora que mi espíritu está libre de todo cuidado, habiéndome procurado reposo seguro en una apacible soledad, me aplicaré seriamente y con libertad a destruir en general todas mis antiguas opiniones. Ahora bien, para cumplir tal designio, no me será necesario probar que son todas falsas, lo que acaso no conseguiría nunca; sino que, por cuanto la razón me persuade desde el principio para que no dé más crédito a las cosas no enteramente ciertas e indudables que a las manifiestamente falsas, me bastará para rechazarlas todas con encontrar en cada una el más pequeño motivo de duda. Y para eso tampoco hará falta que examine todas y cada una en particular, pues sería un trabajo infinito; sino que, por cuanto la ruina de los cimientos lleva necesariamente consigo la de todo el edificio, me dirigiré en principio contra los fundamentos mismos en que se apoyaban todas mis opiniones antiguas.

³² MacIntyre, A. (2016). *Ethics in the Conflicts of Modernity. An Essay on Desire, Practical Reasoning and Narrative*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 71-2. Dice MacIntyre:

We are all of us agents before we are theorist, and it is only because we are agents that we have subject matter about which to ask those questions that take us into theory. Indeed, it is as agents become reflective that they find themselves compelled to ask those questions from which philosophical enquiry begins. And when agents become philosophically enquiring, they do not cease to be agents. They cannot but bring with them to their initial theorizing commitments that they have found inescapable as rational agents, and the justifications of their theoretical positions presupposes

Esta cuestión está conectada directamente con nuestra discusión epistemológica en torno al «representacionalismo» y al «fundacionalismo». Lo que aquí hace falta resaltar son dos cuestiones. La primera está estrechamente vinculada con nuestra discusión epistemológica previa sobre el representacionalismo. Cuando decimos que nuestra actividad teórica es subsidiaria de nuestra experiencia práctica como agentes, estamos constatando que nuestra actividad representacional es subsidiaria de nuestra experiencia encarnada. Esta experiencia encarnada es, efectivamente, una experiencia de contacto, en la cual la naturaleza de nuestra cognición no está primariamente organizada en términos de sujeto-objeto.

Ahora bien, si nuestra filosofía del lenguaje asiente a la perspectiva «enmarcada» descrita más arriba, es decir, si pensamos en el lenguaje como una «mediación», como un dispositivo meramente instrumental, y no como un aspecto constitutivo de nuestra experiencia, que nos permite una diversidad de propósitos, un espectro de comportamientos, e innumerables significados, es decir, según Taylor, «un fenómeno que no es explicable dentro de una figura enmarcada de la vida humana sin lenguaje» —como citábamos más arriba—, entonces nuestra relación sigue siendo representacional, esta vez por el propio «dispositivo» lingüístico, que es concebido como el puente tendido, una vez más, entre el sujeto y el objeto, entre la mente y el mundo, o entre la interioridad y la exterioridad, con todas las aporías que esto conlleva.

Sin embargo, desde la perspectiva de MacIntyre (y Taylor) las «culturas» no median entre las personas y las comunidades con la realidad en sí misma, independientemente de nuestra manera de ser-en-el-mundo, ser-con-los-otros, y ser-con-la-naturaleza. No hay una cultura que exista por sí misma independientemente de la realidad objetiva, ni hay una realidad objetiva en sí misma que subsista más allá de las culturas en las que emerge como realidad objetiva. Y esto no se debe, como pretende el pensamiento metafísico que da pie al realismo y al antirrealismo como alternativas teóricas excluyentes en este marco, al carácter ineludiblemente mediado de nuestra experiencia, sino al carácter ineludiblemente dialéctico de la misma. La noción de mediación es representacional. La dialéctica, en cambio, exige necesariamente, al final del proceso argumentativo, que

the justification of their practical commitments as practical commitments as agents. So how do we justify those practical commitments? It depends on who we are. For how we understand ourselves varies from culture to culture and even within particular cultures such as our own. It matters a good deal therefore that we have some degree of awareness of the idiosyncracies of our culture and society so that we can distinguish that in ourselves and in our practical choices and reasoning that belongs to us as rational agents from that which has resulted from our peculiar cultural and social formation.

reconozcamos un contacto no-mediado que disuelva la aporía epistemológica del «fundamento infundado» que caracteriza al *nihilismo metafísico*.

Ahora bien, como señalan Varela, Thompson y Rosch en el capítulo final *The Embodied Mind*, para «superar el nihilismo» es necesario distinguir entre dos formas de «ausencia de fundamento». De acuerdo con Keiji Nishitani, principal fuente de estos autores en este tema, el pensamiento europeo, exitoso en su crítica al objetivismo, ha quedado cautivo en el nihilismo, en la pura negatividad. Como decía Nietzsche, nuestras creencias máspreciadas se han vuelto insostenibles, pero somos incapaces de vivir sin ellas.³³ En este sentido, Nishitani concluye de manera diagnóstica que el nihilismo occidental se queda a mitad de camino: no se atreve a seguir hasta sus últimas consecuencias la lógica dialéctica en la cual todas las entidades metafísicas se disuelven en sus relaciones. En este sentido, desde el punto de vista del debate filosófico en Occidente, lo atractivo de Nietzsche, nos dice MacIntyre, es su «aparente honestidad», en tanto fue «el único gran filósofo que no se acobardó» ante el lenguaje de la moral moderna, cargada de pseudo-conceptos como los de utilidad o derechos naturales, aunque su pretendido remedio a través de la coronación de la figura del «superhombre» haya acabado siendo otro pseudo-concepto.³⁴

De este modo, el problema en nuestra cultura particular es que damos por descontado, en el ámbito epistemológico, que el sujeto y el objeto existen cada uno por sí mismo, como dos polos de una ecuación que, como ya hemos mencionado, debe unirse por medio de una operación representacional. Cuando el representacionista reconoce la imposibilidad de resolver el llamado «problema del puente», en vez de seguir hasta sus últimas consecuencias lo que la aporía pone en evidencia, intenta una nueva escapatoria metafísica, que adopta las formas del realismo o el antirrealismo en vez de avanzar

³³ Varela, F., Thompson, E., & Rosch, E. (2016). *The Embodied Mind. Cognitive Science and Human Experience*. Cambridge, Mass.: The MIT Press, pp. 241-2. Dicen los autores:

Nietzsche devoted considerable attention to the manifestation of nihilism in our discovery that we do not stand on solid ground, that what we take to be an absolute reference point is really an interpretation foisted on an ever-shifting impersonal process. His famous aphorism announcing “the Death of God” is a dramatic statement of this collapse of fixed reference points. Nietzsche also understood nihilism to be rooted in our craving for a ground, in our continual search for some ultimate referent point, even when we realize that non can be found [...] The philosophical challenge that Nietzsche faced, which has come to characterize the task of postmodern thought, is to lay down a path of thinking and practice that gives up foundations without transforming itself into a search for new foundations.

³⁴ MacIntyre, A. (2007). *After Virtue. A Study in Moral Theory (Third Edition)*. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, p. 258.

decididamente hacia una genuina superación del nihilismo, que solo puede lograrse por medio del método dialéctico de pensamiento.

De igual modo, en el ámbito de la ética, que es el que discute MacIntyre, damos por descontado una concepción dominante en nuestra cultura de lo que es el florecimiento humano y la excelencia humana, que resulta «peligrosamente errónea». Por ese motivo, nos dice, nuestra principal tarea como teóricos de la política y de la moral, consiste, sobre la base de una comprensión profunda de nuestra tradición social y cultural heredada, ponerla en entredicho, sacando a la luz sus distorsiones y errores. En lo que concierne a la teorización filosófica contemporánea de la moral, el error es pretender que más allá de las diversas moralidades encarnadas en diferentes culturas, existe una «Moralidad» (con mayúsculas) —que coincide con la dominante en nuestras sociedades avanzadas— que es la moralidad misma, la moralidad *per se*. Los elementos centrales de esa moralidad, como ya hemos indicado, son para MacIntyre: (1) las concepciones de utilidad que guían la agencia moral de nuestros contemporáneos; y (2) las concepciones de los derechos humanos individuales que están en la base de nuestro ordenamiento jurídico y político. De acuerdo con MacIntyre, nuestra teorización filosófica sobre estos asuntos tiende a disfrazar u ocultar aspectos clave de nuestra realidad social.³⁵

5

En esta sección nos centraremos en el argumento desplegado por MacIntyre en el capítulo 2 de *Ethics in the Conflict of Modernity*. En la sección anterior, hemos introducido la crítica del autor al pluralismo estándar y el modo en el cual aborda el tema del «impasse» filosófico que se produce cuando dos conjuntos incompatibles de tesis y argumentos se enfrentan, y los protagonistas son incapaces de identificar criterios compartidos con sus oponentes que les permitan superar el desacuerdo. A continuación, nos volveremos al análisis comparativo que hace MacIntyre de (1) los presupuestos de las filosofías moral y política de David Hume, y (2) los elementos clave de la filosofía moral y política de Aristóteles, y su reinterpretación por parte de Tomás de Aquino.

MacIntyre lee a estos autores sin perder de vista sus respectivos contextos sociales. Su objetivo es doble. Por un lado, quiere mostrar de qué manera Hume pretende pasar lo

³⁵ MacIntyre, A. (2016). *Ethics in the Conflicts of Modernity. An Essay on Desire, Practical Reasoning and Narrative*. Cambridge: Cambridge University Press, p. 78.

local y lo particular por natural y universal. Por el otro lado, sin perder de vista las limitaciones evidentes y los prejuicios que informan las filosofías de Aristóteles y Aquino, quiere defender que es posible rescatarlos de «sus propias consecuencias inadmisibles», por medio de razones que juzga inherentes a la propia tradición de investigación de la cual Aristóteles fue pionero.

Lo siguiente será mostrar en qué sentido, para MacIntyre, Marx es imprescindible para una reinterpretación del aristotelismo en nuestra época, que nos permita hacer frente a la pretendida naturalización y universalización del utilitarismo, el liberalismo y el capitalismo. En este sentido, en contraste con la cuasi hegemónica atención a la relación entre el pensamiento de Marx y Hegel, MacIntyre cree que «el Marx del que necesitamos aprender es el Marx que aprendió de Aristóteles».³⁶

Comencemos con la diferencia más saliente y fundamental en las filosofías morales de Hume y Aristóteles. En el *Treatise*, Hume identifica el bien y el mal con el placer y el dolor. Esta equivalencia lo lleva a la conclusión de que el razonamiento práctico no está relacionado con nuestras facultades intelectuales, sino que está enteramente vinculado a los «sentimientos de la humanidad». En este sentido, nuestra búsqueda del bien se reduce a lograr lo placentero y evitar lo doloroso, a diferencia de la filosofía moral aristotélica, en cuyo esquema es posible distinguir dos tipos de deseos: los deseos que tienen por objeto lo placentero, y los deseos que tienen como objeto el logro de un bien genuino. En este sentido, nos dice MacIntyre, para Hume, el a priori que subyace a los criterios morales y al razonamiento práctico es el acuerdo en torno a los sentimientos «humanos». Quienes no comparten con nosotros estos sentimientos están, de acuerdo con el esquema de Hume, siempre equivocados.

El problema, obviamente, es que no existe un consenso universal sobre los sentimientos y los juicios morales. Y esto es lo que nos conduce, señala MacIntyre, a prestar atención al contexto social e histórico en el que Hume realizó su teorización, sobre la base de una catalogación de los hábitos, sentimientos y facultades de la sociedad a la que pertenecía, en ocasiones por medio de la observación de las costumbres de sus contemporáneos, confirmada a posteriori a través de la práctica introspectiva. En este sentido, Hume pretende que es posible catalogar los hábitos, sentimientos y facultades sobre la base del mérito que le otorga la sociedad, lo cual, nos dice, garantiza al filósofo

³⁶ MacIntyre, A. (1999). *Dependent Rational Animals. Why Human Beings Need the Virtues*. Chicago: Open Court, p. 92.

que indaga sobre estas cuestiones que no errará en su interpretación al confirmar su «reacción natural» ante las mismas.³⁷

Ahora bien, recordemos que en las primeras páginas de *After Virtue*, MacIntyre nos propone una «sugerencia inquietante», ilustrada a través de una ficción. Con el fin de mostrar hasta qué punto nuestra distorsionada comprensión de la moral en la modernidad es el resultado de una catástrofe, en su mayor parte olvidada, que ha convertido nuestro razonamiento práctico en irracional, MacIntyre nos cuenta la historia, en un mundo imaginario, en el cual la población se revela contra la actividad científica, debido a que esta parece amenazar el planeta con sus aplicaciones tecnológicas que dañan el medioambiente. Esto da lugar a una serie de motines en los que se incendian los laboratorios, se linchan a los físicos, se queman los libros e instrumentos, lo cual eventualmente conduce al poder al movimiento político «Ningún-saber», el cual procede a abolir la enseñanza de la ciencia en colegios y universidades, apresando y ejecutando a los científicos que sobreviven las primeras revueltas. Más tarde, nos dice MacIntyre, se produce una reacción contra este movimiento destructivo. Las élites ilustradas intentan resucitar la ciencia, en su mayor parte olvidada, pero solo cuentan con fragmentos que reorganizan bajo los títulos renacidos de «física», «química» y «biología». El problema, nos dice MacIntyre, es que ya nadie comprende correctamente lo que es la ciencia. Pese a los protocolos y los cánones de consistencia y coherencia que se instituyen, fuera de sus contextos, la actividad ha perdido irremediablemente su sentido originario. En síntesis, la hipótesis de MacIntyre es que «en el mundo actual que habitamos, el lenguaje de la moral está [en un] grave estado de desorden» análogo al desorden en la ficción descrita del lenguaje científico. Lo que hoy poseemos en nuestro mundo moral son «fragmentos de un esquema conceptual, partes a las que ahora faltan los contextos de los que derivaba su significado».³⁸

Ahora bien, si queremos entender «el estado de desorden en el mundo imaginario», necesitamos entender su historia. Es decir, (1) entender la época de florecimiento de la imaginaria ciencia natural de la ficción propuesta; (2) explicar la catástrofe que sufrió; y (3) dar cuenta de su restauración «dañada y desordenada». Finalmente, nos dice MacIntyre, debemos responder a una objeción comprensible en torno a la verosimilitud

³⁷ MacIntyre, A. (2016). *Ethics in the Conflicts of Modernity. An Essay on Desire, Practical Reasoning and Narrative*. Cambridge: Cambridge University Press, p. 82.

³⁸ MacIntyre, A. (2007). *After Virtue. A Study in Moral Theory (Third Edition)*. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, pp. 1-2.

de la hipótesis: (4) Si la hipótesis es verdadera, tiene que parecer inverosímil, porque no parece posible que alguien pudiera reconocerla plenamente.³⁹

En la historia de la filosofía moral de Occidente podemos reconocer dos períodos, cuyos presupuestos pueden explicarse atendiendo (1) al modo en el cual, durante siglos, antes del advenimiento de la modernidad, coexistían en la sociedad una variedad de roles y funciones, cada uno organizado a través de su propio «catálogo de virtudes típicas y sus peculiares obligaciones»; y (2) un segundo período en la modernidad, en el cual la estructura básica, formulada por autores como Hume, Kant o los utilitaristas, giraba en torno al esfuerzo por legitimar la moral desde una perspectiva naturalista y universalista.

En el primer caso, «los guerreros, sacerdotes, terratenientes, campesinos, mercaderes, artesanos, obispos, monjes, músicos, poetas, etc.,» que habitaban las sociedades premodernas en Occidente (y otros escenarios no occidentales), orientaban sus vidas y actuaban siguiendo las normas y valores inspirados en el horizonte de florecimiento y realización de los roles y funciones que encarnaban. Este es el contexto en el que debemos entender la ética y la política aristotélica, incomprendible si no prestamos atención a la vida concreta e históricamente definida caracterizada por una variedad de relaciones y valores que ordenaban dichas sociedades.

En el caso de Hume, que ejemplifica la filosofía moral moderna, lo que se nos propone es que pensemos en términos de «individuos», y no en términos de «personas» inmersas en relaciones sociales, y por ello obligadas a encarnar una pluralidad de roles, y obligadas por ello a realizar una variedad de valores asociados cada uno de ellos a un tipo de vida y obligados a actuar de un modo determinado. El individuo, tal como es concebido por Hume, heredero del «yo puntual» de Locke al que nos hemos referido más arriba, no solo debe ser pensado con independencia de sus roles sociales, sino que en sus actividades y en sus relaciones debe estar motivado exclusivamente por aquello que descubre agradable o útil, y no, como ocurre en el marco premoderno, por aquello que es considerado «bueno», más allá de nuestros sentimientos.

Ahora bien, ese individuo, motivado exclusivamente por la búsqueda del placer y la evitación del dolor, no es, como nos propone Hume, un ser universal, sino el hijo predilecto de Escocia e Inglaterra, cuyos sentimientos, nos dice MacIntyre, son radicalmente opuestos a los de una parte extensa de la población de dichos países, por

³⁹ MacIntyre, A. (2007). *After Virtue. A Study in Moral Theory* (Third Edition). Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, pp. 3-4.

ejemplo, en lo que concierne al modo en el cual Hume exalta «virtudes» como la avaricia o el deseo de ganancia, como si se tratara de pasiones merecedoras de estima universal. De manera semejante, la pretensión, por parte de Hume, de que el progreso económico y la prosperidad de su época solo merecen aplauso y admiración, explica su desprecio hacia quienes en su época aspiraban a una distribución igualitaria de la riqueza como los *Levellers*, considerados por Hume como «fanáticos políticos» y su igualitarismo como «impracticable» y «ruinoso» para la sociedad humana.

En breve, el pretendido punto de vista de Hume, basado hipotéticamente en los sentimientos naturales y universales de la humanidad, no es otra cosa que la defensa *sine qua non* de los valores del orden social y económico británico del siglo XVIII, y por ello también, el mecanismo de ocultamiento de las voces disidentes del pueblo que, pese a ser gobernados a través del terror, respondieron de manera rebelde ante la explotación y la desposesión concertada defendiendo los derechos y costumbres tradicionales, «derechos y costumbres, nos dice MacIntyre, siguiendo a E. P. Thompson,⁴⁰ excluidos del reconocimiento del esquema moral de Hume». De este modo, el esquema de Hume parece olvidar (1) que los desacuerdos respecto a los sentimientos y los juicios morales son endémicos, socavando cualquier pretensión de universalidad; (2) que a la perspectiva de Hume subyace una manera «particular» de concebir el florecimiento humano; y (3) que los desacuerdos morales con sus antagonistas están basados en gran medida en las diferentes posiciones que ocupan en la estructura económica, es decir, entre ricos y pobres. Lo que nos dice MacIntyre es que la moralidad, tal como es concebida por Hume en el siglo XVIII, funciona como un dispositivo para ocultar a sus contemporáneos los conflictos morales y sociales subyacentes de su sociedad en beneficio de los ganadores del nuevo modelo de economía mercantil.⁴¹

Ahora bien, en el caso de Aristóteles, no cabe duda que sus argumentos se encuentran también afectados por las deformaciones del orden social y cultural que habitó. Pensemos, por ejemplo, en su concepción del «esclavo natural», o en el caso de las mujeres, su conclusión de que eran incapaces de controlar sus pasiones tal como lo exige la razón. No obstante, MacIntyre considera que la definición del ser humano como animal poseedor de logos que nos ofrece Aristóteles, y su manera de caracterizar al

⁴⁰ Thompson, E. P. (1993). *Customs in Common: Studies in Traditional Popular Culture*. New York: The New Press, p. 188.

⁴¹ MacIntyre, A. (2016). *Ethics in the Conflicts of Modernity. An Essay on Desire, Practical Reasoning and Narrative*. Cambridge: Cambridge University Press, p. 85.

anthropos en la dimensión de la praxis como un agente racional, capaz de ordenar sus metas para lograr su fin último por naturaleza, permite rescatarlo de sus «conclusiones inaceptables».

Esto se debe, nos dice MacIntyre, al hecho de que son los interrogantes que articula Aristóteles, y no necesariamente sus respuestas, las que son relevantes. Cuando nos preguntamos, por ejemplo, sobre los bienes que definen nuestra vida como miembros de una familia, o como ciudadanos en la Polis, o como seres humanos en general, lo que nos estamos preguntando es qué tipo de cualidades de la mente y del carácter necesitamos identificar y ordenar en nuestra práctica cotidiana para funcionar correctamente en todos estos escenarios, además de preguntarnos de qué modo, por medio de qué prácticas, podemos adquirirlas.

El punto es el siguiente. Estos interrogantes no pueden responderse de una vez para siempre. En cada sociedad y en cada cultura, en cada época histórica, quien quiera responder a estas preguntas deberá enfrentarse a las objeciones a las respuestas heredadas, respuestas siempre revisables en sí mismas, en parte debido a los cambios sociales e intelectuales ineludibles que así nos obligan. En este sentido, nos dice MacIntyre, los debates éticos y políticos son interminables. Por ese motivo, el aristotelismo debe pensarse, no como un conjunto de conclusiones sustantivas, sino más bien como un conjunto de disciplinas reflexivas en torno a nuestra existencia encarnada como agentes, y por ese motivo el aristotelismo está siempre obligado a traducirse culturalmente.⁴²

Una de esas «traducciones culturales» fue la de Tomás de Aquino, quien aplicó la ética y la política aristotélica a los problemas de su tiempo, modelando una disciplina de investigación teórica que ofrecía a sus contemporáneos una práctica reflexiva que les permitía, como agentes racionales, cuestionarse a sí mismos, partiendo de las premisas heredadas sobre los bienes y los fines humanos, y su ordenamiento en una vida entendida unitariamente, para resolver los problemas cotidianos de su época. Este modo de

⁴² MacIntyre, A. (2016). *Ethics in the Conflicts of Modernity. An Essay on Desire, Practical Reasoning and Narrative*. Cambridge: Cambridge University Press, p. 87. Dice MacIntyre:

How, then, should such agents proceed? We have already noted that about each type of activity in which they engage they will need to ask: What is the Good, the end, served by this type of activity and what kind of agent must I become if I am to achieve or contribute to the achievement of this end? They will also need to ask: What place does and should this type of activity have in my life? But the terms in which they ask and answer these questions will be, as we also noted, the terms of their own culture, designed to capture the particularities of activity in the social and cultural order that they inhabit. Their questions and answers will be recognizable versions of Aristotle's but fidelity to Aristotle in later periods always involves a work of cultural translation.

disciplina reflexiva consistía, como decíamos más arriba, en identificar el tipo de virtudes y obligaciones que la ley natural requería de ellos en el contexto de las estructuras sociales e institucionales del siglo XIII —estructuras a través de las cuales el poder era ejercido y sostenido.

Ahora bien, los preceptos de la ley natural permitían a las personas, por un lado, deliberar sobre los bienes comunes —por ejemplo, como miembros de familias o sociedades políticas— y, por el otro, cuestionar las leyes positivas cuando estas no estaban en conformidad con las leyes naturales. Un ejemplo de este cuestionamiento lo encontramos en el tratamiento que hace Aquino sobre los problemas del mercado, específicamente, sobre el valor económico, el intercambio justo y la función del dinero. De acuerdo con el aquinate, nunca son permisibles las transacciones mercantiles cuando tienen como propósito primario la ganancia. La mera búsqueda de ganancia es en sí misma injusta. El objetivo de los intercambios monetarios en el mercado es permitirnos beneficiarnos mutuamente del trabajo ajeno, y la ganancia financiera debe valorarse por los bienes que nos permite intercambiar y las necesidades que nos permite satisfacer. El enriquecimiento solo puede ser logrado a través de la productividad. En breve, nuestros deseos deben ser ordenados al dinero solo en tanto y en cuanto nos permiten lograr bienes individuales y comunes. La vida dedicada a la adquisición de dinero es una vida de deseos desordenados.⁴³

6

En esta sección nos enfocaremos en el «marxismo» de MacIntyre. Como hemos visto previamente, el Marx que nos interesa en este punto no es el Marx discípulo de Hegel, sino el Marx discípulo de Aristóteles. Como ya señalamos, si queremos entender «qué ha pasado en Europa entre los siglos XIII y XVIII» para que una posición como la que defiende Hume se haya vuelto «razonable», mientras la de Tomás de Aquino se ha convertido en irrelevante ante los desafíos de la época, no basta con una explicación episódica de la historia del pensamiento.

Charles Taylor, en *Sources of the Self* y en *A Secular Age*, por ejemplo, nos ofrece una narrativa del advenimiento de la modernidad, basada en su mayor parte en una

⁴³ MacIntyre, A. (2016). *Ethics in the Conflicts of Modernity. An Essay on Desire, Practical Reasoning and Narrative*. Cambridge: Cambridge University Press, p. 91.

«historia de las ideas» que explica las mutaciones que han conducido desde un orden óntico premoderno, al orden moral de la modernidad. Esto le permite al filósofo canadiense valorar las ganancias y las pérdidas epistémicas de dicho tránsito, y contrastar los horizontes de sentido que se cierran o se abren en cada caso.

Lo que distingue a la narrativa histórico-filosófica de Taylor de la que nos propone MacIntyre es el énfasis que concede este último en su explicación a la dimensión estructural. Efectivamente, existe un tránsito, y ese tránsito es visible en el orden «supraestructural» de la modernidad, un orden ético-normativo, y un trasfondo de sentido que Taylor explica en términos de imaginarios cosmológicos y sociales que se encarnan en sus formas institucionales y en sus prácticas.

No obstante, también existe una dimensión estructural, a través de la cual Taylor pasa más o menos de puntillas en su relato, que es la contracara de la modernidad, el capitalismo, del cual Karl Marx fue su más eximio expositor, y a quien MacIntyre concede un lugar privilegiado en su narrativa, porque es la clave explicativa que nos permitirá entender, más allá de la lógica abstracta de la historia de las ideas, la estructura subyacente que es condición de posibilidad de dichas ideas, sin que ello suponga, en modo alguno, que debamos adscribirnos a una ciencia reduccionista de los fenómenos sociales.

Taylor responde explícitamente a la hipotética objeción de «idealismo» que puede suscitar su narrativa sobre la «modernidad occidental» del siguiente modo. El hecho de que su discusión sobre la modernidad se articule sobre la idea de un orden moral subyacente, y se sostenga que dicho orden fue primero una teoría, para luego transformarse en un conjunto de imaginarios sociales y prácticas, da la impresión de que estamos ante una narración «idealista» que atribuye a las ideas una fuerza independiente en el devenir histórico. Desde este punto de vista, la relación causal debe revertirse. El énfasis debe ponerse, por ejemplo, en el modelo económico emergente, que se considera crucial para entender lo que está pasando en el terreno. Es decir, lo que se necesita es una explicación «materialista».⁴⁴

La respuesta de Taylor a esta objeción es que está basada en «una falsa dicotomía» entre ideas y factores materiales. En nuestras explicaciones históricas parecemos forzados a elegir entre estas agencias rivales, privilegiando una de ellas en detrimento de la otra. Sin embargo, en la historia concreta, nos dice Taylor, las prácticas materiales están

⁴⁴ Taylor, Ch. (2004). *Modern Social Imaginaries*. (D. Gaonkar, J. Kramer, M. Warner, & B. Lee, Edits.) Durham, NC: Duke University Press, p. 33.

siempre acompañadas por «modos de autocomprensión». Eso significa que estas dos dimensiones están irremediabilmente vinculadas, como las dos caras de una misma moneda. La materialidad de las prácticas y las identidades de los agentes que participan en ellas están dialécticamente relacionados, y por ello son inseparables.⁴⁵

En este sentido, Taylor es taxativo. Nos dice que «la única regla general en la historia es que no hay reglas generales» que nos permitan identificar un orden de motivación mandatorio, fundamentalmente porque «la historia siempre se presenta a través de ciertas prácticas, aunque sean discursivas, y las motivaciones detrás de las mismas son muy variadas». No es posible establecer con claridad un orden tipológico de motivaciones, como las económicas por sobre las políticas, y viceversa, o entre estas y otras motivaciones «ideales», etc.

En el caso de MacIntyre, en lo que concierne específicamente al tránsito en la historia de las ideas que conduce desde Tomás de Aquino en el siglo XIII hasta David Hume en el siglo XVIII, el elemento explicativo faltante es «sociológico», y la «mejor explicación» sociológica disponible de ese elemento faltante concierne a la materialidad de las prácticas que Karl Marx iluminó a través de su crítica a la economía política.

En este sentido, si algo caracteriza a la obra de Taylor es su empeño por explicar la «construcción de la identidad moderna» y el «marco inmanente» que caracteriza a la «era secular», como el advenimiento de un nuevo orden moral cuyo emblema en la dimensión epistemológica es la figura de la mente-en-el-mundo, y en la dimensión política, una nueva comprensión de la individualidad humana. No obstante, a la explicación del advenimiento de la modernidad en Taylor, pese a la detallada y perspicaz explicación de los sinuosos caminos que han ido tejiendo este nuevo orden moral en la dimensión de las ideas, parece faltar un condimento decisivo, que en buena medida contradice el espíritu de la respuesta de Taylor a la objeción de «idealismo» que entretiene. Lo que le falta al relato de Taylor es una explicación de las dimensiones sociales en términos materiales que permita entender por qué motivo la filosofía de Tomás de Aquino en este caso, ya no «representa» una respuesta adecuada al mundo cotidiano de la gente común en la época en la que vivió y escribió David Hume. De acuerdo con MacIntyre, lo que necesitamos entender para comprender la irrelevancia del pensamiento de Tomás de Aquino para la vida cotidiana y el trabajo son las transformaciones sociales que hicieron que, para la

⁴⁵ Taylor, Ch. (2004). *Modern Social Imaginaries*. (D. Gaonkar, J. Kramer, M. Warner, & B. Lee, Edits.) Durham, NC: Duke University Press, p. 32.

gente común, pero también para los pensadores de la «nueva era» quedara cancelada cualquier posibilidad de entablar una conversación creativa con Tomás de Aquino. Karl Marx nos provee de los recursos clave para entender qué ocurrió para que esto pasara.⁴⁶

Una manera de clarificar la diferencia entre las narraciones del advenimiento de la modernidad que nos proponen Taylor y MacIntyre es prestar atención al modo en el cual, en el caso de este último, se le otorga un lugar central a dos nociones que extrae del marxismo. La primera de esas nociones es la de «alienación». Como señala Kevin Knight, en MacIntyre encontramos un temprano compromiso con una concepción fuerte, no relativista de la verdad, que lo lleva a juzgar como «falsas» a las posiciones rivales, en virtud de la falta de consciencia de «los constreñimientos que imponen nuestras relaciones sociales y cómo nuestras relaciones sociales están constreñidas por nuestras necesidades».⁴⁷ Ahora bien, mientras que, para Hegel —nos dice MacIntyre— la palabra «alienación» describe los errores de los *individuos* en relación con la *sociedad*, errores que podrían subsanarse a través de una correcta *comprensión* de dicha relación; para Marx, la alienación describe una *situación real* en la sociedad capitalista que requiere, para superarse, algo más que comprensión racional: lo que se necesita es un nuevo tipo de *praxis* revolucionaria para la cual la dimensión material tiene un lugar central.⁴⁸

De este modo, el aristotelismo de Taylor se distingue por su impronta hegeliana, mientras que el aristotelismo de MacIntyre está definido por un cuestionamiento subyacente que lo convierte en «revolucionario»: ¿a qué intereses particulares y específicos sirven las ideologías rivales? Como señala Knight, lo que aquí se pone en cuestión, o lo que se intenta desenmascarar, es cierta pretensión de autoridad moral. Es decir, lo que hay detrás de las expresiones emocionales arbitrarias que definen lo bueno y lo malo, lo justo y lo injusto en el orden de las ideas, son estructuras reales y cognoscibles de poder. En ese sentido, para MacIntyre, cuando hablamos de «racionalidades rivales», debemos también hablar de las «formas de las estructuras sociales».⁴⁹

⁴⁶ MacIntyre, A. (2016). *Ethics in the Conflicts of Modernity. An Essay on Desire, Practical Reasoning and Narrative*. Cambridge: Cambridge University Press, p. 93.

⁴⁷ Knight, K. (2007). *Aristotelian Philosophy. Ethics and Politics from Aristotle to MacIntyre*. Cambridge, UK: Polity Press, p. 106.

⁴⁸ Knight, K. (2007). *Aristotelian Philosophy. Ethics and Politics from Aristotle to MacIntyre*. Cambridge, UK: Polity Press, p. 107.

⁴⁹ Knight, K. (2007). *Aristotelian Philosophy. Ethics and Politics from Aristotle to MacIntyre*. Cambridge, UK: Polity Press, p. 164.

La segunda noción en la que se enfoca MacIntyre en su apología del pensamiento de Marx es su noción de plusvalía, vinculada al fenómeno del fetichismo tematizado en las primeras secciones del capital. Como ya hemos visto, para MacIntyre no es suficiente una comprensión teórica de los problemas a los que nos enfrenta el capitalismo. Muy por el contrario, para MacIntyre, siguiendo a Marx, es imprescindible que la crítica teórica se forje en la praxis, cuya tarea es crear formas alternativas de relaciones sociales a las que nos ofrece el capitalismo. Eso significa, como señala Ellen Meiksins Wood, formas alternativas basadas en concepciones opuestas a las que promueve el individualismo liberal, con su ética utilitarista e instrumental como trasfondo y su concepción atomista de la sociabilidad humana.

Ahora bien, como ya hemos indicado, lo que le interesa a MacIntyre en este punto es subrayar la deriva distintiva que adopta el aristotelismo cuando se interpreta desde la perspectiva de Marx. En la primera sección del libro I de *El capital*, Marx testimonia su deuda con el filósofo griego. En general, Marx aprecia la descripción que hace Aristóteles de la economía de la Grecia antigua. Pero, además, utiliza conceptos del estagirita para el desarrollo de su crítica a la economía política.

Desde el punto de vista metodológico, por otro lado, Aristóteles y Marx comparten una estrategia análoga. En ambos casos, sus investigaciones comienzan (1) identificando las «propiedades esenciales» de sus objetos de estudio, para luego (2) analizar sus relaciones causales, entre las cuales la dimensión teleológica juega un rol preponderante. Por ejemplo, en el modo en el que ambos adhieren a una visión de la agencia humana definida en relación con sus fines. Como señala MacIntyre, para Marx, como para Aristóteles, no entendemos algo verdaderamente si solo entendemos lo que ese algo es «puntualmente» (diríamos nosotros); lo entendemos cuando, además, sabemos lo que *en sí mismo* está *naturalmente* llamado a devenir.⁵⁰

Obviamente, una afirmación de este tipo puede conducir a una concepción esencialista, objetable desde una perspectiva dialéctica. Si eso que llamamos el en sí de la cosa en cuestión existiera de manera independiente del proceso en el cual se encuentra inserta, sería absolutamente inefectiva, estéril. La noción de causalidad exige, por tanto, una concepción dialéctica como trasfondo explicativo. De otro modo, no podría ser parte de una cadena causal: no existiría como causa de nada, ni podría ser efecto de nada. En

⁵⁰ MacIntyre, A. (2016). *Ethics in the Conflicts of Modernity. An Essay on Desire, Practical Reasoning and Narrative*. Cambridge: Cambridge University Press, p. 94.

este sentido, el *en sí mismo* no se refiere a la identidad puntual de la cosa en cuestión, sino a la abstracción real de una instancia en el proceso en el que aparece como tal.

Ahora bien, entre otros muchos, el más notorio y determinante de los préstamos que hace Marx del análisis de Aristóteles en la *Ética a Nicómaco* es el que se refiere a la relación entre bienes y dinero, y los conceptos del valor de uso y el valor de cambio. Pero aquí volvemos a encontrarnos con una limitación «sociológica». El contexto esclavista en el que se desarrolla el pensamiento de Aristóteles, nos dice MacIntyre, afecta el modo en el que aquel concibe el problema del valor. Para captar la igualdad y equivalencia de todas las clases de trabajo, la cual está en la base de la teoría del plusvalor, Aristóteles necesitaba un concepto que le era ajeno: el concepto de «igualdad humana».⁵¹

Marx comienza la exposición de su investigación diciéndonos que el «objeto» a partir del cual se desplegará su estudio sobre las sociedades en las que domina el modo de producción capitalista es la mercancía —entendida como forma elemental de la riqueza.⁵² Ahora bien, nos equivocáramos si pensáramos que este inicio es casual, en el sentido de que hubiera sido posible entrar en tema enfocándonos en algún otro objeto. La mercancía no es solo la puerta de entrada, sino que ocupa un lugar «fenomenológica y ontológicamente denso» en la estructura del argumento. Por ese motivo, si queremos que *El capital* sirva como herramienta sociológica, deconstructiva y emancipadora, necesitamos, a medida que avanzamos en su lectura, no olvidar que *la cosa misma* cuyo estatuto está siendo develado es la mercancía, y a través de esta develación, también su contraparte, el productor, cuyo estatuto, como sabemos, también ha sido cosificado. El argumento, en definitiva, se despliega de manera trascendental.⁵³

En términos epistemológicos, la mercancía aparece como una realidad objetiva; el capitalista y el productor (trabajador), como sujetos en dicha relación. Entre el objeto-mercancía y los sujetos (capitalista y trabajador) se ha abierto un abismo que solo puede

⁵¹ MacIntyre, A. (2016). *Ethics in the Conflicts of Modernity. An Essay on Desire, Practical Reasoning and Narrative*. Cambridge: Cambridge University Press, p. 95.

⁵² Marx, K. (2021). *El Capital. Crítica de la economía política*. (P. Scarón, Ed.) Madrid: Siglo XXI-España, p. 83.

⁵³ Marx, K. (2021). *El Capital. Crítica de la economía política*. (P. Scarón, Ed.) Madrid: Siglo XXI-España, p. 123. Dice Marx:

El misterio de la forma mercantil [la mercancía] consiste en que [...] la misma refleja ante los hombres el carácter social de su propio trabajo como caracteres objetivos inherentes a los productos del trabajo, como propiedades sociales naturales de dichas cosas, y, por ende, en que también refleja la relación social que media entre los productores y el trabajo global, como una relación entre los objetos, existentes al margen de los productores.

franquearse a través de una representación que distorsiona dicha relación, la enmascara volviéndola engañosa. Desde el punto de vista económico-político, el productor convierte, gracias a su vitalidad creativa, la materia cruda en el producto-mercancía que ahora lo enfrenta como un ser extraño y misterioso; mientras el capitalista, encarna la figura que expresa el «poder y la gloria» del nuevo orden social basado en el «trabajo impago» del primero y la compulsión a la acumulación que impone el capital al segundo.⁵⁴

Ahora bien, cuando comparamos el contexto de la economía capitalista con su precedente en la Europa medieval, descubrimos la relevancia de los cuestionamientos de Tomás de Aquino entonces, y su irrelevancia actual. De este modo lo explica Marx de manera indirecta en *El Capital*, en un pasaje precedido por su crítica a las «robinsonadas» de la economía política, en la que pone en evidencia el trasfondo cultural que se oculta bajo la pretendida científicidad de los economistas clásicos.⁵⁵

Sin embargo, nos dice MacIntyre, Marx no es capaz de extraer de este dato sociológico consecuencias respecto a la significación del aristotelismo de Tomás de Aquino para sus contemporáneos medievales. De acuerdo con MacIntyre, lo que Tomás de Aquino les ofrecía eran cuestionamientos políticos y morales acerca de esos roles y esas relaciones de dependencia a las que Marx hace alusión. Las transformaciones que impuso el capitalismo en sus «formas de vida» tradicionales, les privó del idioma en el cual sus cuestionamientos eran planteados, articulados en torno a una noción de ley natural a partir de la cual podía juzgarse el orden positivo de la comunidad.

⁵⁴ Marx, K. (2021). *El Capital. Crítica de la economía política*. (P. Scarón, Ed.) Madrid: Siglo XXI-España, p. 123. Dice Marx:

Lo que aquí adopta, para los hombres, la forma fantasmagórica de una relación entre cosas es solo la relación social determinada existente entre aquellos. De ahí que para hallar una analogía pertinente debemos buscar amparo en las neblinosas comarcas del mundo religioso. En este los productos de la mente humana parecen figuras autónomas, dotadas de vida propia, en relación unas con otras y con los hombres. Otro tanto ocurre en el mundo de las mercancías con los productos de la mano humana. A esto llamo el fetichismo que adhiere a los productos del trabajo no bien se los produce como mercancías, y que es inseparable de la producción mercantil

⁵⁵ Marx, K. (2021). *El Capital. Crítica de la economía política*. (P. Scarón, Ed.) Madrid: Siglo XXI-España, p. 128. Dice Marx:

Trasladémonos ahora de la radiante insula de Robinson a la tenebrosa Edad Media europea. En lugar del hombre independiente nos encontramos con que aquí todos están ligados por lazos de dependencia: siervos de la gleba y terratenientes, vasallos y grandes señores, seglares y clérigos. La dependencia personal caracteriza tanto las relaciones sociales en que tiene lugar la producción material como las otras esferas de la vida estructuradas sobre dicha producción. Pero precisamente porque las relaciones personales de dependencia constituyen la base social dada, los trabajos y productos no tienen por qué asumir una forma fantástica diferente de su realidad.

Ahora bien, ¿cuáles son, de acuerdo con MacIntyre, esas transformaciones fundamentales de las cuales Marx da cuenta y explican el enmudecimiento de un idioma que había servido para poner límites al poder en el medioevo europeo? La primera clave la encontramos en la teoría de la plusvalía y sus precondiciones: (1) la existencia de una fuerza de trabajo que ya no puede satisfacer sus necesidades a través de la agricultura debido a que la tierra en la que vivía se ha vuelto inaccesible; (2) la existencia de mercados en los que la subsistencia se garantiza a través del salario en un escenario de competencia entre los potenciales asalariados para su contratación; y (3) la existencia de una clase propietaria de los medios de producción que, como empleadores, paga los salarios de esos trabajadores desposeídos de los mismos.

En este contexto, las relaciones de intercambio que se establecen entre quienes poseen los medios de producción y los trabajadores se caracterizan por apropiación de una porción del trabajo productivo de los asalariados, apropiación que se oculta bajo la forma legal como una relación contractual entre individuos libres. En el capitalismo — nos dice MacIntyre— a medida que este modo de producción se vuelve dominante, la autocomprensión de los agentes y sus relaciones refleja de manera creciente la estructura de dominación imperante, no solo en la vida cotidiana de los individuos, sino también en la de quienes formulan las teorías del nuevo orden moral de la sociedad.⁵⁶

Esto nos conduce al segundo aspecto que nos interesa subrayar, esta vez, no en el orden estructural, sino en el orden de las ideas. El capitalismo, como sistema económico basado en la acumulación y la explotación, exige para su realización una cierta autocomprensión de los individuos y sus relaciones sociales. Esta autocomprensión se pone de manifiesto en la dimensión moral cuando prestamos atención a los interrogantes centrales que se plantean los pensadores pioneros de la modernidad desde Hobbes a Hegel, pasando por Hume, Smith, Bentham o Kant. MacIntyre formula la cuestión de la siguiente manera. De un modo u otro, todos estos autores comparten una misma preocupación en torno al interrogante que subyace en su época al agente moral, y por ello comparten, pese a sus diferencias, el privilegio de formar parte de una misma tradición de investigación moral que MacIntyre denomina, a secas, la «Moralidad» (con mayúscula): ¿por qué razón —se pregunta el agente moral moderno desde la abstracción de su «identidad puntual»— no he de ser egoísta a la hora de satisfacer mis deseos? El

⁵⁶ MacIntyre, A. (2016). *Ethics in the Conflicts of Modernity. An Essay on Desire, Practical Reasoning and Narrative*. Cambridge: Cambridge University Press, p. 97.

problema al que ahora se enfrenta la filosofía moral es la de volver a re-unir al yo de cada individuo con sus otros, de manera análoga al modo en el cual la epistemología debe re-unir el sujeto y el objeto escindidos. El altruismo es el «dispositivo representacional» a través del cual el yo escindido pretende reencontrarse con su otro en el universo fantasmagórico que impone el capital.

Como señala MacIntyre, lo que distingue la perspectiva de los adherentes de la «Moralidad» del neor aristotelismo de Tomás de Aquino es el tipo de cuestiones que presuponen y formulan. En el esquema de la Moralidad, no hay lugar para nociones como finalidad, bien común o ley natural. La concepción de la felicidad de la «Moralidad» está asociada a estados psicológicos de satisfacción de los deseos individuales, en contraposición a las nociones sustantivas de realización y plenitud que informan, finalmente, las perspectivas aristotélicas y neor aristotélicas.

Debido a la radical diferencia de ambas concepciones, las críticas formuladas desde estas perspectivas resultan inanes, a menos que contengan dentro de sí una concepción alternativa de la relación entre teoría y práctica. En este sentido, MacIntyre ofrece como ejemplo, por un lado, el modo en el cual se formularon las críticas dominicas al aristotelismo renacentista de Sepúlveda, quien justificaba la esclavitud de los pueblos indígenas de América a través de los argumentos de Aristóteles en el siglo XVI, y por el otro, el modo en el cual «los jesuitas educados en la tradición tomista organizaron a los pueblos tupi-guaraníes, entre otros, para resistir su esclavización a través de la fuerza militar, guiándolos en la batalla y migrando junto a ellos al final, con el propósito de establecer comunidades organizadas sobre la base de una fuerte concepción del bien común».⁵⁷

⁵⁷ MacIntyre, A. (2016). *Ethics in the Conflicts of Modernity. An Essay on Desire, Practical Reasoning and Narrative*. Cambridge: Cambridge University Press, p. 99. Sobre una interpretación alternativa a la hermenéutica «eurocéntrica» del advenimiento de la modernidad en la que se enfatizan los debates en torno a la significación y justificación del «descubrimiento de América», véase Dussel, E. (2021). «Meditaciones anti-cartesianas: sobre el origen del anti-discurso filosófico de la modernidad», en *Filosofía de la liberación. Antología* (K. Colmenares y J. J. Bautista Segales, ed.). México D.F.: Ediciones Akal México, pp. 215-66; Dussel, E. (2007). *Política de la liberación. Historia mundial y crítica*. Madrid: Editorial Trotta, capítulo 6, titulado «La primera “Modernidad temprana”. La cristiandad hispano-americana (1492-1630)». La tesis central de Dussel, como veremos en el próximo capítulo, la expresa en las primeras líneas del capítulo citado del siguiente modo:

La lógica de la totalidad confunde el ser del sistema con la realidad misma. La afirmación del ser del sistema es negación del Otro; es exclusión de la Alteridad. La Modernidad temprana se constituye desde una afirmación eurocéntrica de lo occidental y desde una negación excluyente de dos modos históricos de la Exterioridad: la Alteridad del originario habitante americano, el indio (venido del extremo oriente del Extremo Oriente) y el esclavo africano (de la costa oriental del Atlántico). Esta Alteridad pasa desde una completa Exterioridad, anterior a la conquista o al proceso de la esclavitud, hacia una subsunción opresiva creciente en América (p. 186).

Estos ejemplos nos permiten ver de qué manera la tradición aristotélica contiene, pese a la versión conservadora en la que suele presentarse, un extraordinario potencial «revolucionario», indispensable para enfrentar la encrucijada «crítica» que estamos transitando. Esto es así cuando complementamos la perspectiva que nos ofrece Aristóteles, con la interpretación históricamente situada de las condiciones estructurales del presente que nos ofrece la crítica a la economía política de Marx, sin olvidar que dicha crítica, incluso en el itinerario del propio autor, es solo una porción, aunque indispensable y definitoria, de una crítica más extensa y profunda, que también incorpora, aunque de manera no sistematizada, una crítica a los trasfondos de sentido que se encarnan en las «formas de vida» que impone el capitalismo.⁵⁸

En este sentido, como señala Fraser, el capitalismo no es exclusivamente una teoría económica, como pretenden las interpretaciones economicistas de Marx. Muy por el

La hipótesis central que defiende Dussel es la siguiente:

Entre el «antiguo mundo», en el que Europa era una región aislada, secundaria y periférica, y el dominio sobre el «nuevo mundo» [...] que es ya el origen de la modernidad europea, se producen dos hechos que pasan desapercibidos a los historiadores de la filosofía (y de otras especialidades epistémico-sociales). La Modernidad no transita del Renacimiento italiano [...] a la «revolución científico-técnica» y «filosófica del siglo XVII» [...] de manera directa y sin mediaciones. Fueron necesarios unos 150 años para que: a) el «antiguo paradigma» —para hablar como Thomas Kuhn— del «antiguo mundo» entrara en crisis, y así b) se dieran las condiciones de posibilidad históricas para que c) se formulara explícitamente un «nuevo paradigma». De 1492 a 1630 [...] se crearon las condiciones y se comenzó a formular el «nuevo paradigma», pero no de manera explícita y suficiente. El siglo XVI ya no es un momento de la «Edad Media», sino el primer siglo de la Modernidad. Es la Modernidad temprana en su primera etapa, la de una Europa que comienza su apertura a un «nuevo mundo» que la «re-conecta» (por el Atlántico al Pacífico) con parte del «antiguo» mundo asiático, constituyendo el primer «sistema-mundo». Este siglo XVI es la «llave» y el «puente», ya moderno, entre el «mundo antiguo» y la formulación del «mundo moderno» (pp. 191-3).

En este marco, Dussel nos invita a visitar las obras de Ginés de Sepúlveda, Bartolomé de Las Casas, Francisco de Vitoria o Francisco Suárez, quienes, frente a «la explosión del imaginario que “el descubrimiento de América” produjo en Europa», quienes formularon los presupuestos del nuevo modelo que exigía, ante la apertura de Europa a la inmensidad del espacio exterior, y en dicha Exterioridad, el encuentro con el «Otro» (indígena y esclavo africano), una nueva comprensión del ser humano, donde el Otro paso a representar «lo ignoto, lo excluido, lo negado».

⁵⁸ Allen, A. y Mendieta, E. (2018). “Introduction”, en *From Alienation to Forms of Life. The Critical Theory of Rahel Jaeggi* (A. Allen y E. Mendieta, Ed.). Pennsylvania: The Pennsylvania State University. Dicen los autores:

By forms of life, Jaeggi refers to ensembles of practices and value orientations, together with their institutional practical manifestations, that structure and shape human cultures and communities. The plural in the phrase “forms of life” is central to Jaeggi’s analysis, which explores conflicts among the divergent cultural forms that human life in common can take and seeks to establish criteria for the rational justification of forms of life.

contrario, como sugieren las interpretaciones integrales de su obra, lo que a través de una lectura alternativa de Marx se indica es un cuestionamiento más profundo respecto a la legitimidad ético-política y ecológica del capitalismo, entendido este, ya no como una mera teoría y práctica económica, sino como una forma de vida institucionalizada.⁵⁹

De este modo, sobre la base de su lógica inherente, orientada a la acumulación por medio de la explotación económica y la expropiación extraeconómica que aún le es constitutiva, el capitalismo socava los presupuestos existenciales de la vida misma. Conduciendo en el afán de su realización intrínseca, a la destrucción de sus propias condiciones de posibilidad y, con ello, a las condiciones para «la producción, promoción y realización de la vida misma», o de la «vida buena», o de las «experiencias resonantes», o de una vida orientada a una «experiencia plena», o a una «relación de asimilación transformadora del mundo».

En todos estos casos, conceptualizados por autores tan diversos como E. Dussel,⁶⁰ A. MacIntyre,⁶¹ Ch. Taylor,⁶² H. Rosa,⁶³ o R. Jaeggi,⁶⁴ lo que se presupone es que la vida se despliega en una variedad de esferas que pueden experimentarse de manera alienada, o vivirse como ocasiones para la «actualización plena» de nuestra libertad necesitada, de nuestra individualidad realizada en el seno de una sociedad que es su condición inescapable de posibilidad.⁶⁵

⁵⁹ Fraser, N. y Jaeggi, R. (2018). *Capitalism. A Conversation in Critical Theory*. Cambridge, UK: Polity Press, pp. 62-3. Dice Fraser:

In the model I'm proposing, each component of the institutionalized social order that is capitalism is co-constituted in relation to others. We can't even make sense of the idea of "economy" except in contrast to a "polity," nor of "production" except in contrast to "reproduction," nor of (non-human) "nature" except in contrast to (human) society" [...] I stand by the analysis there, which posited an expanded view of capitalism, encompassing both the official economy and its background conditions. That constellation of foreground and background serves as a general conception that distinguishes capitalist from non-capitalist societies. Unlike the former, the latter do not institutionalize separations of economy from polity or production to reproduction; and their nature/society divisions are far less sharp. In my view, these separations constitute capitalism's specificity, not least because they represent the indispensable precondition for an "economy" subject to direction by "the law of value." Without them, such an "economy" could not exist.

⁶⁰ Dussel, E. (1998). *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*. Madrid: Editorial Trotta

⁶¹ MacIntyre, A. (2004). *Tras la virtud*. (A. Valcárcel, Trad.) Barcelona: Editorial Crítica.

⁶² Taylor, Ch. (2007) *A Secular Age*. Cambridge, MA: The Belknap Press of Harvard University Press.

⁶³ Rosa, H. (2019). *Resonancia. Una sociología de la relación con el mundo*. Buenos Aires: Katz Editores.

⁶⁴ Jaeggi, R. (2014). *Alienation* (F. Neuhausser y A. E. Smith, Trad.). New York: Columbia University Press.

⁶⁵ Jonas, H. (2000). *El principio de la vida. Hacia una biología filosófica* (J. Mardomingo, Trad.). Madrid: Editorial Trotta.

Esto nos regresa al comienzo de este capítulo, en el que introdujimos los conceptos de alienación y resonancia en las obras de R. Jaeggi y H. Rosa. En ambos casos, nos encontramos con análisis diagnósticos en los que se entrelazan cuestiones estructurales y ético-normativas con profundas implicaciones para la filosofía social. La noción de alienación no se refiere a una interrupción en la relación del agente consigo mismo, con los otros, o con las cosas con las cuales es posible entablar «relaciones de resonancias», «relaciones de apropiación transformadora». Por el contrario, como señala Jaeggi, las relaciones a las que se refiere el fenómeno de la alienación son una «forma específica de relación con el mundo en la que el sujeto y el mundo se contraponen de manera indiferente u hostil (repulsiva) y, por tanto, desconectada».⁶⁶ Por consiguiente —nos dice Jaeggi— la alienación puede definirse como «la relación de la ausencia de relación».

Esto supone, desde el punto de vista ontológico, que la relación da cuenta de lo primitivo o primigenio, de lo constitutivo, en contraposición a lo meramente coyuntural o circunstancial. Esta interpretación es básica, porque supone la asunción de una perspectiva dialéctica. El yo y el mundo (el otro y lo otro), se coconstituyen, se coestablecen, se codeterminan en el seno de la misma relación. No obstante, en función de aspectos estructurales e institucionales, ético-normativos y políticos, la relación puede ser *experimentada* como una ausencia de relación. Eso significa, en última instancia, una ruptura, una disrupción o una distorsión en la *experiencia* o en la «dimensión del sentido» de la «relacionalidad constitutiva de los agentes en el mundo», pese al hecho de que estos se encuentran siempre, e inexorablemente, en relación con el mundo social y natural del cual forman parte. De manera análoga a lo que ocurre en la dimensión epistemológica, en la cual el hiato entre sujeto-objeto y el problema del puente solo corresponden al ámbito de la representación, y no a la «cosa misma», que en este caso es la relación de contacto no mediado que es el trasfondo de toda relación «mediacionalmente» definida, en este caso, la alienación solo se da en la experiencia distorsionada que el agente tiene en relación con el mundo en el cual está ineludiblemente inserto y con el cual está constitutivamente relacionado.

Las explicaciones de este tipo, en las que el componente teleológico es determinante, suponen definiciones éticas o las dan por supuestas. Estas definiciones, debido justamente a la dimensión teleológica del fenómeno estudiado, no pueden

⁶⁶ Rosa, H. (2019). Resonancia. Una sociología de la relación con el mundo. Buenos Aires: Katz Editores, p. 240.

reducirse a fórmulas deontológicas o procedimentales. Aun si permanecen silenciadas o inarticuladas, deben tener un carácter sustantivo, y deben estar basadas, no solo en imperativos abstractos, sino en caracterizaciones ontofenomenológicas respecto al estatuto de los agentes y la naturaleza de la acción.

Cada uno de los autores citados anteriormente nos ofrecen definiciones de este tipo, o las presuponen. Como hemos visto, MacIntyre, fiel a su herencia aristotélico-tomista, pero informada por una «historia sociológica marxista» que incorpora a su diagnóstico las transformaciones estructurales de la modernidad que explican el nuevo orden moral de la sociedad, pone el acento en la noción de una «vida buena», basada en la práctica de las virtudes, e inspirada en la reflexión práctico-racional, pero entendida sobre la base de una antropología posdarwiniana que enfatiza la dependencia y la vulnerabilidad de los animales humanos. En el caso de Rosa, aunque por momentos se pretende pasar de puntillas por algunas de estas cuestiones éticas, fenomenológicas y ontológicas, a favor de una suerte de «agnosticismo científicista», su sociología está informada por la ética sustantiva de Ch. Taylor, quien en *Sources of the Self y A Secular Age* nos propone una concepción de la misma fundada en hiperbienes, bienes constitutivos y valoraciones fuertes que dan cuenta de su compromiso con el realismo moral.⁶⁷ En el caso de Jaeggi,

⁶⁷ Rosa, H. (2019). Resonancia. Una sociología de la relación con el mundo. Buenos Aires: Katz Editores, p. 220. Dice Rosa:

Si se define la resonancia de este modo, esto es, como una manera específica de *estar relacionado con el mundo* en la que se siente este mundo o un segmento del mismo como responsivo, entonces se plantea la difícil pregunta por la «bidireccionalidad» fáctica de este modo de relación: ¿en qué medida *responde* realmente el mundo (en sus respectivas manifestaciones de mundo subjetivo, social y objetivo)? Según creo, en este punto la sociología de la relación con el mundo puede ser confiadamente agnóstica y, por tanto, permanecer compatible con posiciones tanto realistas como constructivistas (y, en este caso extremo, incluso con posiciones solipsistas). Si el sujeto y el mundo en su configuración concretamente dada y experimentable son siempre ya un resultado de circunstancias relacionales o vínculos precedentes, es poco importante cómo nos imaginemos una realidad independiente del sujeto de la experiencia (en el sentido de la «cosa en sí»), porque lo importante no es ella, sino el modo de la relación, la manera de estar colocado en el mundo.

La idea de que la sociología de la relación con el mundo puede «confiadamente» adoptar una perspectiva agnóstica respecto a las posiciones realistas y constructivistas es problemática desde nuestro sentido. Sin embargo, entendemos lo que pretende Rosa en este fragmento desde un punto de vista heurístico. Como hemos señalado a lo largo de esta investigación, si la distinción realismo-constructivismo se establece desde una perspectiva metafísica, es decir, si se enfatiza el carácter independiente de los polos que forman parte de la relación, entonces, los extremos del solipsismo, mentado por Rosa, y la «cosa en sí», que también aparece en el fragmento, resultan incongruentes con la visión defendida en su teoría de la alienación y la resonancia, porque supondría que la relación no es primera o constitutiva. En cambio, si el realismo y el constructivismo se contemplan desde una perspectiva dialéctica, un constructivismo excluyente supone la negación misma de la relación, de modo que la única opción a nuestra disposición desde el punto de vista epistemológico y ontológico es un realismo dialécticamente complejo como el que hemos defendido en esta investigación, en el cual, además de la crítica teórica a las distorsiones que supone la concepción de la mente-en-el-mundo que caracteriza a la tradición de la epistemología moderna, hay que sumar la historia social y política del advenimiento de la modernidad capitalista, es decir, el análisis de las estructuras

su concepción del fenómeno de la alienación, que contiene a su vez un diagnóstico de las patologías sociales, está orientada éticamente a la «actualización de la libertad». No obstante, este horizonte práctico en su caso no supone en modo alguno la asunción de una antropología filosófica formulada en términos esencialistas, es decir, no supone (1) una concepción de una naturaleza esencial predada, o (2) la posibilidad de que dicha libertad pueda ser acabadamente realizada en la historia de una vez para siempre.⁶⁸

En el último capítulo, nos ocuparemos de la propuesta de E. Dussel quien identifica a la «liberación» como el emblema de una vida realizada plenamente. Dussel, como veremos, articula su perspectiva filosófica inicialmente sobre la base de una confrontación entre (1) la dialéctica ontofenomenológica formulada por M. Heidegger en *Ser y tiempo*, y (2) la crítica levinasiana en *Totalidad e infinito* a la ontología heideggeriana, articulada desde la perspectiva de las víctimas frente a todo sistema de explotación, expropiación, opresión y exclusión.

subyacentes y las formas institucionales y prácticas que las mismas imponen. Todo lo cual suscita las experiencias de alienación que distorsiona el sentido de nuestras múltiples relaciones con el mundo, con los otros y la naturaleza no humana.

⁶⁸ Honneth, A. (1995). *The Struggle for Recognition. The Moral Grammar of Social Conflicts* (J. Anderson, Trad.). Cambridge, MA: MIT Press;

8. Figuras de la liberación

En este capítulo final, nos enfocaremos en algunas de las respuestas formuladas desde la llamada «filosofía de la liberación» latinoamericana a los problemas planteados a lo largo de esta investigación. Para ello nos centraremos en las intervenciones de Enrique Dussel en torno a dos cuestiones, sin perder de vista la perspectiva desde donde estas se abordan.

En primer lugar, nos referiremos al método ana-dia-léctico propuesto por el pensador latinoamericano.¹ Como hemos visto, la necesidad de trascender la perspectiva metafísica para superar el nihilismo adoptando una perspectiva dialéctica, nos enfrenta al problema de los límites. Allí donde el «círculo correlacional» sujeto-objeto, mente-mundo, dibuja sus fronteras, se produce una ambigüedad ontológica. La indecisión teórica respecto a la apariencia del mundo y de los otros, aun cuando se ha descubierto a través del método dialéctico de pensamiento el carácter fetichista que la aprehensión metafísica impone, no acaba de resolver la encrucijada entre realismo y antirrealismo. Como señalan los nuevos realistas, las figuras del límite que establece el pensamiento dialéctico tienden a quedar cautivas en diversas versiones de idealismo.

El pensamiento y la «política» posmoderna fue el emblema cultural de la deriva idealista que acompañó la transformación de (1) el capitalismo administrado por el Estado, en (2) el capitalismo de «acumulación flexible» o neoliberalismo. Como hemos visto, algunas de las reacciones frente a la proliferación ilimitada de las ontologías no-dualistas consiste en regresar al «realismo» para salvar la «objetividad» del mundo. Otros, en cambio, ante los peligros del antirrealismo, adoptan una perspectiva bifocal. Por un lado, se refugian en un positivismo científicista para dar «robustez» a su realismo, pero lo subsumen bajo un humanismo basado en una concepción antropológica del agente encarnado, que combinan con un multiculturalismo de acomodación entre los diferentes que se abstiene de cualquier crítica del orden de explotación y expropiación capitalista. Finalmente, hay quienes están dispuestos a correr el riesgo de la inconmensurabilidad intercultural para salvar la «realidad del mundo» que habitan, enfatizando su carácter «comunitarista». En todos estos casos, se trata de ontologías que se articulan desde el interior de la propia totalidad fetichizada y, por ello mismo, están abiertos

¹ Dussel, E. (1974). Método para una filosofía de la liberación. Superación analéctica de la dialéctica hegeliana. Salamanca: Ediciones Sígueme.

ineludiblemente a los conflictos irresolubles que impone el *ethos* «emotivista» de nuestra cultura.² En este marco, la propuesta de Dussel destaca por su radicalidad.

Siguiendo a Emmanuel Levinas, nos propone una interpretación del problema de lo real que se articula desde la exterioridad, y no desde dentro de la totalidad ontológica del sistema-mundo.³ Desde el punto de vista geopolítico, la exterioridad se articuló primero a través de la historización alternativa del advenimiento de la modernidad, enfatizando en su origen el «encubrimiento del otro» que se produjo con el llamado «descubrimiento de América» en 1492.⁴ Posteriormente, sin abandonar su articulación geopolítica, la

² MacIntyre, A. (2004). *Tras la virtud*. (A. Valcárcel, Trad.) Barcelona: Editorial Crítica.

³ Dussel, E. (1973). *Para una ética de la liberación latinoamericana* (2 Vol.). Buenos Aires: Siglo XXI Argentina Editores.

⁴ Dussel, E. (1994). 1492. El encubrimiento del Otro. Hacia el «mito de la modernidad». Conferencias de Frankfurt. La Paz, Bolivia: Plural Editores, pp. 10-1. Dice Dussel:

Se trata de ir hacia el origen del «Mito de la Modernidad». La Modernidad tiene un «concepto» emancipador racional que afirmaremos, que subsumiremos. Pero, al mismo tiempo, desarrolla un «mito» irracional, de justificación de la violencia, que debemos negar, superar. Los posmodernos critican la razón como razón; nosotros criticaremos la razón moderna por encubrir un mito irracional [...] 1492, según nuestra tesis central, es la fecha del «nacimiento» de la modernidad; aunque su gestación —como el feto— lleve un tiempo de crecimiento intrauterino. La Modernidad se originó en las ciudades europeas medievales, libres, centros de enorme creatividad. Pero «nació» cuando Europa pudo confrontarse con «el Otro» que Europa y controlar, vencerlo, violentarlo, cuando pudo definirse como un «ego» descubridor, conquistador, colonizador de la Alteridad constitutiva de la misma modernidad. De todas maneras, ese Otro no fue «descubierto» como Otro, sino que fue «en-cubierto» como «lo Mismo» que Europa ya era desde siempre.

Véase, Wood, E. M. (2017). *The Origin of Capitalism. A Longer View*. London: Verso. Quizá valga la pena en este punto aclarar que la posición anti-eurocéntrica de Dussel no debe equipararse con la de otros autores que critican al marxismo occidental desde una perspectiva análoga, pero invertida a la que sostienen los que adoptan la perspectiva del «modelo de comercialización», tal como este ha sido analizado y categorizado por Ellen Meiksins Wood. Como dice Wood:

The most common way of explaining the origin of capitalism is to presuppose that its development is the natural outcome of human practices almost as old as the species itself, which required only the removal of external obstacles that hindered its realization. This mode of explanation, or non-explanation, which has existed in many variants, constitutes what has been called the “commercialization model” of economic development, and this model is arguably still the dominant one (p. 11).

Ahora bien, de acuerdo con Wood, existen críticos que acusan a los historiadores marxistas de ser «eurocéntricos», pero que, sin embargo, reproducen los presupuestos del *commercialization model*. Dice Wood:

That model was based on the premise that Europe deserves the credit for lifting barriers to the natural development of capitalism, permitting it to grow to maturity from its origins in urban society and trade. At least some anti-Eurocentric arguments proceed by challenging European primacy in that achievement. But it is hard to see the advantage of arguing that non-European societies with more highly developed urban civilizations and trading system were further down the road of capitalist development. That seems a peculiarly ineffective challenge to the old model and its naturalization of capitalism, accepting that’s model very first premise. More particularly, such arguments tend to reinforce the deeply Eurocentric view that the absence of capitalism is somehow a historic failure (a rather counterproductive line of thought for critics of capitalism) (p. 27).

Compartimos la advertencia de Wood en este punto. Por ese motivo incorporamos aquí esta larga cita con el fin de despejar la tentación de equiparar el anti-eurocentrismo de los autores señalados implícitamente

exterioridad se «mundializó» al referirse ahora a las víctimas producidas por la totalidad del sistema capitalista de explotación y expropiación de todas las esferas existenciales.⁵

En segundo término, nos volveremos a la interpretación heterodoxa de Dussel de la obra de Marx. Si la superación del sistema vigente supone necesariamente la construcción de una nueva totalidad, construida esta vez a partir de la experiencia de sufrimiento e injusticia que padecen las víctimas del sistema vigente, no cabe duda de que existe una estrecha vinculación entre ambos proyectos. En el caso de Marx, el objetivo explícito es la superación del orden capitalista, con especial énfasis en las relaciones de explotación en las sociedades centrales. En el caso del pensador latinoamericano, el énfasis es la experiencia colonial y neocolonial de las sociedades periféricas que es la realidad subyacente y condición de posibilidad de dicho orden de explotación en las sociedades centrales.⁶

Esta perspectiva desarrollada por Dussel tiene sugerentes coincidencias en su formulación con el tratamiento que hace Nancy Fraser sobre el capitalismo. Como hemos visto, Fraser parte de (1) los análisis de Marx en *El capital*, a los que suma (2) los análisis histórico-antropológicos de la economía de Karl Polanyi que, por un lado, explicitan los

por Wood, con el anti-eurocentrismo de Dussel quien, como se desprende de la cita anterior, no se adhiere al «modelo de comercialización», sino que basa su crítica al eurocentrismo, en primer término, a la geopolítica constitutiva que se impuso cuando Europa dejó de ser «la periferia» de un «sistema-mundo» que tenía a Oriente como centro, para convertirse en el centro con su periferia del nuevo orden moderno y eventualmente capitalista que nació en su seno. Véase, Dussel, E. (1998). *Ética de la liberación en la Edad de la globalización y la exclusión*. Madrid: Editorial Trotta, especialmente la «Introducción. Historia mundial de las eticidades».

⁵ Sobre la «universalización» de la Filosofía de la liberación, véase, Dussel, E. (1998). *Ética de la liberación en la Edad de la globalización y la exclusión*. Madrid: Editorial Trotta. Dussel, E. (1977, 2011). Sobre la cuestión de la relación entre «Filosofía y geopolítica», véase *Filosofía de la liberación*. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica, pp. 17-8. En las páginas iniciales de esta obra programática, Dussel comienza planteando el sentido de la cuestión que titula «Geopolítica y filosofía». Allí nos dice que, desde Heráclito, pasando por Von Clausewitz o H. Kissinger, la guerra es el origen de todo, y aclara, «si por todo se entiende el orden o sistema que el dominador del mundo, en el ejercicio de la razón cínica, controla desde el poder y con los ejércitos. Estamos en guerra, y por ello se trata del uso de la razón estratégica». En este sentido, nos dice:

El espacio como campo de batalla, como geografía estudiada para vencer estratégica o tácticamente al enemigo, como ámbito limitado por fronteras, es algo muy distinto a la abstracta idealización del espacio vacío de la física newtoniana, o el espacio existencial de la fenomenología. El espacio del planeta dentro del horizonte ontológico es el espacio controlado por el centro, por el Estado orgánico y autoconsciente que pretende no tener contradicciones porque es el Estado controlador hoy sin contrapartida [...] Se trata entonces de tomar en serio al espacio [...] geopolítico. No es lo mismo nacer en el Polo Norte o en Chiapas que en Nueva York. La «caída del muro de Berlín» no ha cambiado esta situación; más bien la ha acrecentado. Dicha caída [...] ha hecho más trágica la realidad del presente. El otro «muro» más antiguo que es ahora más algo, comenzó a levantarse en 1492, y separa el norte desarrollado y el sur empobrecido, pasa por el Río Colorado, el Mediterráneo y las aguas territoriales del Japón.

⁶ Zúñiga, J. (2022). *Enrique Dussel. Retratos de una filosofía de la liberación*. Barcelona: Herder, p. 91.

análisis del propio Marx en el capítulo relativo a la «acumulación originaria» de su obra magna, pero extendiendo nuestra comprensión sobre la significación de las prácticas expropiatorias que son constitutivas, no solo en su origen, del sistema capitalista. Este análisis lo realizó Polanyi especialmente en *La gran transformación*. En su interpretación de Polanyi, como hemos visto, la pensadora estadounidense «purifica» su análisis de los presupuestos conservadores que detecta en la formulación del antropólogo húngaro.⁷ Dussel, por su parte, en su descripción, explicación y apropiación creativa de Marx, subraya el fenómeno de la dependencia que es crucial en el contexto latinoamericano, pero luego extiende su filosofía de la liberación más allá de cualquier perspectiva culturalista, universalizando sus principios ético-políticos.⁸

Dussel lee a Marx, no solo como un crítico de la economía política burguesa, o un político revolucionario, sino también, y de manera sustantiva, como un filósofo para el cual la ética es «filosofía primera».⁹ Por ese motivo, es preciso explorar la vinculación

⁷ Fraser, N. y Jaeggi, R. (2018). *Capitalism. A Conversation in Critical Theory*. Cambridge, UK: Polity Press., p. 58. En este punto, cabe introducir algunas aclaraciones respecto al pretendido paralelismo entre estos dos autores. A primera vista, mientras Dussel articula su filosofía a partir de las categorías de «totalidad» y «exterioridad», Fraser explícitamente rechaza la idea de que existe un «afuera» del capitalismo que garantice la posibilidad de una crítica radical y una práctica (anticapitalista). Sin embargo, como señala Rahel Jaeggi, Fraser afirma que los trasfondos normativos del capitalismo contienen un potencial crítico, pese a que están «dentro» del orden capitalista. La respuesta de Fraser es la siguiente:

A proper account of capitalism's foreground/background relations must hold together three distinct ideas. First, capitalism's "non-economic" realms serve as enabling background conditions for its economy; the latter depends for its very existence on values and inputs from the former. Second, however, capitalism's "non-economic" realms have a weight and character of their own, which can under certain circumstances provide resources for anti-capitalist struggle. Nevertheless —and this is the third point— these realms are part and parcel of capitalist society, historically co-constituted in tandem with its economy, and marked by their symbiosis with it.

De modo que, desde el punto de vista de Fraser, el binomio «totalidad-exterioridad» debería ser reemplazado por el binomio *foreground-background* (primer plano y fondo). A nuestro parecer, estas categorías expresan las diversas posiciones epistémicas desde donde articulan sus ideas ambos autores. Desde el punto de vista de quien se expresa desde la periferia del sistema-mundo, especialmente, quien ocupa o articula la perspectiva de la víctima de dicho sistema de explotación y expropiación, procesos como el de la «globalización» se experimentan efectivamente como procesos de «exclusión». De modo que esta totalización que llamamos «globalización» se explica desde esta perspectiva perfectamente utilizando las categorías «totalidad-exterioridad». En cambio, desde la perspectiva de quien articula lo real de ese mismo fenómeno categorizado como «totalidad-exterioridad» o «globalización-exclusión» pero ahora desde el punto de vista del centro, eso que llamamos «totalidad» es solo el primer plano con su trasfondo disponible para la explotación y la expropiación. De modo que, lejos de resultar antagónicas las perspectivas, son complementarias. La decisión básica de Dussel, y de la filosofía de la liberación en general, es adoptar una perspectiva epistémica definida por la experiencia de las víctimas. Esta decisión epistémica está basada en una decisión ética que la antecede: la prioridad del Otro, especialmente de la víctima, del sufriente, del pobre.

⁸ Dussel, E. (2013). *Hacia un Marx Desconocido*. Un comentario a los manuscritos del 61-63. Buenos Aires: Editorial Docencia.

⁹ Las tres formulaciones de la ética dusseliana son: Dussel, E. (1973). *Para una ética de la liberación latinoamericana* (2 Vol.). Buenos Aires: Siglo XXI Argentina Editores; Dussel, E. (1998); *Ética de la*

explicitada por Enrique Dussel, entre (1) la noción de «trabajo vivo» en Marx que, según Dussel, es «el punto de partida “desde-donde” Marx despliega su discurso», y (2) la categoría de «Exterioridad» y la figura del «pobre», tal como estas son definidas en la filosofía de la liberación.¹⁰ Esto nos permitirá justificar en qué sentido, la ética en la filosofía de la liberación, al ser una «teoría general de todos los campos de sentido»,¹¹ es una ética de la vida que determina normativamente todos los campos, como los de la economía y la política.¹²

El marco desde donde estos análisis de Dussel se articulan es la crítica al «eurocentrismo», la ideología que ha acompañado y sostenido la expansión del colonialismo y el imperialismo europeo y estadounidense. Aunque Dussel dedicó varias de sus obras de juventud a revisar la historia universal de la humanidad intentando resituar Iberoamérica y América Latina en el contexto de la misma, su empeño lo condujo finalmente a una reconstrucción completa de la historia universal. Sin embargo, como señalan Bautista Segales y Colmenares Lizárraga, es en la obra *1492. El encubrimiento del otro*, en donde «Dussel muestra como un mismo fenómeno —en este caso, el de la modernidad— se puede percibir de distintos modos si se lo comprende desde la versión oficial y estándar de la historia moderna, o desde la historia negada por la visión occidental».¹³

liberación en la Edad de la globalización y la exclusión. Madrid: Editorial Trotta; y Dussel, E. (2016). 14 tesis de ética. Madrid: Editorial Trotta.

¹⁰ Dussel, E. (2021). Filosofía de la liberación. Una antología (K. Colmenares y J. J. Bautista Segalés, Ed.). Madrid: Editorial Trotta, p. 563.

¹¹ Dussel, E. (2016). 14 tesis de ética. Madrid: Editorial Trotta, pp. 15-25.

¹² Dussel, E. (2013). 20 tesis de política. Buenos Aires: Editorial Docencia; Dussel, E. (2013). 16 tesis de economía política. Buenos Aires: Editorial Docencia.

¹³ Dussel, E. (2013). *1492. El encubrimiento del Otro*. Buenos Aires: Editorial Docencia, pp. 19-20. Dice Dussel:

En el «concepto» emancipador de Modernidad se encubre un «mito» que iremos desarrollando en el curso de estas conferencias. Por ahora deseamos, en primer lugar, tratar un componente enmascarado sutil que subyace en general debajo de la reflexión filosófica y de muchas otras posiciones teóricas del pensamiento europeo y norteamericano. Se trata del «eurocentrismo» —y su componente concomitante: la «falacia desarrollista».

Y más adelante cita a Hegel:

La historia universal representa [...] el desarrollo de la conciencia que el Espíritu tiene de su libertad y también la evolución de la realización que esta obtiene por medio de tal conciencia. El *desarrollo* implica una serie de fases, una serie de determinaciones de la libertad, que nacen del concepto de la cosa, o sea, aquí, de la naturaleza de la libertad al hacerse consciente de sí [...] Esta necesidad y la serie necesaria de las puras determinaciones abstractas del concepto son estudiadas en la Lógica.

El argumento de dicha obra, nos dicen los autores, se articula en torno a la siguiente pregunta: «¿dónde y en qué momento surge el fenómeno llamado modernidad?» La respuesta ya no es la que presupone la perspectiva desde Europa occidental,¹⁴ sino un momento más allá de ella, desde Latinoamérica, que ya no es más «el lado fenomenológico oculto», sino la realidad meta-física, trans-ontológica y por eso transmoderna en relación con la modernidad occidental.¹⁵ Es decir, Dussel constata que, para cuestionar el proyecto posmoderno, necesita otro diagnóstico de la modernidad y, además, una respuesta distinta frente a sus malestares de la que nos propusieron autores como Jürgen Habermas, quien abogaba frente a la «modernidad inacabada», por «más modernidad».¹⁶

La modernidad —dice Dussel— no surge desde sí misma, como pretende el relato eurocéntrico, sino que es la consecuencia de la apropiación de la Europa periférica hasta el siglo XV, convertida en centro del sistema mundo desde entonces, de las producciones, creaciones e invenciones de las culturas de la humanidad no-modernas, y «la apropiación de los recursos y transferencias de valor producidos por el trabajo vivo de la periferia».

¹⁴ Las dos obras paradigmáticas de esta perspectiva eurocéntrica son: Hegel, G. W. F. (2004). *Lecciones sobre la filosofía de la historia Universal* (J. Gaos y G. Pola, Trad.). Madrid: Alianza Editorial; y Habermas, J. (2008). *El discurso filosófico de la modernidad* (M. Jiménez Redondo, Trad.). Buenos Aires: Katz Editores.

¹⁵ Bautista Segales, J. J. y Colmenares Lizárraga, K. (2022). «Introducción. Claves para interpretar el pensamiento crítico de Enrique Dussel», en *Filosofía. Una antología*. Ciudad de México: Ediciones Akal, p. 43.

¹⁶ Dussel, E. (1998). *Ética de la liberación en la Edad de la liberación y la exclusión*. Madrid: Editorial Trotta, pp. 50-2. Dussel señala que, respecto a la cuestión de la modernidad existen dos paradigmas. El primero, que se explicita desde un horizonte eurocéntrico, «propone que el fenómeno de la modernidad es exclusivamente europeo; que se va desarrollando desde la Edad media y se difunde posteriormente en todo el mundo» (p. 50). El segundo paradigma, «desde un horizonte mundial, concibe la Modernidad como la cultura del centro del «sistema-mundo», del primer “sistema-mundo” —por la incorporación de Amerindia— y como resultado de la gestión de dicha “centralidad”». Es decir, la Modernidad europea no es un sistema independiente autopoietico, autorreferente, sino que es una «parte» del «sistema-mundo»: su centro. De ello se sigue una «tesis condicionante anterior»:

La centralidad de Europa en el «sistema-mundo» no es fruto solo de una superioridad interna acumulada en la Edad Media europea sobre las otras culturas, sino también el efecto del simple hecho del descubrimiento, conquista, colonización e integración (subsunción) de Amerindia (fundamentalmente), que le dará a Europa la ventaja comparativa determinante sobre el mundo otomano-musulmán, la India o la China. La Modernidad es el fruto de este acontecimiento y no su causa. Posteriormente, la «gestión» de la centralidad del «sistema-mundo» permitirá a Europa transformarse en algo así como la «conciencia reflexiva» (la filosofía moderna) de la historia mundial, y muchos valores, invenciones, descubrimientos, tecnologías, instituciones políticas, etc., que se atribuye a sí misma como su producción exclusiva [...] Aun el capitalismo es el fruto, y no la causa de esta coyuntura de mundialización y centralidad europea en el «sistema-mundo».

Y en esa misma línea, la globalización neoliberal es también un proyecto eurocéntrico, porque parte del supuesto de que «Europa “es” el centro del mundo y de la humanidad».¹⁷

En este marco, Dussel nos propone ir «más allá de la modernidad y la posmodernidad», es decir, adoptar una «perspectiva trans-moderna».¹⁸ Como los nuevos realistas, sostiene que, pese a su pretensión explícita de superar la epistemología, la ontología, la ética y la política de la modernidad, el posmodernismo está detrás de la fabricación de un conjunto de dispositivos retóricos, implicados en la crítica neoliberal del orden social y su proyecto de desmantelamiento del mismo, cuyo efecto no es otro sino la exacerbación de la atomización de la sociedad, debilitando con ello la capacidad de respuestas de las víctimas.

El rechazo de los metarrelatos, el compromiso con una ontología no dualista, o la apuesta por un cosmopolitismo para una globalización capitalista con «rostro humano», han dado vía libre al proyecto neoliberal de expansión sin límites del capital, el cual ha pretendido compensar los malestares que produce la injusticia social *dentro* de las sociedades centrales, con la promesa de una dosis tóxica de libertad, en el marco de un renovado moralismo, cuyas consecuencias son actualmente palpables en todos los escenarios electorales, donde en un marco de extrema fragmentación, la llamada «extrema derecha» se ha convertido en un factor determinante en la construcción del nuevo orden moral de las sociedades neoliberales y posneoliberales, con una propuesta en la que se mezclan compuestos neoconservadores y libertarios.¹⁹

¹⁷ Bautista Segales, J. J. y Colmenares Lizárraga, K. (2022). «Introducción. Claves para interpretar el pensamiento crítico de Enrique Dussel», en *Filosofía. Una antología*. Ciudad de México: Ediciones Akal, p. 45.

¹⁸ Dussel, E. (2015) *Filosofías del Sur. Descolonización y transmodernidad*. Ciudad de México: Ediciones Akal.

¹⁹ Brown, W. (2019). *In the Ruins of Neoliberalism. The Rise of Antidemocratic Politics in the West*. New York: Columbia University Press, p. 16. Como señala Brown:

[N]eoliberalism yielded effects very different from those imagined and sought by its architects. The reasons for it are several. There is, first, a kind of return of the repressed in neoliberalism reason — a ferocious eruption of the social and political forces that the neoliberals at once opposed, underestimated, and deformed with their de-democratizing project. What this means is that actually existing neoliberalism now features what Sheldon Wolin characterizes as an “enraged” form of majority rule (often termed “populism” by pundits) arising from the society that neoliberals aimed to disintegrate, but failed to vanquish, and thus left without common civil norms or commitments. There is, second, neoliberalism’s accidental unleashing of the financial sector and the ways that financialization profoundly undermined neoliberal dreams of competitive global order lightly tended by supranational institutions, on the one hand, and facilitated by states fully autonomous of economic interests and manipulation, on the other. Third, there are the ways that market and morals twisted as they were submitted to the grammars and spirit of one another —that is, as morality was marketized and markets were moralized. Through this process, both became politicized as fighting creeds, thus losing the “organic, spontaneous” character and mode of organizing conduct for which Hayek and his colleagues cherished them. Finally, neoliberalism intensified the nihilism, fatalism,

En ese sentido, como señala Dussel, aunque las sociedades centrales se declaran «democráticas», el cinismo que muestran en sus relaciones internacionales, en relación con lo Otro, impidiendo «el ejercicio honesto y serio del principio democrático con sentido normativo» en las sociedades periféricas o subalternas, pone en entredicho la viabilidad del propio proyecto democrático en el interior de las «sociedades del Atlántico Norte».

Es en este contexto que se pregunta: «¿Cómo puede darse éticamente el reconocimiento de la igualdad humana a todos los miembros de la propia comunidad política cuando se le atribuye a esa misma comunidad el derecho de declarar “inhumano” al resto de la humanidad? ¿Cómo puede un demócrata, que conciba la democracia no meramente como un procedimiento político etnocéntrico, sino al mismo tiempo con exigencias normativas, ser despótico con los Otros, con los débiles, con los vencidos, con los poscoloniales...?»²⁰

1

Comencemos, tal como hemos indicado, con lo que Enrique Dussel llama «el paso metódico esencial».²¹ Hemos visto a lo largo de esta investigación que el método metafísico de análisis conduce ineludiblemente a la *fetichización* de lo aprehendido por el sujeto, y a la *alienación* del mismo sujeto en el proceso de fetichización del mundo. También hemos visto que dicha fetichización tiene dos fuentes. La primera fuente es la «espontánea» o «refleja» aprehensión del cognoscente-agente encarnado y finito, que en el encuentro cotidiano con las personas y cosas de su mundo, asume irreflexivamente el resultado de los procesos de abstracción que son condición de posibilidad de la aprehensión perceptiva, como si esta fuera la realidad de suyo, es decir, como si existiera independientemente de su espontánea actividad cognoscitiva como sujeto, convirtiendo

and rancorous resentment already present in late modern culture. Together, these developments and effects generated something radically different from the neoliberal utopia of an inegalitarian liberal order in which individuals and families would be politically pacified by markets and morals and subtended by an autonomous authoritative, but depoliticized state. Instead, neoliberalism produced a monster its founders would abhor.

²⁰ Dussel, E. (2021). «Estado de guerra permanente y razón cínica», en Filosofía de la liberación. Antología (K. Colmenares y J. J. Bautista Segalés, Ed.). México, D. F.: Ediciones Akal México, p. 827.

²¹ Dussel, E. (1974). Método para una filosofía de la liberación. Superación analéctica de la dialéctica hegeliana. Salamanca: Ediciones Sígueme, p. 175.

lo que es un *para sí* en el *en sí* (esencia) del ente en cuestión. La segunda fuente de la fetichización es la teorización filosófica. Esta última, a partir de la fetichización habitual y espontánea, construye una «fábula» sobre la realidad del mundo, en la cual el universo y los entes que lo componen, las personas y las cosas, tienen una existencia objetiva, separada, sustancial, y sus relaciones se reducen a las afectaciones que se producen entre ellas en términos de efectividad causal. Estas perspectivas metafísicas son las que, de diversas maneras, informan explícita o tácitamente las posibilidades ópticas de las ciencias sociales y el sentido común de la sociedad, sobre la base de lo que permiten o no sus ontologías.

Ahora bien, como hemos visto, primero Kant, con su idealismo trascendental, y luego Hegel, en su estela, con su idealismo absoluto, propusieron métodos dialécticos para superar las aporías que produce la perspectiva metafísica. El método de Hegel condujo a la articulación de una ontología de «la totalidad sin residuos», cerrada en sí misma, dentro de la cual, en el momento de su plena realización, la coincidencia del sujeto y el objeto es absoluta, acabando con ello de dibujar el círculo correlacional que contiene a ambos, ya no en los confines o dentro del horizonte de la apariencia fenoménica, como sucedía con su predecesor, sino en los confines de la realidad misma. Más allá de la totalidad revelada en el proceso de clarificación de la consciencia respecto a sí misma, no hay nada que merezca la pena pensarse. La totalidad lo incluye todo dentro de sí, volviendo de este modo intrascendente la alteridad.

Ahora bien, Dussel identifica, «más allá del pensar dialéctico ontológico y la identidad divina del fin de la historia y el saber hegeliano»,²² un momento que denomina «antropológico», que desbarata la pretensión de totalización al abrirse éticamente a la alteridad. Este momento antropológico es el camino medio que descubre Dussel entre dos extremos. En uno de los extremos encontramos la ontología hegeliana y heideggeriana. La primera, nos dice Dussel, es la ontología que se despliega desde la pretensión del absoluto. La segunda, en cambio, y a la que el autor dedicará un detallado estudio que acabará convirtiéndose en el prolegómeno a su ética de la liberación, es la de Heidegger, que está basada en la finitud.²³

²² Dussel, E. (1974). *Método para una filosofía de la liberación. Superación analéctica de la dialéctica hegeliana*. Salamanca: Ediciones Sígueme, p. 175.

²³ Dussel, E. (1973). *Para una ética de la liberación latinoamericana I*. Buenos Aires: Siglo XXI Argentina Editores.

En el primer caso (Hegel), la totalidad se convierte en el espíritu absoluto. En el segundo caso (Heidegger), la totalidad es finita, asomada al fundamento infundado de su propia nihilidad, y por ello reafirmada en su mero estar-ahí, en el mundo y con los otros que forman parte de su mundo, y en su ser para la muerte. En ambos casos, la superación de la metafísica se logra a través de la totalización a la que nos aboca el compromiso con la no-dualidad, que cierra el círculo correlacional a toda exterioridad sustantiva. El otro extremo a partir del cual se define el «camino medio» dusseliano es el que nos propone el realismo metafísico o teológico, cuyo ejemplo paradigmático lo encontramos en la revelación positiva de Dios.²⁴

Habiendo refutado el extremo metafísico, el siguiente paso, nos dice Dussel, consiste en superar la dialéctica ontológica. Los pioneros en esta dirección son (1) los poshegelianos (Feuerbach, Marx y Kierkegaard), y (2) Emmanuel Levinas, quien se encargará de articular la crítica a la ontología heideggeriana. Ahora bien, aquí es importante notar que la propuesta dusseliana subsume ambas críticas, la de Marx a Hegel, y la de Levinas a Heidegger, pero con el objetivo original de articular una crítica a la dialéctica desde una perspectiva geopolíticamente latinoamericana, que tendrá profundas implicaciones para la articulación posterior de una filosofía de la liberación con pretensión de universalidad.²⁵

No nos detendremos aquí en los detalles histórico-filosóficos. Baste con algunos apuntes que ilustran el derrotero de la argumentación. De acuerdo con Dussel, Schelling ya había señalado críticamente, contra la identificación que hace Hegel del ser y del pensar, que más allá de la totalización que nos ofrece la dialéctica, nos encontramos con la «positividad de lo impensable», abriendo la puerta, de este modo, a la refutación de la dialéctica antirrealista. Sin embargo, la crítica de Schelling no es otra cosa sino la recuperación de un aspecto central de la crítica de Kant, quien ya había advertido en su momento que la representación (lo producido por la razón) no es suficiente para dar cuenta del objeto representado (al que accedemos a través de la sensibilidad). En este sentido, nos dice Schelling, el problema que intenta resolver Hegel es el de la «independencia» del fenómeno.

²⁴ Dussel, E. (1974). Método para una filosofía de la liberación. Superación analéctica de la dialéctica hegeliana. Salamanca: Ediciones Sígueme, p. 175.

²⁵ Dussel, E. (1974). Método para una filosofía de la liberación. Superación analéctica de la dialéctica hegeliana. Salamanca: Ediciones Sígueme, p. 176.

A la consciencia ordinaria, el mundo aparece existiendo independientemente. Sujeto y objeto tienen existencias separadas. La filosofía hegeliana, como hemos visto, demuestra que el ente o fenómeno que se presenta ante la consciencia no existe independientemente como «objeto», sino como un objeto para un sujeto. No obstante, de esta refutación de independencia, sustancialidad, objetividad, existencia inherente o intrínseca del fenómeno,²⁶ no se sigue en modo alguno la *inexistencia* de lo que está en

²⁶ Hopkins, J. (1996). *Meditation on Emptiness*. Somerville, MA: Wisdom Publications, pp. 36-8. Es interesante hacer notar en este punto el paralelismo con la versión Prasangika de la filosofía Madhyamika. Refiriéndose a lo que se niega en la realización de la «vacuidad de sí» (*self-emptiness*), nos dice Hopkins:

That which is negated in the [Madhyamika] Prasangikas' subtle theory of selflessness is self, defined as inherent existence. The hypothetical synonyms of self in the Prasangika system are:

1. True establishment
2. True existence
3. Ultimate existence
4. Existence as [its own] suchness
5. Existence as [its own] reality
6. Natural existence or existence by way of its own character
7. Substantial existence
8. Existence able to establish itself
9. Existence from the object's side [rather than being imputed from the subject's side]
10. Objective existence
11. Existence through its own power
12. Existence in the object that receives designation
13. Existence right in the basis of designation
14. Inherent existence
15. Existence through its own entitiness
16. Existence in the manner of covering its basis of designation
17. Existence from the side of the basis of designation

The subtle self that is negated in the Prasangika view of selflessness implies an independent entity; thus, all these terms are opposites of dependent-arising. Each illuminates a little more the meaning of non-dependence [...] The Prasangikas' unique meaning of "dependence" is "establishment through the power of a designating consciousness". Phenomena depend on thought in the sense that only if thought that designates and object exist, can that object be posited (conventionally), and if the thought that designates an object does not exist, the (conventional) existence of that object cannot be posited. Since this applies to all objects, nothing exists inherently.

La razón por la cual incluyo aquí este listado es la siguiente. Por un lado, porque todas estas expresiones ilustran de manera sugerente diversos «aspectos» de la cosificación que el pensamiento dialecto pretende superar a través de su crítica a la metafísica. Por otro lado, porque, si bien es cierto que los fenómenos «convencionales», como muestra la enumeración anterior, dependen efectivamente de la función pragmática que tienen en el seno de juego de lenguaje en el marco de una forma de vida, tal como nos enseñaron respectivamente autores como Martin Heidegger y Ludwig Wittgenstein, la ausencia de existencia inherente, es decir, la idea de que los fenómenos convencionales que se muestran cosificados a la consciencia ordinaria están vacíos de dicha existencia reificada, no implica en modo alguno su inexistencia, y mucho menos, supone que nuestro acceso a lo real se reduzca exclusivamente a lo que es apprehendido por la razón en nuestro trato con el mundo.

Efectivamente, la filosofía negativa, o bien, como ocurre con Hegel, cierra el «círculo correlacional» sobre sí mismo en el intento de lograr una «transparencia absoluta» (la identidad del pensar y el ser), o se mantiene abierta a «lo impensable» más allá de dicho círculo correlacional. Ahora bien, si pensamos en el lenguaje en términos expresivistas, como nos lo plantea Taylor en términos contemplativos, o si pensamos en el lenguaje como expresión de las víctimas en el contexto de la praxis revolucionaria, la filosofía vuelve a tornarse positiva. Por un lado, el símbolo, la metáfora, la máscara, como vimos cuando analizamos la estética de Graham Harman; y por el otro, la voz de la víctima que exige justicia, como estamos viendo en

el lugar del objeto en el acto de aprehensión perceptiva o cognoscitiva. Lo que Hegel nos ofrece es una filosofía negativa, ocupada en remover todo residuo de aprehensión de la existencia *en sí* del fenómeno que se presenta a la consciencia, sin que ello comprometa la alteridad, que en este punto ni siquiera está en el radar del filósofo de Jena.

En contraposición, Schelling da un primer paso hacia la «recuperación del realismo» cuando nos dice, en nuestras palabras, que la filosofía positiva es aquella que emerge desde la *mera* existencia. ¿Qué significa aquí «*mera* existencia»? La X a la que se refiere la representación, el *esto (en ti)* —nos dice Dussel, en *donde se revela que la existencia es un prius*.²⁷ O, si preferimos ponerlo en los términos de la crítica de Dreyfus y Taylor a las teorías mediacionales: que la existencia es anterior a la representación y, por lo tanto, en términos epistemológicos, el acceso a lo real es, ineludiblemente, el contacto, y solo subsecuentemente, la representación.²⁸ Ahora bien, si es cierto, como señalan Dreyfus y Taylor, que el acceso a la X es primariamente fruto de un contacto anterior a toda representación de la misma, eso significa que debemos recuperar para dar cuenta de nuestro acceso a la realidad, una noción de existencia encarnada. Porque, como nos dice Dussel, «si la existencia de algo es [primero] percibida y no pensada, la sensibilidad corporal es la condición [de posibilidad para la constatación] de la existencia o la realidad».²⁹

Pero a esto hay que sumar, como también enfatiza Taylor en su teoría expresivista del lenguaje,³⁰ que «lo supremamente real o existente es para el hombre otro hombre, porque “la esencia del hombre es la comunidad”».³¹ En el caso de Taylor, esto se ve reflejado en su antropología filosófica de raíz hermenéutica, en la que se enfatiza la interpretación y la autointerpretación en la definición del sujeto o persona. El *anthropos*

este capítulo, se enfrentan a la totalidad desde la exterioridad, poniendo en cuestión cualquier pretensión de dicha totalidad de totalizarse. En ambos casos, sin embargo, la clave explicativa de esta positividad la encontramos en nuestra existencia como agentes encarnados, que hace de nuestro acceso al mundo y a los otros, primariamente, un acceso de contacto más allá de toda mediación y condición de posibilidad de toda «convencionalidad», si lo planteamos en los términos expuestos más arriba, o construcción cultural.

²⁷ Dussel, E. (1974). *Método para una filosofía de la liberación. Superación analéctica de la dialéctica hegeliana*. Salamanca: Ediciones Sígueme, p. 177.

²⁸ Dreyfus, H. y Taylor, Ch. (2015). *Retrieving Realism*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

²⁹ Dussel, E. (1974). *Método para una filosofía de la liberación. Superación analéctica de la dialéctica hegeliana*. Salamanca: Ediciones Sígueme, p. 177.

³⁰ Taylor, Ch. (2016), *The Linguistic Animal. The Full Shape of the Human Linguistic Capacity*. Cambridge, MA: The Belknap Press of Harvard University Press. Taylor, Ch. (1989). *Sources of the Self. The Making of the Modern Identity*. Cambridge, MA: Harvard University Press

³¹ Dussel, E. (1974). *Método para una filosofía de la liberación. Superación analéctica de la dialéctica hegeliana*. Salamanca: Ediciones Sígueme, p. 175.

es «un animal poseedor de logos» (*zoon logón echón*) —decía Aristóteles—, mientras Taylor señala, asumiendo el giro subjetivista de la modernidad, y el giro lingüístico de la «posmodernidad», que el *anthropos* es «un animal que se autointerpreta».³² Como hemos visto, una definición de este tipo no hace más que enfatizar la dimensión intencional de la agencia humana y su ontología comunitarista o social.

En el caso de Dussel, como veremos, esto se pone de manifiesto especialmente en la importancia que tiene para el pensador latinoamericano la analogía.³³ A diferencia del pensador canadiense, para el cual la «razón práctica»³⁴ sirve el propósito de un consenso multicultural,³⁵ «no forzado» en torno a cuestiones como los derechos humanos,³⁶ la filosofía de la liberación de Dussel, a través del método analéctico, pone el acento en el momento no interpretable (la «positividad de lo impensable» de la que nos hablaba Schelling), que se manifiesta en la «escucha» del otro, especialmente, de aquel que nos habla desde la exterioridad de la totalidad vigente, haciendo a posteriori de la analogía el camino a una comprensión siempre «inadecuada» que se logra a través de la aprehensión analógica, en el marco de la ambigüedad que supone lo semejante y lo distinto.³⁷

En síntesis, mientras la «razón práctica» tayloriana se despliega desde el interior de la totalidad vigente, con la intención de resolver o morigerar las tensiones y contradicciones del orden moral de la modernidad, especialmente entre las «comunidades» que conforman las sociedades del Atlántico Norte, o entre las culturas del centro y la periferia, con el fin de afianzar un orden global informado por los derechos humanos consensualmente adoptados por la diversidad de culturas del orbe en un diálogo pretendidamente abierto y simétrico que, sin embargo, no permite poner en cuestión los fundamentos «estructurales» de la modernidad, entre los cuales se destaca el mercado

³² Taylor, Ch. (1985). “Self-interpreting animals”, en *Human Agency and Language. Philosophical Papers I*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 45-76.

³³ Dussel, E. (2020). «Analogía y comunicación», en *Siete ensayos de filosofía de la liberación. Hacia una fundamentación del giro decolonial*. Madrid: Editorial Trotta, pp. 53-84.

³⁴ Taylor, Ch. (1995). “Explanation and Practical Reason”, en *Philosophical Arguments*. Cambridge, MA: Harvard University Press. pp. 34-60.

³⁵ Taylor, Ch. (1992). *Multiculturalism and the “Politics of Recognition”* (A. Gutmann, Ed.). Princeton: Princeton University Press.

³⁶ Taylor, Ch. (2011). “Conditions of an Unforced Consensus on Human Rights”, en *Dilemmas and Connections*. Cambridge, MA: The Belknap Press of Harvard University Press, pp. 105-23.

³⁷ Dussel, E. (1974). *Método para una filosofía de la liberación. Superación analéctica de la dialéctica hegeliana*. Salamanca: Ediciones Sígueme, p. 190.

capitalista, la configuración geopolítica centro-periferia, el desarrollo desigual, y una economía política basada en la explotación y la expropiación de todas las esferas de la vida, la analéctica dusseliana se articula o pretende articularse desde la exterioridad de dicha totalidad, es decir, desde las víctimas del orden vigente, lo cual implica una crítica implacable de ese mismo orden al que sirve la propuesta tayloriana.

2

Veamos a continuación de qué modo interpreta Dussel en este punto a Marx. Pero antes, hagamos una advertencia. En la filosofía de la liberación de Dussel, Marx juega un rol central, porque le ofrece al pensador latinoamericano los recursos indispensables para comprender la totalidad del mundo capitalista. No obstante, esta «apropiación» por parte de Dussel de estos recursos no son un fin en sí mismo. Dussel necesita a Marx para ir más allá del propio Marx, al menos, tal como este ha sido interpretado históricamente en el Occidente capitalista o socialista. Lo que distingue al Marx histórico del Marx al que hace hablar Dussel a través de los interrogantes epocales y geopolíticos que intenta resolver, es justamente el que le ofrece recursos para clarificar, no solo el fenómeno de la explotación en el centro del sistema-mundo capitalista, sino también la situación de opresión y exclusión que produce la modernidad-capitalista en la periferia, primero latinoamericana, y posteriormente, global. En este sentido, uno de los elementos clave en su reflexión es la incorporación y diálogo con las llamadas «teorías de la dependencia».³⁸

Lo primero es señalar que Marx es parte de la tradición de Hegel y Feuerbach, y, en este sentido, la continuidad formal de su propuesta es evidente. Sin embargo, nos dice Dussel, existen novedades notables en lo que concierne al contenido o materialidad de su filosofía. Por otro lado, debido a la «inadvertida» influencia de Schelling en su pensamiento, Marx se ocupa de la relación del ser humano con la naturaleza no humana

³⁸ Zúñiga, J. (2022) Enrique Dussel. Retratos de una filosofía de la liberación. Barcelona: Editorial Herder, p. 94. Sobre el tema de la dependencia en Dussel, véanse, por ejemplo: Dussel, E. (2013). La producción teórica de Marx. Un comentario a los *Grundrisse*. Buenos Aires: Editorial Docencia, especialmente los capítulos 17 y 18, titulados respectivamente «Los *Grundrisse* y la filosofía de la liberación», y «Los *Grundrisse* y la “cuestión de la dependencia”»; la Dussel, E. (2013). Hacia un Marx desconocido. Un comentario a los Manuscritos del 61-63. Buenos Aires: Editorial Docencia, especialmente la Quinta parte; Dussel, E. (2013). El último Marx y la liberación latinoamericana (1863-1882). Buenos Aires: Editorial Docencia, especialmente el capítulo 7, titulado «Del último Marx a América Latina». Sobre el tema de las teorías del imperialismo y la dependencia, véase Kohan, N. (compilador). (2022). Teorías del Imperialismo y la Dependencia. Buenos Aires: Ediciones Amauta Insurgente y Editorial Cienfuegos; Wood, E. M. *Empire of Capital*. London: Verso, 2023. Harvey, D. (2003). *The New Imperialism*. New York: Oxford University Press.

de manera análoga al modo en el cual Schelling se ocupa de la relación entre el ser humano y la divinidad.³⁹

Para Schelling, como vimos, la pretensión de Hegel de una transparencia absoluta que conduce a la divinización del sujeto se topa con un límite. Ese límite es la «positividad impensable» que expresa el lugar de la divinidad en relación con la pretensión del sujeto humano de una comprensión y actualización absoluta de lo real. De manera análoga, Marx se ocupará de la relación entre el ser humano y la naturaleza, pero en esta ocasión, el elemento clave no es el que emerge del método contemplativo de sus predecesores, quienes enfatizan la dimensión del pensar por sobre la praxis. En el caso de Marx, lo determinante en la relación entre el ser humano y la naturaleza, como veremos, es el trabajo. Entendido este, primariamente, no en su apariencia fetichizada dentro del orden capitalista, sino como aspecto constitutivo de nuestra condición existencial. Y, a partir de dicha comprensión, el trabajo en su dimensión histórica, relativa al modo en el cual Marx pretende, científicamente, clarificar su naturaleza en el contexto de las relaciones sociales capitalistas a través de un estudio sistemático de la economía política burguesa.⁴⁰

Ahora bien, a partir de la lectura del párrafo dedicado al «Método de la economía política» en los *Grundrisse*,⁴¹ Dussel extrae las siguientes conclusiones. Lo primero es la consciencia por parte de Marx de que Hegel quedó cautivo de una ilusión. Su concepción

³⁹ Taylor, Ch. (2007) *A Secular Age*. Cambridge, MA: The Belknap Press of Harvard University Press, pp. 541-2. Existen sugerentes paralelismos y analogías que pueden establecerse entre nuestra primera discusión en esta investigación en torno a (1) la noción de Taylor del «marco inmanente» que define la «era secular», y (2) la discusión en el presente contexto sobre las filosofías de Hegel y Schelling, y más específicamente, las implicaciones de la «filosofía de la revelación» de Schelling en la concepción de Marx sobre la relación entre humanidad-naturaleza. Para Taylor, como hemos visto, existe una estrecha vinculación entre epistemología, nociones de identidad e imaginarios sociales y cosmológicos. En el caso del marco inmanente, Taylor nos dice que la identidad atrincherada del individuo disciplinado se traslada al espacio de la construcción social, donde la racionalidad instrumental es el valor clave, y el tiempo es omnipresentemente secular, constituyendo un «marco natural» que debe ser contrastado con un orden sobrenatural. Esto explica, dice Taylor, la noción de «marco inmanente», en contraposición a una posible trascendencia. De manera esquemática, el marco inmanente puede pensarse como una estructura mundial cerrada, puede permanecer abierta a la trascendencia, o puede articularse como una estructura con su propia trascendencia, pero en la esfera inmanente. La posición de Marx en torno a la relación humanidad-naturaleza se conforma a esta esquematización. Como ya hemos señalado más arriba, lo que distingue a la filosofía de Dussel respecto a la posición tayloriana no es estrictamente hablando el reconocimiento de que el sistema produce víctimas, sino la posición desde donde se da cuenta de la opresión y la exclusión. Taylor escribe desde el centro del sistema-mundo, mientras Dussel pretende escribir desde la periferia, que es una «exterioridad» vista desde la perspectiva tayloriana, quien no cuenta con recursos suficientes en su ética y su filosofía social y política para asumir la perspectiva de las víctimas.

⁴⁰ Dussel, E. (1974). *Método para una filosofía de la liberación. Superación analéctica de la dialéctica hegeliana*. Salamanca: Ediciones Sígueme, p. 135.

⁴¹ Marx, K. (2021). *Grundrisse. Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Borrador) 1857-1858* (P. Scarón, Trad.). Madrid: Siglo XXI de España Editores.

de lo real está atrapada en la perspectiva contemplativa que hace del pensar el alfa y el omega del análisis. En Hegel, como nos dice Marx, «el pensar se piensa a sí mismo, profundiza en sí mismo y se mueve por sí mismo». En esto consiste el idealismo absoluto del filósofo de Jena, para quien la esfera de lo real es pura idealidad. Sin embargo, contra Feuerbach, Marx señala que no es suficiente para superar el idealismo absoluto hegeliano enfocarse en la sensibilidad, articulando un «empirismo estático-contemplativo» en el proceso de realización. Sin desmerecer la «hazaña» de Feuerbach —que consistió en probar que la filosofía hegeliana no era otra cosa que una religión «puesta en ideas», y establecer que el materialismo «hace de la relación del ser humano ante otro ser humano el principio fundamental de la teoría»— al redefinir el horizonte ontológico de su método, Marx ofrece un nuevo horizonte de sentido de lo real.

Ahora, nos dice Dussel, no es la mera sensibilidad el fundamento último de la realidad como realidad, sino el trabajo, entendido, no solo como categoría «totalmente simple», sino también como la realidad misma. En síntesis, nos dice Dussel, (1) «para Hegel lo real es el pensar y lo pensado»; (2) para Schelling, quien propone ir más allá de la ontología hegeliana, lo real es la revelación; (3) para Feuerbach, la clave es ir más allá del ser como pensar para abrirse a la esfera de la sensibilidad, la afectividad, la relación yo-tú, «hombre-hombre». Para Marx, en cambio, habiendo adoptado el contenido formal de la dialéctica hegeliana, e incorporado inadvertidamente la noción de exterioridad heredada de Schelling, además de subsumir en su análisis la crítica «materialista» de Feuerbach de «la religión del cielo», lo real es (4) «lo producido, lo trabajado». Y en lo que respecta a la relación abstracta entre el yo y el tú, lo que concreta e históricamente, en el marco de la sociedad capitalista, es la relación entre el señor poseedor del capital, y «el explotado», quien vende su trabajo para garantizar su subsistencia.⁴²

Aunque es cierto que Feuerbach ha superado la concepción hegeliana de lo real, y al hacerlo ha expulsado al «filósofo» de su torre de cristal, obligándolo a enfrentarse a la realidad encarnada de la experiencia sensible, el materialismo de Feuerbach, nos dice Marx, sigue estando atrapado en un error que es endémico de todos los materialismos previos. La sensibilidad, considerada desde la perspectiva contemplativa, oculta el hecho de que el objeto sensorial o conceptual al que accede el sujeto contemplativo, no es la realidad objetivada que habita el agente en su trato ordinario con el mundo. En breve, el

⁴² Dussel, E. (1974). Método para una filosofía de la liberación. Superación analéctica de la dialéctica hegeliana. Salamanca: Ediciones Sígueme, p. 136.

agente encarnado «produce» su mundo. Se trata, nos dice Dussel, de un descubrimiento extraordinario que explica de manera sustantiva el trasfondo de la famosa tesis XI de Marx en las «Tesis sobre Feuerbach»: «Los filósofos no han hecho más que *interpretar* de diversos modos el mundo, pero de lo que se trata es de *transformarlo*».⁴³

Más allá del materialismo contemplativo, nos encontramos con la existencia humana encarnada, para la cual lo real no se da de manera inmediata al agente, como ocurre con el objeto que se presenta en la esfera de la contemplación. Muy por el contrario, el agente está obligado a producir aquello que necesita para vivir en el mundo. Eso significa que el ser humano vive en un mundo cuya naturaleza, debido a su propia disposición ontológica y existencial, es una naturaleza transformada por la cultura: «transformada, nos dice Dussel, por la economía».⁴⁴ El mundo no está compuesto por entes brutos que sirven a sus propósitos, sino que estos deben ser «transformados», «producidos», para cumplir con dichos propósitos. Como dice Dussel ilustrando esta idea, «lo real no es el pan visto y tocado ante el apetito del hambriento; lo real es el pan producido por el trabajo del hombre como condición de posibilidad para ser visto, tocado, y [para] poder por la ingestión saciar efectivamente el hambre». Es decir, lo real es el objeto como «producto del trabajo».⁴⁵

3

Si prestamos atención al modo en el cual Marx trata la cuestión del «método dialéctico» en la «Introducción» de los *Grundrisse*, y en la peculiar manera en la cual interpreta Dussel los pasajes a los que nos referiremos en la próxima sección, todo ello a la luz de la noción de «trabajo vivo», veremos que el punto de partida de Marx es perfectamente compatible y equiparable a la ética de la alteridad de Emmanuel Levinas.

Por otro lado, como el propio Dussel señala, si pensamos la filosofía de la Alteridad propuesta por Levinas desde la perspectiva subalterna o periférica de América Latina, en línea de continuidad con las intuiciones pioneras de filósofos latinoamericanos como Zea,

⁴³ Marx, K. (2015) «Tesis sobre Feuerbach», en Antología (H. Tarcus, Ed.). Buenos Aires: Siglo XXI Editores, Argentina, p. 107.

⁴⁴ Dussel, E. (2013). 16 tesis de economía política. Buenos Aires: Editorial Docencia, véase la tesis 1, titulada «El ciclo espiral de la vida. Necesidad, valor de uso y consumo», pp. 25-42.

⁴⁵ Dussel, E. (1974). Método para una filosofía de la liberación. Superación analéctica de la dialéctica hegeliana. Salamanca: Ediciones Sígueme, p. 137.

Salazar Bondy y otros,⁴⁶ reconoceremos que el «descubrimiento» socioeconómico de la llamada «teoría de la dependencia» interpela éticamente. La periferia empobrecida por el centro comienza a tener un rostro y una voz que reclama justicia. Esta interpelación existencial y geopolítica, diría Dussel, fue la que exigió la reformulación desde sus presupuestos filosóficos fundamentales, y el empeño por desarrollar una práctica científica crítica, al servicio de las víctimas.⁴⁷

Estas equiparaciones son importantes a la hora de juzgar la coherencia y consistencia de la obra del pensador argentino-mexicano, y especialmente importantes para nosotros, que hemos hecho de esta coherencia entre epistemología, ética y política en las obras de los autores analizados, un criterio clave a tener en cuenta. De este modo, si es cierto, como señala J. Zúñiga, que los autores determinantes en el itinerario intelectual de Dussel, entre muchos otros que también ocupan un lugar destacado, pero secundario respecto a los mismos, son Leopoldo Zea, Emmanuel Levinas y Karl Marx, entonces parte de nuestra tarea crítica consistirá en entender el modo en el cual los interrogantes a los que responden estos autores se rearticulan y se enhebran en la obra de Dussel.

⁴⁶ Véase, Salazar Bondy, A. (1968) *¿Existe una filosofía de nuestra América?* México: Siglo XXI; Zea, L. (1953). *América como conciencia*. México: Cuadernos Americanos. Sobre la filosofía latinoamericana y caribeña en general, véase Dussel, E., Mendieta, E. y Bohórquez, C. (Ed.). (2009). *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y «latino» (1300-2000)*. Historia, corrientes, temas, filósofos. Mexico: CREFAL-Siglo XXI; Beorlegui, C. (2010). *Historia del pensamiento filosófico latinoamericano. Una búsqueda incesante de la identidad*. Bilbao: Universidad de Deusto.

⁴⁷ Dussel, E. (2021). «Sobre el concepto de “ética” y de ciencia “crítica” en Marx», en *Filosofía de la liberación. Antología* (K. Colmenares y J. J. Bautista Segales, ed.). México D.F.: Ediciones Akal México, pp. 757-72. Como ya hemos visto, Dussel defiende que el programa científico de Marx «no es solo científico, sino además es científicamente “crítico”, es decir, ejerce la “cientificidad” de una manera “crítica”, y esto incluye momentos prácticos o éticos intrínsecos, que para los epistemólogos estándar o meramente funcionales les quita científicidad» (p. 757). Dice Dussel al final de su ponencia:

Para terminar y repitiendo, hemos considerado los siguientes temas. 1) La «moral» sistémica no es la crítica «ética» trans-sistémica. 2) La «ética» trans-sistémica puede descubrir lo injusto en el acto justo «moral». 3) Cuando dicho descubrimiento es explicado científicamente (como en el caso del plusvalor gracias al trabajo científico de Marx), la conciencia «ética» es fruto de dicha explicación científica, y no su causa. 4) El compromiso «ético» de ponerse de parte de las víctimas antecede prácticamente, y condiciona, la posibilidad del contenido crítico en cuanto crítico del programa de investigación científico crítico; es por tanto constitutivo (y causa práctica) de la criticidad de dicho programa científico. 5) Por último, la explicación científica crítica funda teóricamente, no solo la conciencia crítica —momento 3—, sino también la lucha social y política de la víctima, en cuanto su praxis ética es ahora garantizada por una «ilustración» racional válida (el sentido político de la «Crítica de la economía política de Marx»). 6) Esa lucha «ilustrada» científica y críticamente es, por su parte y como un movimiento espiral, nueva condición de nueva aparición de hechos hasta ese momento no observables, desde donde el «intelectual orgánico» —como diría Antonio Gramsci— se alimenta científicamente de manera continua y renovada. La «militancia ética» (y política, la praxis) es el humus de la «ciencia social crítica» creadora, innovadora, no meramente imitativa y sucursalera... y así debería ser igualmente en América Latina hoy (p. 772).

Sobre la importancia de Zea para el autor argentino-mexicano, nos dice Zúñiga, podría decirse algo semejante a lo que fue Hume en relación con Kant. De igual manera que el pensador escocés despertó de su sueño dogmático al filósofo de Königsberg, conduciéndolo a la filosofía trascendental, Zea despertó a Dussel del sueño eurocéntrico, convirtiéndolo en una figura central de la filosofía de la liberación. Levinas, por su parte, le ofreció a Dussel «un método para salir de la ontología heideggeriana», invitándolo a abrir su reflexión más allá de la totalidad del sistema de dominación. Mientras «Marx y su lógica política» dirigida a la superación del capitalismo, le ofrecieron los instrumentos para desarrollar su crítica al orden neocolonial.⁴⁸

Por tanto, comencemos en esta sección analizando la crítica de Levinas a la ontología heideggeriana. Esto nos permitirá, en la sección siguiente, abordar el tema del método dialéctico en Marx, y en especial, el modo en el cual interpreta Dussel, partiendo de las intuiciones de Schelling, la figura del trabajo vivo como la *nada* del capital, y por ello *f fuente* de todo valor. Para concluir en la última sección con el problema del eurocentrismo, que nos regresa a los temas planteados inicialmente por Leopoldo Zea y otros pensadores latinoamericanos que permitieron a Dussel desarrollar una filosofía de la liberación desde América Latina, pero con pretensión de universalidad.

En *Totalidad e infinito*, Levinas formula su crítica a Hegel y a la fenomenología de Husserl y Heidegger. El punto de partida existencial de esta crítica, nos recuerda Dussel, es la «memoria de los seres más próximos entre los seis millones de asesinados por los nacional-socialistas, junto a millones y millones de humanos de todas las confesiones y naciones, víctimas del mismo odio del otro ser humano, del mismo antisemitismo».⁴⁹ Es decir, el lugar de la enunciación desde-donde Levinas articula su crítica es el de las víctimas, desde la exterioridad de un sistema cuya totalidad *formal* ha sido, en este caso, articulada desde su interior por Husserl y Heidegger. De este modo, nos dice Dussel, Levinas se sitúa expresamente fuera del orden gnoseológico de la modernidad cartesiana, pero, como veremos, todavía bajo el influjo de la perspectiva eurocéntrica.

Ahora bien, para entender por qué motivos este «situarse-fuera» de la totalidad del orden moderno es determinante para la ética y la política de Dussel, es conveniente comenzar esbozando, aunque sea muy brevemente, (1) el lugar que ocupa la ética en su

⁴⁸ Zúñiga, J. (2022) Enrique Dussel. Retratos de una filosofía de la liberación. Barcelona: Editorial Herder.

⁴⁹ Dussel, E. (1998). Ética de la liberación en la Edad de la globalización y la exclusión. Madrid: Editorial Trotta, p. 259.

filosofía, y (2) el modo en el cual Dussel categoriza sus principios básicos. Para Dussel, la ética es, antes que nada, un hecho cósmico, fruto de un proceso evolutivo que condujo a la emergencia del *homo sapiens*, cuya dotación de un sistema afectivo-cognitivo capaz de consciencia y autoconsciencia, nos obliga a rechazar la llamada «falacia naturalista» por medio de la cual se pretende distinguir, separar, la «humanidad» como categoría biológica, de la «eticidad» como categoría cultural. De acuerdo con Dussel, «decir “ser humano” y “ser ético” es en este caso sinónimo [...] El ser humano es inevitablemente [constitutivamente] y desde siempre moral, ético, porque es parte de su definición como humano».⁵⁰

Por otro lado, la ética se refiere a una práctica «enderezada a la afirmación de la vida humana que, de manera habitual [...] es la actualidad del ser humano en el mundo [y por ello] antecede a cualquier otro *modo* de ser en el mundo». En este sentido la ética es para Dussel el primer capítulo de cualquier reflexión filosófica.⁵¹ Ahora bien, desde el punto de vista teórico, (a) la ética trata primariamente del ser humano en el mundo, de su realidad vivida a través de la cultura, la lengua, los sistemas históricos, a través de todas las mediaciones prácticas cotidianas; pero es también (b) una interpretación de la acción concreta, individual y colectiva, que pasa habitualmente desapercibida; y (c) un análisis del orden del mundo cotidiano que nos permite echar luz sobre el sentido subyacente de la acción humana. Finalmente, (d) a la ética no le es suficiente la descripción, porque su análisis objetivo impone a quien reflexiona sobre ella una «verdad práctica que impera igualmente sobre su propia voluntad». Especialmente en el caso de la ética de la liberación, nos advierte el pensador latinoamericano, que pretende, no solo explicar sus principios básicos, sino transformar la realidad críticamente, en el sentido, nos dice Dussel, de lo enunciado por Marx en sus *Tesis sobre Feuerbach*.⁵²

Una característica distintiva de su formulación más reciente de la ética de la liberación es el considerarla como una «teoría general de todos los campos prácticos». Para Dussel, de manera análoga a lo planteado por Markus Gabriel con su noción de «esferas de sentido» (*fields of sense*),⁵³ un campo es «una totalidad de sentido gracias a

⁵⁰ Dussel, E. (2014). 14 tesis sobre ética. Madrid: Editorial Trotta, pp. 15-6.

⁵¹ Dussel, E. (2014). 14 tesis sobre ética. Madrid: Editorial Trotta, p. 17.

⁵² Dussel, E. (2014). 14 tesis sobre ética. Madrid: Editorial Trotta, p. 19.

⁵³ Gabriel, M. (2015). *Fields of Sense. A New Realist Ontology*. Edimburgo: Edinburgh University Press. Sobre el «mundo» entendido como «la totalidad de totalidades» y su imposibilidad lógico-ontológica, véase Gabriel, M. (2015). *Why the World Does Not Exist*. (G. S. Moss, Trad.). Cambridge, UK: Polity Press.

la cual el ser humano recorta la infinita complejidad del mundo cotidiano en su más amplia extensión, en alguna dimensión específica». Como señala Dussel, la capacidad afectiva y cognitiva humana no puede captar como una totalidad la complejidad del mundo. Por ello, necesita «cortar, analizar o abstraer de esa riqueza complejísima, totalidades sistémicas cotidianas para poder valorarlas, conocerlas, manejarlas, denominarlas, habitarlas. Así hablamos del campo político, económico, familiar, deportivo, estético, etcétera». De acuerdo con Dussel, hay tantos campos de sentido como actividades humanas. La ética no es un campo más, sino un «universal analógico» que, en términos teóricos se refiere al «momento práctico o normativo de todos los campos», especialmente, para nuestro propósito, los campos de la política y la economía.⁵⁴ Esto es lo que distingue la propuesta de los «campos prácticos» de Dussel, de las «esferas de sentido» de Gabriel. En el caso del pensador latinoamericano, la pluriversalidad de las «esferas o campos de sentido» se encuentran siempre constitutivamente determinadas «normativamente» por la ética, cuya *fuerza*, no su fundamento, es la vida misma, su producción, reproducción, promoción y realización.

Con respecto a la estructura y a los principios básicos de la ética dusseliana en su última versión, las *14 tesis sobre ética*,⁵⁵ digamos lo siguiente. Después de presentar en la primera tesis el marco general, en el cual Dussel introduce (tesis 1) la concepción de la ética como teoría general de los campos prácticos, de la que hemos hablado más arriba, el texto se divide en dos partes. La primera parte, titulada «la *moral* del sistema», consta

⁵⁴ Dussel, E. (2014). *14 tesis sobre ética*. Madrid: Editorial Trotta, p. 20.

⁵⁵ Las «éticas» de Dussel son tres. La primera formulación fue publicada a lo largo de la década de 1970 en Argentina y en México. Consta de 5 volúmenes. Estos son: Dussel, E. (1973). Para una ética de la liberación latinoamericana, Tomos I-II. Buenos Aires: Siglo XXI; Dussel, E. (1977). Filosofía ética latinoamericana. Tomo III. De la erótica a la pedagógica de la liberación. México: Edicol; Dussel, E. (1979). Filosofía ética latinoamericana, Tomo IV. Política latinoamericana. Bogotá: Universidad Santo Tomás; Dussel, E. (1980). Filosofía ética latinoamericana. Tomo V: Arqueología latinoamericana. Una filosofía de la religión antifetichista. Bogotá: Universidad Santo Tomás. La segunda ética fue publicada a finales de la década de 1990. En ella se destacan, fundamentalmente, (1) el trabajo de investigación sobre las «cuatro redacciones» de *El capital* de Marx llevado a cabo durante la década anterior; (2) el diálogo con el filósofo alemán K.O. Apel, que será crucial en la incorporación del «principio formal» en el esquema de la ética dusseliana, que dejó de ser exclusivamente una crítica «meta-física» o «meta-meta-física» de la Alteridad de la ontología hegeliana, husserliana y heideggeriana, y (3) el estudio de la obra del teólogo y economista alemán residente en Centroamérica Franz Hinkelammert, que le permitió incorporar y clarificar el principio de «factibilidad». Véase, Dussel, E. (1998). Ética de la liberación en la Edad de la globalización y la exclusión. Madrid: Editorial Trotta. Finalmente, Dussel, E. (2014). *14 tesis sobre ética*. Madrid: Editorial Trotta. Esta última, como señala J. Zúñiga, trajo consigo importantes novedades. Por un lado, como ya hemos visto, la introducción de la noción de la ética como teoría general de todos los campos prácticos, por el otro, una reformulación estructural que ha permitido avanzar en la compleción del proyecto de Política de la liberación, que, siguiendo la formulación esquemática de las *14 tesis*, contiene una distinción significativa entre los momentos críticos y los momentos críticos constructivos.

de siete tesis. Comienza con una clarificación de la ontología práctica fundamental, inspirada primariamente en la ontología heideggeriana (tesis 2), una clarificación de la acción y las mediaciones prácticas (tesis 3), y el nivel institucional de la moral (tesis 4). Luego entra de lleno en los tres principios de la moral: el principio material, relativo al contenido del acto humano, su finalidad, la vida misma (tesis 5),⁵⁶ el principio formal, relativo a «la *manera*, el *modo*, el *cómo* efectúa el ser humano las acciones desde la indeterminación de su voluntad» (tesis 6),⁵⁷ y el principio de factibilidad, el cual se refiere a la «posibilidad moral». En breve, el principio en torno a las limitaciones que le presenta a la pura «factibilidad técnica», la factibilidad moral, que debe integrar articuladamente los tres principios. Este principio se refiere a «la crítica de la razón que puede imaginar posibilidades, utopías» (tesis 7).⁵⁸ La primera parte concluye con una reflexión sobre la llamada «pretensión de bondad» y su relación con el orden vigente (tesis 8).

⁵⁶ Dussel, E. (2014). 14 tesis sobre ética. Madrid: Editorial Trotta, p. 69. La descripción mínima del principio moral (o ético) material, nos dice Dussel, es la siguiente:

El que actúa moral (o éticamente) debe producir, reproducir y aumentar responsablemente la vida concreta de cada singular humano, de cada comunidad a la que pertenezca, que inevitablemente es una vida cultural e histórica, desde una com-prensión de la felicidad que se comparte pulsional y solidariamente, teniendo como referencia última a toda la humanidad.

⁵⁷ Dussel, E. (2014). 14 tesis sobre ética. Madrid: Editorial Trotta, p. 84. La descripción mínima del principio formal, nos dice Dussel, podría ser la siguiente:

Obra de tal manera que los actos y las instituciones sean decididos teniendo siempre como supuesto la participación simétrica de los afectados a fin de alcanzar un consenso compartido por toda la comunidad, mediante un debate donde se presenten argumentos racionales, sin violencia.

⁵⁸ Dussel, E. (2014). 14 tesis sobre ética. Madrid: Editorial Trotta, p. 96. De acuerdo con Dussel, el principio de factibilidad moral puede enunciarse del siguiente modo:

Tiene pretensión de bondad todo acto humano o institución comunitaria si, y solo si, además de la afirmación de la vida (primer principio) y por acuerdo de los afectados (segundo principio), son empíricamente posibles según los diversos campos y sistemas que entren en su efectucción concreta.

Aclarando a continuación que «lo posible» en términos morales, debe distinguirse de «lo posible» entendido como lo meramente vigente o lo dado que define al conservador, y también de «lo posible» del anarquista extremo, cuya voluntad intenta «lo empíricamente imposible». Véase, Hinkelammert, F. (2002). Crítica de la razón utópica. Bilbao: Editorial Desclée de Brower, pp. 387-8. Dice Hinkelammert:

La utopía presenta un problema de la civilización occidental. Con la modernidad, la razón misma llegó a ser utópica. Toda razón moderna gira alrededor del problema de lo posible y de lo imposible. Por eso, el problema de la utopía se encuentra en todos los pensamientos que aparecen en la modernidad, incluso en la llamada posmodernidad, la que, por otra parte, hay que interpretar como una variación de la modernidad y nada más [...] La modernidad, fundada en las ciencias empíricas, está a punto de destruirse a sí misma. Práctica esta destrucción porque no entiende más los contenidos utópicos de su propio ser, y además trata este hecho como un tabú. Comportándose así y considerándose como praxis realista «más allá» de toda utopía, la modernidad destruye a su propio mundo. Por ello, darse cuenta del problema de la utopía llega a ser la condición de la sobrevivencia del mundo moderno [...] La crítica de la razón utópica no se propone la tarea de abolir la utopía. Eso sería la utopía más peligrosa y más destructora de todas. El pensar en utopías hacer parte de la *conditio humana* misma. Quien proclama el «fin de las utopías», llega a un levantamiento ciego y por eso inhumano contra la *conditio humana* [...] La abolición de las utopías no es el problema, sino la toma de consciencia acerca de su importancia y sus características. Las utopías son imaginaciones,

De acuerdo con Dussel, «la totalidad de actos humanos (siempre a priori ya funcionales a alguna institución) se objetiva en dichas instituciones sistémicas que son el orden vigente».⁵⁹ Ese orden es el mundo cotidiano en el que se vive habitualmente sin consciencia, del cual es difícil distanciarse, porque es algo puesto «ante los ojos» como un objeto. Por ese motivo, nos dice Dussel, el orden vigente es como una prisión para el individuo, quien, desde el interior de dicho orden, juzga lo que hace a la luz de lo que manda la moral positiva vigente.

El problema es que dicho orden no es perfecto, pese a la hipotética pretensión de bondad de sus participantes. Es justamente la imposibilidad de lograr la bondad y la justicia plenamente lo que está detrás de la interpelación de las víctimas y lo que suscita la indagación ética sobre los errores prácticos que conducen al sufrimiento y a la injusticia. Esto es lo que precipita el tránsito, nos dice Dussel, de la dialéctica a la analéctica. En su terminología, el pasaje que nos lleva de la moral a la ética implica una suerte de recuperación de la «(meta)-física».

Esta última observación merece una explicación. Como hemos visto, los resultados que nos ofrece la perspectiva analítico-metafísica son puestos en cuestión por quienes adoptan una perspectiva dialéctica. Sin embargo, la visión que emerge en ocasiones al adoptar dicha perspectiva acaba obligándonos a pagar un muy alto precio, al conducirnos a una suerte de ambigüedad ontológica. Como hemos visto a lo largo de estas páginas, el idealismo y otras formas de antirrealismo resultan endémicas cuando partimos de un esquema trascendental. En este marco, la «nueva» (meta)-física, la «meta-física» de Dussel, inspirada en Zea, Levinas y Marx, *altera* radicalmente el orden vigente que se ofrece como totalidad dialéctica al formularse desde la exterioridad.⁶⁰

De este modo, la propuesta de Dussel está motivada por una incomodidad análoga a la que afecta a los nuevos realistas, como Quentin Meillassoux, empeñados en liberarse del círculo correlacional para recuperar el «Gran Afuera», o como Hubert Dreyfus y Charles Taylor, quienes diagnostican que los malestares de la modernidad están vinculados con nuestra convicción epistémica, el hecho de que estamos cautivos de una «figura» (la de la *mente-en-el-mundo*), proponiéndonos que nos deshagamos de ella, fundamentalmente, porque afecta nuestros imaginarios, informa nuestras formas

que se relacionan con un «más allá» de la *conditio humana*, pero sin las cuales no podemos saber nada de la *conditio humana*.

⁵⁹ Dussel, E. (2014). 14 tesis sobre ética. Madrid: Editorial Trotta, p. 105.

⁶⁰ Dussel, E. (2014). 14 tesis sobre ética. Madrid: Editorial Trotta, pp. 112-3.

institucionales y modela nuestras prácticas sociales. En su caso, lo que nos proponen es que reconozcamos nuestro contacto directo, nuestro ser-en-el-mundo, nuestro ser-con-los-otros y nuestro ser-con-la-naturaleza, que defienden proponiéndonos, contra la visión de un individuo desvinculado, una noción del agente encarnado, que está en estrecha coincidencia con la perspectiva enactivista desarrollada por autores como Francisco Varela, Evan Thompson y otros. No obstante, nuestra impresión en este punto es que la recuperación del *realismo* que nos propone Dussel es aún más radical, porque está basada, sin desvío alguno, en la praxis, y se formula primariamente, como una Ética, con extraordinarias consecuencias para la política y la economía, eludiendo la tentación contemplativa que todavía alienta a sus compañeras y compañeros de ruta.

La segunda parte, titulada «ética crítica», está inspirada por la filosofía de la alteridad de Emmanuel Levinas, pero, como veremos, redefinida por Dussel en el marco de su crítica al «eurocentrismo». Para entender de qué modo se articulan estas dos partes, debemos prestar atención al «pasaje» desde (1) la «moral del sistema» (primera parte), que trata sobre la filosofía práctica asociada a la ontología u orden vigente, y lo que Dussel llama (2) «la ética propiamente dicha», que se define explícitamente como una superación de la ontología, y se formula como una crítica de la moral «desde las víctimas», que será por ello «deconstruida, destruida, superada desde la filosofía crítica» (segunda parte).⁶¹

Esta segunda parte está formada por 6 tesis. Comienza con una clarificación de lo que, para la filosofía de la liberación, es «la exterioridad del Otro/a». Es decir, lo que la filosofía entiende cuando se refiere al «más allá» de la «ontología» del orden vigente. Lo que está más allá, dice Dussel, es una «meta-física práctico-crítica» (tesis 9). A continuación, el tema en cuestión es la interpelación del Otro como reclamo de justicia. Aquí lo que se considera son los principios ético-críticos *negativos* frente al orden vigente (tesis 10). A ello sigue la praxis de liberación en su aspecto «deconstructivo» o «destrutivo» del orden institucional de dominación u orden injusto (tesis 11), que está acompañada de la praxis de la liberación en su aspecto creativo institucional del nuevo orden o totalidad, articulado esta vez desde, y por las víctimas (tesis 12). Finalmente, nos encontramos con los principios ético-críticos positivos (tesis 13), la pretensión de bondad y el «nuevo orden alternativo» (tesis 14). Como se puede ver, la estructura muestra que, para una filosofía que «se nutre y parte del núcleo semántico de la liberación, la cuestión originaria es el pasaje de la totalidad vigente [...] a una totalidad futura donde sus

⁶¹ Dussel, E. (2014). 14 tesis sobre ética. Madrid: Editorial Trotta, p. 115.

componentes o momentos óptico-funcionales guarden en el nuevo sistema una simetría ausente en la totalidad vigente, que inevitablemente encubre una cierta relación de dominación injusta». ⁶²

Emmanuel Levinas comienza con una fenomenología crítica dirigida contra la ontología de Heidegger. Esta fenomenología crítica, nos dice Dussel, se aplicó a la realidad del continente latinoamericano, descubriendo a través de ello el «núcleo racional» de la liberación en el mundo contemporáneo. Como dice Dussel, «el esclavo [...], el dominado en el sistema o el excluido, el Otro más allá del ser como mundo vigente [...] que se revela [...] exige justicia en el rostro sufriente del huérfano, de la viuda, del pobre, del extranjero». Estas exigencias normativas «hacen estallar la mera funcionalidad de todo ser humano oprimido como parte óptica y funcional del sistema». ⁶³

De este modo, la superación de la tradición dialéctica de Hegel y Heidegger la encontramos en Levinas. Específicamente, como hemos visto, en *Totalidad e infinito*. Como dice Dussel, en la sección titulada «Rostro y sensibilidad», «Levinas asume a Feuerbach y lo supera». ⁶⁴ Ahora la sensibilidad se pone en cuestión, porque lo visto en el rostro del otro no agota su verdad, aunque nos interpele reclamando justicia. En términos antropológicos, la relación «alterativa», nos dice Dussel, exige primero el ateísmo respecto a la totalidad de «lo mismo» a la que nos expone una ontología de la visión. Esto es lo que nos permite ir más allá de *lo visto*, para *escuchar* al otro que se revela en nuestro mundo en su palabra. ⁶⁵

⁶² Dussel, E. (2014). 14 tesis sobre ética. Madrid: Editorial Trotta, p. 200.

⁶³ Dussel, E. (2014). 14 tesis sobre ética. Madrid: Editorial Trotta, p. 201.

⁶⁴ Dussel, E. (1974/2013). Método para una filosofía de la liberación. Buenos Aires: Editorial Docencia, p. 176.

⁶⁵ Levinas, E. (1977). Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad (D. E. Guillot, Trad.). Salamanca: Ediciones Sígueme. Dice Levinas:

Si lo trascendente contrasta con la sensibilidad, si es apertura por excelencia, si su visión es la visión de la apertura misma del ser, sin embargo, contrasta con la visión de formas y no puede hablarse de ella en términos de contemplación, ni en términos de práctica. Es rostro; su revelación es la palabra. Solo la relación con otro introduce una dimensión de la trascendencia y nos conduce hacia una relación totalmente diferente de la experiencia en el sentido sensible del término, relativo y egoísta (p. 207).

Y más abajo continúa:

La palabra resalta sobre la visión. En el conocimiento o la visión, el objeto visto puede ciertamente determinar un acto, pero un acto del que se apropia en cierto modo lo «visto», lo integra en un mundo al darle una significación y a fin de cuentas, lo constituye. En el Discurso, la diferencia que se acusa inevitablemente el Otro como mi tema y el Otro como mi interlocutor, eximido del tema que por un instante parecía poseerlo, pone pronto en tela de juicio el sentido que doy a mi interlocutor. Por ello,

Detengámonos un momento en lo anterior. La crítica a la visión es una crítica a la pretensión de que el círculo de lo real se reduce exclusivamente a lo que se muestra a nuestros sentidos. Como agentes encarnados, nuestros sentidos dibujan un hogar de colores y formas, de sonidos, sabores, olores, y sensaciones táctiles o corporales que componen nuestra realidad sensible. Sin embargo, cada una de estas apariencias, entre las cuales emerge el rostro del otro, nos remiten a una dimensión subyacente a la que no tenemos acceso a través de los sentidos, a través de nuestros órganos sensoriales directamente. Como «cuerpos lingüísticos» que somos, escuchamos la palabra del otro. Pero no escuchamos solo sonidos, sino que a través de esas bases materiales que son los sonidos, accedemos a un sentido que viene del «más allá» respecto al círculo sensorial que conforma nuestro «cuerpo sensible». El rostro del otro se refiere a «alguien» que está más allá del círculo que conforma nuestra sensibilidad, pero si ese rostro está enmudecido, si es un rostro pétreo, de ordinario queda subsumido en la totalidad, queda reducido a realidad óptica, a mero ente entre otros entes de mi mundo, equiparado al resto de los estímulos sensoriales que componen el caleidoscopio de mi experiencia fenoménica, fetichizado, convertido en cosa entre cosas.

Sin embargo, cuando el otro habla y nosotros escuchamos, cuando el rostro emite su sentencia y nosotros nos sentimos interpelados por ella, se produce una perturbación dentro de la totalidad que habitamos. Irrumpe la «infinitud» a través del otro. En este sentido, la prioridad de la palabra sobre la visión supone en Levinas una prioridad de la meta-física (del más allá) sobre la ontología de la visión o la presencia. La palabra, agreguemos, puede emerger no solo desde el otro presente, también puede emerger interpelante en *mi* mundo desde un más allá pasado, por ejemplo, a través de la «documentalidad», como señala Ferraris.⁶⁶

No obstante, para la filosofía de la liberación latinoamericana, la perspectiva levinasiana se encuentra con dos objeciones. La primera es el hecho de que el autor de *Totalidad e infinito* se refiere siempre a la alteridad en términos absolutos: el otro es para Levinas, siempre, lo «absolutamente otro». De acuerdo con Dussel, esto conduce a la equivocidad, que solo puede superarse a través del pensamiento analógico. Desde esta perspectiva, el otro no existe como *absolutamente* otro porque es un ser vulnerable,

la estructura formal del lenguaje anuncia la inviolabilidad ética del otro y, sin ningún resabio «numinoso», su «santidad» (p. 209).

⁶⁶ Ferraris, M. (2009). Documentalità. Perché è necessario lasciar tracce. Roma-Bari: Editori Laterza.

dependiente, finito, lo cual convierte en «imposible» la pretensión de su existencia en sí en los términos de una inherencia, una independencia, una objetividad. El otro es, pese a su alteridad, siempre e ineludiblemente, relación. Sin embargo, eso no quita que tratemos al otro como un otro que trasciende la apariencia distorsionadora que produce nuestra mirada dominadora, autocentrada. El otro no es idéntico a sí mismo, ni absolutamente diferente a nosotros. El otro, nos dice el pensamiento analógico, es semejante y distinto. Es otro, semejante a mí, víctima también del sufrimiento y de la anhelante intención de ser una existencia realizada. Sin embargo, distinto a mí debido a sus circunstancias históricas y sus padecimientos concretos.

Como señala Daniel E. Guillot en su «Introducción» a la versión castellana de la obra de Levinas que estamos considerando, Levinas parece haber «resentido [...] la conexión de la moral con la historia y con el concreto histórico» al «desplazar la objetividad del ‘cara a cara’ desde el servicio a la totalidad, hacia la relación abstracta y absoluta que funciona en su esquema como origen de toda actitud moral».⁶⁷ De acuerdo con Dussel, la filosofía de Levinas no solo se refiere al otro como lo absolutamente otro, como ya señalamos, sino que en el proceso de abstracción que exige la absolutización de la alteridad, el rostro del otro parece haberse desdibujado enteramente.

En la «imaginación» de Levinas, no parece posible que el rostro del otro sea el de «un indio, un africano, o un asiático».⁶⁸ En este sentido, nos dice Guillot, lo que hace

⁶⁷ Guillot, D. E. (1977). «Introducción», Levinas, E. Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad (D. E. Guillot, Trad.). Salamanca: Ediciones Sígueme, p. 32.

⁶⁸ Dussel, E. (1974/2013). Método para una filosofía de la liberación. Buenos Aires: Editorial Docencia, p. 181. Es interesante, que, en el texto de 1974, los rostros a los que se refiere Dussel son todos masculinos. La filosofía de la liberación ha incorporado desde entonces la perspectiva de género. En cualquier caso, vale la pena recordarlo, porque como el propio Dussel señala, la pretensión de bondad es siempre tentativa, y siempre expuesta a las limitaciones culturales e históricas estrechamente imbricadas con las estructuras y prácticas de dominio.

Véase, Dussel, E. (1998). Ética de la liberación en la Edad de la globalización y la exclusión. Madrid: Editorial Trotta, pp. 411 y ss. Vale la pena subrayar que, en la formulación de su Ética en 1998, en el capítulo 5, titulado «La validez antihegemónica de la comunidad de las víctimas», en la sección 5.1. titulada «Me llamo Rigoberta Menchú y así “me nació la conciencia”», Dussel ceda la palabra a la víctima misma:

Yo no soy dueña de mi vida, he decidido ofrecerla a una causa. Me pueden matar en cualquier momento, pero que sea en una tarea donde yo sé que mi sangre no será algo vano, sino que será un ejemplo más para los compañeros. El mundo en que vivo es tan criminal, tan sanguinario, que de un momento al otro me la quita. Por eso, como única alternativa, lo que me queda es la lucha [...] Y yo sé y tengo confianza que el pueblo es el único capaz, las masas son las únicas capaces de transformar la sociedad. Y no es una teoría nada más.

Este testimonio, nos dice Dussel, es el extracto del libro de una periodista venezolana basado en el relato de la líder indígena guatemalteca Rigoberta Menchú, Premio Nobel de la Paz de 1992. El título del libro es el que encabeza la sección *Rigoberta Menchú y así me nació la conciencia*. Se trata, nos dice Dussel, del testimonio de «a) una mujer dominada, b) pobre, como clase campesina, c) maya como etnia conquistada

Dussel es devolver al Otro a la historia y a la política, logrando que la filosofía de la alteridad abandone el palacio de cristal de la academia para convertirse en un instrumento de transformación social y política. La lógica dialéctica, llevada hasta sus últimas consecuencias, conduce inexorablemente a la dominación. La «metafísica de la alteridad», tal como fue articulada por Levinas, puede quedar cautiva de una suerte de complacencia contemplativa o teórica,⁶⁹ y por ello comparte, tal vez involuntariamente, el eurocentrismo que también afecta a sus contrincantes en el debate, Husserl y Heidegger.⁷⁰

desde hace 500 años, d) de raza morena, e) de una Guatemala periférica y explotada por el capitalismo norteamericano». Dice Rigoberta recordando su pasado:

Yo empecé a analizar mi niñez y llegaba a una conclusión: yo no tuve niñez, no tuve infancia, no tuve escuela, no tuve suficiente comida para crecer, no tuve nada. Yo decía, ¿cómo es posible? Relacionaba la vida de los hijos de los ricos donde yo he pasado. Como comían. Los perros. Hasta educaban a los perros para que conozcan sus meros dueños y que rechacen hasta a las sirvientas. Todo eso a mí se me juntaba, y no sabía cómo compartir mis ideas. Así es como yo empecé a tener amigos de otra comunidad [...] Yo hablaba: ¿Y ustedes qué comen? ¿Cómo hacen el desayuno? ¿Qué comen en el almuerzo? [...] Yo puedo decir que no tuve un colegio para mi formación política, sino que mi misma experiencia traté de convertirla en una situación general de todo el pueblo. Me daba alegría cuando me di cuenta exactamente de que el problema no era solo mi problema [...] Que había ricos y había pobres. Que los ricos explotaban a los pobres; nuestro sudor, nuestro trabajo. Por eso eran cada vez más ricos. Luego, el hecho de que no nos escucharan era un despacho, que teníamos que hincarnos ante las autoridades, era parte de toda la discriminación que vivíamos los indios.

Pero en el capítulo XVI, nos dice Dussel, Rigoberta Menchú da cuenta de su «toma-de-conciencia», y tiene lugar el momento ético que es el «punto de partida» radical de toda Ética de la liberación.

Entonces nos poníamos a platicar y echábamos insultos a esos ricos que nos han hecho sufrir por muchos años y por mucho tiempo. En ese tiempo, yo empecé a hacer mi formación más política entre la comunidad [...] Estaba confundida. Un cierto cambio que sufrí internamente. Para los demás, no era tan difícil comprender que aquí está la realidad y aquí está lo falso. A mí me costó un poco esto. ¿Qué querría decir explotación para mí? ¿Por qué nos rechazaban? ¿Por qué al indígena no lo aceptan? ¿Y por qué, antes, la tierra era nuestra? Eran nuestros antepasados los que vivían allí. ¿Y por qué los extranjeros no nos aceptaban como indígenas? ¡Allí se encuentra la discriminación!

⁶⁹ Dussel, E. (1998). *Ética de la liberación en la Edad de la globalización y la exclusión*. Madrid: Editorial Trotta, p. 317. Dice Dussel:

«Interpretar» el mundo en una exclusiva posición teórica presupone aceptar el sistema dado desde su mismo horizonte. «Transformar» [...] es lo que se propone la «razón ético-crítica», que adopta la posición de las víctimas y ha sido lanzada a la acción por la conciencia ético-crítica. No significa que hay que abandonar la filosofía; significa que hay que superar la mera posición teórico-cómplice de la filosofía con el sistema que produce víctimas, y comprometerse prácticamente con dichas víctimas, a fin de poner el caudal analítico de la filosofía ético-crítica [...] en favor del análisis de las causas de la negatividad de las víctimas y de las luchas transformadoras (liberadoras) de los oprimidos o excluidos.

⁷⁰ Véase, Husserl, E. (1991). *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental* (J. Muñoz y S. Mas, Trad.). Barcelona: Editorial Crítica, p. 328. Tal vez, en el caso de Heidegger no hace falta recordatorio alguno de las consecuencias políticas y humanas de algunos de sus presupuestos filosóficos. Su adscripción, aunque fueran circunstanciales según algunos, al nacionalsocialismo lo dicen todo. No obstante, como nos recuerda Seyla Benhabib, en su obra tardía *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental* encontramos el siguiente fragmento de la conferencia que Edmund Husserl impartió en la Sociedad Cultural de Viena en 1935 en la que el autor reivindica de este modo la

A lo largo de esta investigación hemos analizado, sobre la base de la constatación de las homologías que se establecen entre epistemología y política en cualquier formulación teórica, diversos aspectos de la relación totalidad-exterioridad. Específicamente, en los capítulos previos de esta segunda parte, después de haber identificado los «límites» a los que nos conduce el método o perspectiva dialéctica, abordamos el «problema de lo real». Expresado de manera sencilla, lo que allí discutimos fue: si es posible establecer, a partir del marco que dibuja la «figura» dialéctica, una Exterioridad, un «Afuera», (1) más allá del círculo correlacional sujeto-objeto en el ámbito de la epistemología, y (2) de qué modo imaginamos el «más allá» de esa «correlación» análoga, en el ámbito de la filosofía social, que establece la perspectiva holística de la relación individuo-sociedad.

Como vimos, las «figuras» que nos presenta la dialéctica son ontológicamente ambiguas. A través de ellas, como ocurría ya con la pionera crítica trascendental de Kant, no es posible decidir de una vez para siempre si existe algo más allá del «marco inmanente». Por tanto, queda todavía pendiente la respuesta a la siguiente pregunta: ¿es el «círculo correlacional» una «estructura cerrada», o una «estructura abierta»? El idealismo se inclina de manera rotunda por concebir la relación sujeto-objeto como si se tratara de una estructura cerrada. No hay *nada* significativo más allá de dicha relación.

Como veremos a lo largo de esta sección, de lo que se trata, en última instancia, es de interpretar esa «nada». Para ello, el Marx leído por Dussel resulta esclarecedor. Es un Marx que recoge las críticas de Feuerbach y Schelling al idealismo hegeliano. Es un Marx

universalidad de la filosofía y el racionalismo occidental que nos recuerda que el eurocentrismo, como una expresión también del mal que hemos de erradicar, anida en corazones «más puros», decididos a defender a sus semejantes de las bestialidades de un régimen asesino, pero incapaces de ver en sus propios compromisos identitarios, los presupuestos de otras injusticias, en ocasiones igualmente deleznable, más allá de sus imaginarias fronteras culturales:

Formulemos la pregunta: ¿cómo se caracteriza la figura espiritual de Europa? Es decir, Europa no en un sentido geográfico, no desde el punto de vista de los mapas, como si fuera posible determinar el conjunto de los hombres que coexisten aquí territorialmente como humanidad europea. Los «dominios» ingleses, los Estados Unidos, pertenecen claramente, en un sentido espiritual, a Europa; no así los esquimales o los indios de las tiendas de campaña de las ferias anuales, ni los gitanos que vagabundean continuamente por Europa. Es manifiesto que bajo el rótulo de Europa lo que está en juego es la unidad de una vida espiritual, de un hacer y de un crear: con todos los objetivos, intereses, preocupaciones y esfuerzos, con las configuraciones teleológicas, con las instituciones y organizaciones

que está en línea de continuidad con la filosofía de la Alteridad de Levinas. Es un Marx en el que se explicitan las referencias «positivas» respecto a los pueblos y naciones periféricas y, por ello, se encuentra en sintonía con las llamadas «teorías de la dependencia».⁷¹ Y aunque no lo exploraremos aquí, es un Marx preocupado también por esa otra «nada» que es la naturaleza-no-humana para el capital.⁷²

Pero, por sobre todas las cosas, es un Marx que reconoce en el «trabajo vivo»,⁷³ en la «vida desnuda» de aquel que se transformará en «fuerza de trabajo», cuando sea subsumido en la totalidad capitalista, la *fuerza* (no el fundamento) de todo valor. En breve, es un Marx que nos ofrece una respuesta sustantiva al problema epistemológico y político de nuestro tiempo, un problema que emerge de la reificación de la «figura dialéctica», que es subsumida por la filosofía de la liberación a través de la «práctica analéctica», sin que ello suponga una regresión a la «metafísica ingenua».

Lo cierto es que el llamado «círculo correlacional» trae consigo toda clase de aporías epistemológicas e implicaciones a nivel práctico, ético-político y ecológico. Para empezar, ¿cómo definir los principios de justicia y bondad sin una noción sustantiva de la *Alteridad* que no acabe siendo una respuesta frívola al servicio del emotivismo reinante? ¿Cómo hacer para que los reclamos de las víctimas del sistema no queden silenciados bajo la ingente acumulación de «variables», ajustadas a los estándares o

⁷¹ Dussel, E. (2013). «Los Manuscritos del 61-63 y el “concepto” de dependencia», en *Hacia un Marx desconocido. Un comentario a los Manuscritos del 61-632*. Buenos Aires: Editorial Docencia, pp. 312-61.

⁷² Véase, Téllez Fabiani, E. y Zúñiga, J. (2022). «La voluntad material de vida del pueblo y el problema político-ecológico. El principio moral negativo», en Dussel, E. (Ed.). *Política de la liberación 3. Crítica creadora*. Madrid: Editorial Trotta, pp. 224-266.

⁷³ Dussel, E. (2022). «*Trabajo vivo* y Filosofía de la Liberación latinoamericana», en *Filosofía de la Liberación. Una antología* (K. Colmenares y J. J. Bautista Segales, ed.). México D.F.: Ediciones Akal México, pp. 571-2. Dice Dussel:

Trabajo vivo tiene múltiples significaciones en el pensamiento de Marx. Es un concepto amplio que se refiere, sin embargo, a una estructura originaria de su pensamiento, aunque de manera implícita. El concepto de *trabajo vivo*, Marx lo usa frecuentemente, pero sin conciencia explícita de ser una categoría fundamental. Viene a su pluma sin haber sido constituida claramente. Es la categoría más absolutamente simple desde donde brotan todas las demás (sea por afirmación de un aspecto, sea por su negación).

Con las palabras *trabajo vivo* Marx dice en sus escritos muchos contenidos conceptuales, pero todos tienen un núcleo significativo esencial. En último término la referencia es la siguiente: «La fuerza de trabajo de un hombre existe, pura y simplemente, en su carnalidad viviente» (*lebendigen Leiblichkeit*).

[Es decir], es la «carnalidad», la «corporalidad» concreta de la subjetividad de la persona del trabajador mismo el «en-donde» la capacidad o fuerza de trabajo se da, «la-que» (corporalidad) realiza el proceso de trabajo, «la» fuente creadora de valor, lo que «no tiene» valor (mientras que la «capacidad» o «fuerza de trabajo» tiene valor), el pobre (en tanto subsumido) de aquello que se le opone como su contradicción radical: el trabajo objetivado (y solo cuando el mismo *trabajo vivo* le sirve de mediación: el capital).

parámetros de realidad que exige la totalidad vigente? ¿Cómo hacer una ciencia social «realista», sin quedar cautivos en un positivismo reduccionista, o una lógica dialéctica antirrealista que acaba haciendo de la exterioridad mera «cifra» o «figura»?

Como veremos, la interpretación dusseliana del «método dialéctico» de Marx, cuyo punto de partida es un «realismo crítico», nos ayuda a recuperar aquello que está más allá del «círculo correlacional», aquello que está más allá de la totalidad vigente, al hacer entrar en crisis dicha totalidad dialéctica cuando, en el «momento analéctico», irrumpe la alteridad, la exterioridad del sistema, que ya no es la nada, sino la «positividad de la nada», la «positividad de lo impensable», como decía Schelling, invisible desde el interior de una totalidad definida como una estructura cerrada en sí misma.

En este sentido, la respuesta a los interrogantes que hemos expuesto anteriormente, la encontramos en el «gran descubrimiento», nos dice Dussel, que acontece en la trayectoria de Marx durante la redacción de los *Grundrisse* donde, por primera vez, de manera clara, adquiere conciencia plena de «la *esencia* del capital». ⁷⁴ Ahora bien, recordemos, como ya hemos indicado, que la lectura de Dussel, como el mismo nos advierte, no sigue los lineamientos del «marxismo tradicional», porque en su caso, se trata de una hermenéutica que parte de la praxis y teórica latinoamericana, ⁷⁵ poniendo el

⁷⁴ Dussel, E. (2020). «El Marx del “segundo siglo”», en Siete ensayos de filosofía de la liberación. Hacia una fundamentación del giro decolonial. Madrid: Editorial Trotta, pp. 88-9. Véase, Dussel, E. (2022). «Trabajo vivo y Filosofía de la liberación latinoamericana», en Filosofía de la liberación. Antología (K. Colmenares y J. J. Bautista Segales, ed.). México D.F.: Ediciones Akal México, pp. 563-575. En este texto, una ponencia presentada en el Congreso de Filosofía, Santa Cruz (Cuba) en noviembre de 1987, Dussel expone sucintamente sus descubrimientos sobre el tema del trabajo vivo en Marx a lo largo de su estudio sobre las «redacciones de *El capital*» en los *Grundrisse*, el llamado *Urtext*, los *Manuscritos del 63-65* y el libro I de *El capital*. En la última sección de la ponencia, titulada «*Trabajo vivo* y la Filosofía de la liberación», Dussel explica que, después de estudiar los *Grundrisse*, agregó a su obra programática de la década de 1970 titulada *Filosofía de la liberación* el número 2.4.4.4., que dice: «El trabajador que ofrece su corporalidad creadora de riqueza, su capacidad de trabajo, como el limosnero que implora los medios de subsistencia, es el otro (absolutamente contradictorio al capital), que provoca el justo intercambio –pero que será sin embargo engañado». De este modo, pese a la diferencia terminológica, el *trabajo vivo* es equiparado a la noción de «Exterioridad». Para la filosofía de la liberación, nos dice Dussel: «el otro es alteridad de todo sistema posible, más allá de lo mismo que la Totalidad. El *ser* es, el *no-ser* es todavía o puede ser el otro, diríamos contra Parménides o la ontología clásica». En el caso de Marx, el otro como Exterioridad es el trabajo vivo, todavía no alienado, y el otro como dominado es el «trabajo vivo» subsumido por el capital. Pero Dussel agrega:

América Latina misma, como Totalidad del *trabajo vivo* de la clase obrera del continente –que alienadamente es la determinación «trabajo» del capital global latinoamericano– tiene entonces esa doble posición: en cuanto tal es Exterioridad; en concreto frecuentemente es una masa de «pobres», aún sin capacidad de ser subsumidos por el capital periférico y subdesarrollado latinoamericano. en los países capitalistas del continente, y cuando es subsumido, es trabajo asalariado explotado, alienado, dominado en la Totalidad del ser del capital (p. 575).

⁷⁵ Dussel, E. (2020). «El Marx del “segundo siglo”», en Siete ensayos de filosofía de la liberación. Hacia una fundamentación del giro decolonial. Madrid: Editorial Trotta, p. 85.

acento, entre todas las posibilidades que nos ofrece el legado de Marx, en aquello que nos permite describir el fundamento del capital —aún vigente y en plena expansión en el siglo XXI— al identificar su fuente esencial, enumerar sus categorías y determinaciones, y descubrir su «unidad orgánica», a partir de lo cual es posible articular una ética crítica que legitima las luchas anticapitalistas, porque pone al descubierto el trabajo vivo (la vida misma) como «la nada» del capital.

Los *Grundrisse*, nos dice Dussel, marcan el comienzo del tercer período de la producción teórica de Marx. En el primer período, Marx se dedicó a la crítica de la religión. En el segundo período, a la crítica de la política. En el tercer y último período, a la crítica de la economía política burguesa. Entre estos períodos, nos dice Dussel, existe una continuidad ininterrumpida que se puso de manifiesto en los *Grundrisse*, donde comienza a articularse plenamente un tema que «vertebra» toda su obra desde su más temprana juventud: la *comunidad viviente*. Como vimos cuando analizamos el problema del individualismo al tratar la obra de Ellen Meiksins Wood en la primera parte de esta investigación, Marx opone a la mera sociabilidad humana de individuos aislados que circunstancialmente se re-unen por medio de un contrato, una comunidad de *vida*. Y aquí la palabra «vida» tiene una significación especial, nos dice Dussel, porque para Marx la vida es criterio absoluto de todo juicio teórico o práctico.⁷⁶

Veamos la escena en la cual Marx expone el enfrentamiento entre el «trabajo vivo» y el «poseedor del dinero». El campesino llega a la ciudad, nos dice Dussel. Recién venido del campo, no posee propiedad alguna. Es «pobreza absoluta». Todavía no es «clase trabajadora», sino un pobre ser humano sin propiedades ni contrato de empleo, es pura vulnerabilidad desnuda. De manera semejante, el «poseedor del dinero», no es aún un capitalista. El enfrentamiento, el cara-a-cara, en este punto, se da en un momento ontológico anterior a la aparición por subsunción del trabajador y el capitalista. El campesino, todavía tiene que vender su vida a través de un «contrato» para convertirse en un trabajador, y lo hará. Venderá su vida porque es pobre. Porque sin vender su vida no podrá sobrevivir. Porque no tiene otra cosa excepto su vida. Es decir, la condición absoluta del futuro asalariado es la absoluta pobreza, que es la vida desnuda del campesino. De lo cual, Dussel concluye con una evidencia incontestable: «hay que ser *pobre* para poder ser después *clase obrera*». Y esa pobreza es esencial, nos dice, para la

⁷⁶ Dussel, E. (2020). «El Marx del “segundo siglo”», en *Siete ensayos de filosofía de la liberación. Hacia una fundamentación del giro decolonial*. Madrid: Editorial Trotta, p. 87.

interpretación que estamos analizando, porque es el momento de Exterioridad no capitalista, que precede la totalización del capital.⁷⁷ Este punto, nos dice Dussel, es crucial, porque muestra que la categoría inicial, originaria, contrariamente a lo que pretende el pensamiento hegeliano, como ocurre con Lukács, no es la totalidad. El punto de partida es la Exterioridad, el pobre.⁷⁸

Ahora bien, para justificar que el pobre, la exterioridad, es el *a priori*, y que el capital, la totalidad, es el *a posteriori*, Dussel nos recuerda la distinción que hace Schelling, de la que ya hemos hablado, entre la «fuente» (*Quelle*) y el «fundamento» (*Grund*). Para Schelling, la fuente es anterior al fundamento, es el origen creador del fundamento, y por ello mismo es exterioridad respecto a la totalidad que el fundamento «enmarca» como su límite. Obviamente, como hemos visto, la reflexión es metafóricamente teológica.⁷⁹ El trabajo vivo, entonces, es cosificado. Deja de ser el «origen metafísico», para convertirse en un *medio* del valor, el «efecto de la creación del

⁷⁷ Dussel, E. (2022). «Las cuatro redacciones de *El capital* (1857-1880) (hacia una nueva interpretación del pensamiento dialéctico de Marx)», en *Filosofía de la Liberación. Una antología* (K. Colmenares y J. J. Bautista Segales, ed.). México D.F.: Ediciones Akal México, p. 540. Dussel edita el siguiente fragmento de los *Grundrisse*:

La disociación entre la propiedad y el trabajo se presenta como ley necesaria de este intercambio entre capital y el trabajo. El trabajo, puesto como no-capital en cuanto tal, es: 1) trabajo no-objetivado, concebido negativamente [...] Este trabajo vivo (*lebendige Arbeit*) [...] este despojamiento total, esta desnudez de toda objetividad, esta existencia puramente subjetiva [...] El trabajo como absoluta pobreza (*absolute Armut*) [...] no separada de la persona: solamente una objetividad que coincide con su inmediata corporalidad (*Leiblichkeit*) [...] 2) Trabajo no-objetivado [...] concebido positivamente [...] esto es, existencia subjetiva del trabajo mismo. Trabajo no como objeto, sino como actividad: no como autovalor, sino como la fuente viva del valor (*lebendige Quelle des Werts*).

⁷⁸ Dussel, E. (2020). «El Marx del “segundo siglo”», en *Siete ensayos de filosofía de la liberación. Hacia una fundamentación del giro decolonial*. Madrid: Editorial Trotta, p. 90.

⁷⁹ Dussel, E. (2013) *Las metáforas teológicas de Marx*. Buenos Aires: Editorial Docencia, p. 269. Dice Dussel:

Para una teoría donde la persona humana es el absoluto (y transformarla o usarla como «cosa» o «mercancía» es considerado como la inversión fetichista; y teológicamente en esto consiste el pecado), es de importancia *religar* el mercado, el «precio» de las mercancías, al sujeto humano (el «trabajo vivo»). La única manera de articular dicho sujeto del trabajo al «precio» de la mercancía es por mediación del «valor». El «valor» es en el producto (y en la mercancía, y por ello en el precio) la *misma vida humana objetivada*. La cuestión central en la intención —y esta es mi interpretación— del autor de *El capital* (economista que, al mismo tiempo [...] desarrollo una teología negativa o una «teología metafórica» en su sentido fuerte, como diría Ricoeur) fue el poder articular sin saltos (fundando cada categoría o momento del método en otro anterior, y todos, por último, en el «trabajo vivo») la circulación o las cuestiones del mercado con la producción o las cuestiones de la subjetividad del productor, del obrero. En el concepto del «valor» [...] lo esencial no es la distinción entre trabajo concreto y abstracto, sino entre trabajo vivo y objetivado (muerto). El «trabajo vivo» no tiene valor porque es la «fuente creadora de valor» desde la «nada» del capital [...] mientras que la «fuerza de trabajo» si tiene valor, porque asume los medios de subsistencia que consume el obrero para la reproducción de su «capacidad de trabajo». «Valor» es entonces vida, pero vida *objetivada* —que, sin embargo, se encuentra en la «pobreza absoluta».

trabajo vivo», dice Dussel. Esta mediación es la famosa inversión por medio de la cual el sujeto se convierte en cosa, y la cosa se convierte en sujeto.⁸⁰ De acuerdo con Dussel, la «crítica» de Marx, cuya pretensión científica se realiza a través de la «descripción de un sistema de categorías» del capital, tiene como objetivo superar el «fetichismo», la «no-ciencia», que consiste en absolutizar un término de la relación, lo cual conduce a la completa pérdida de sentido de la relación misma. En el caso concreto que estamos analizando, el término que se pierde en la relación es el trabajo vivo, la substancia del valor, nos dice Dussel. Lo que se absolutiza es el valor mismo, que ahora se le atribuye a la cosa en detrimento del trabajo vivo.

Para entender el método de Marx, tenemos que prestar atención, como ya hemos visto a lo largo de esta obra, al orden de su presentación. Muy esquemáticamente, podemos decir, siguiendo a Dussel, que el punto de partida es la descripción del sistema en términos fenomenológicos. En este sentido, el punto de partida es una suerte de «realismo crítico» que comienza prestando atención y describiendo lo que aparece en la superficie del mundo, con el propósito de dirigirse *a posteriori* a «lo profundo», a lo que se oculta en la superficie, a su *esencia*. Lo dado inmediatamente, superficialmente, es el mundo de las mercancías. Ahora bien, para entender de dónde emerge este colorido mundo, debemos prestar atención a la *esencia* que compone la totalidad subyacente. La *esencia* está compuesta por determinaciones, como el dinero, los medios de producción, el trabajo humano, el producto, la mercancía y la ganancia. Pero estas determinaciones son fetichizadas por la no-ciencia burguesa, apareciendo en sus descripciones como entidades absolutas, es decir, separadas del otro término de la relación en la que emergen. La ganancia, por ejemplo, se describe con independencia absoluta respecto a la noción del plusvalor. El gran descubrimiento de Marx, no obstante, es que lo que subyace, la fuente de esa totalidad de determinaciones que componen la unidad orgánica que es el capital, no es otra cosa sino el trabajo vivo. «Todo comienza por el trabajo vivo —nos dice Dussel— [...] Por una corporalidad viviente que constituye la naturaleza circundante en tanto mediaciones para la supervivencia».⁸¹

A diferencia de Marx, quien en *El capital* ofreció un marco categorial económico siguiendo un orden de exposición lógica (exceptuando el tema de la acumulación

⁸⁰ Dussel, E. (2020). «El Marx del “segundo siglo”», en *Siete ensayos de filosofía de la liberación. Hacia una fundamentación del giro decolonial*. Madrid: Editorial Trotta, p. 91.

⁸¹ Dussel, E. (2020). «El Marx del “segundo siglo”», en *Siete ensayos de filosofía de la liberación. Hacia una fundamentación del giro decolonial*. Madrid: Editorial Trotta, p. 96.

originaria, para el cual realizó un tratamiento histórico-sistemático), Dussel adopta, a la hora de exponer sus tesis de economía política, una descripción del marco categorial, pero «teniendo en cuenta su descripción en el tiempo».⁸² En su caso, lo que se explicita como punto de partida, la tesis 1 de sus *16 tesis de economía política*, es el ciclo espiral de la vida.

De este modo, Dussel comienza recordándonos que nuestro universo está constituido por materia y energía, que permanece *cuantitativamente* constante, pero en continua transformación *cualitativa*. Lo cual ha conducido al fenómeno de la vida.⁸³ Ahora bien, la vida en general, y la vida humana en particular, nos dice Dussel, no debe considerarse ni un concepto, ni un principio, y en ese sentido, tampoco un criterio. La vida humana es el *modo de realidad* del ser humano, es el hecho original de todo «el campo de los sistemas económicos». En tanto viviente, el ser humano, como ser vulnerable y frágil, tiene necesidades que, de no ser satisfechas, conducen irremediablemente a la muerte.

La vida humana, nos dice Dussel, es posible en circunstancias específicas que funcionan como «condiciones de posibilidad» para su existencia. Los márgenes son estrechos. Si no se respetan esos límites rigurosamente, la muerte es el desenlace inevitable, tanto para los individuos, como para los pueblos e, incluso, para la especie misma. De este modo, debido a que somos seres necesitados, todas las cosas que nos rodean en el mundo resultan en posibles «satisfactores» de nuestras necesidades. Este hecho incontestable e insuperable se convierte para Dussel en una respuesta convincente a los interrogantes que nos hacíamos al comienzo de esta sección.

Si el hecho originario es la vida, y la satisfacción de las necesidades del ser viviente un bien sustantivo, la identificación de aquello que nos permite reproducir, promover y realizar la vida se convierte en el primer criterio de verdad, y la satisfacción efectiva de

⁸² Dussel, E. (2013). *16 tesis de economía política*. Buenos Aires: Editorial Docencia, p. 21.

⁸³ Dussel, E. (2013). *16 tesis de economía política*. Buenos Aires: Editorial Docencia, p. 26. Dice Dussel:

La materia y la energía en el universo [...] cuantitativamente permanece igual, no hay creación ni pérdida absoluta de las dos. Pero cualitativamente dicha materia y energía se transforma de ciertos elementos en otros (por ejemplo, de hidrógeno en otros más pesados), y con respecto a la vida (fenómeno por ahora solo situado en la Tierra) en materia y energía disponibles para el metabolismo de la vida como recursos utilizados o consumidos por dicho proceso vital. Una vez que son consumidos no pueden recuperar la propiedad anterior disponible para la vida: son ahora disipados, dispersos, no utilizables. En el caso de la vida humana transforma la materia y energía con valor de uso consumiendo dicho valor y transformándolas en inútiles, sin valor de uso, como hemos dicho. De manera que la vida se constituye en un factor que acelera la entropía propia del universo inorgánico. Esto tendrá [...] efectos esenciales en la economía.

dicha necesidad, que hace posible la supervivencia y la realización, el primer criterio de justicia y de bondad.⁸⁴ De igual modo, todo aquello que, partiendo de haber convertido a la vida en «la nada» desde-donde el capital extrae todo valor, poniéndola en peligro, obstaculizando su promoción o frustrando su realización, debe considerarse un mal sustantivo, fundado en la no-ciencia, en el ocultamiento de la verdad.

En este sentido, para Dussel *El capital* es, al fin de cuentas, una Ética. Como hemos visto, en su presentación, Dussel nos dice que la «moral» se refiere a la «totalidad de las prácticas y teorías vigentes que se llevan a cabo en una comunidad, sociedad o sistema civilizatorio». La «Ética» de Marx, en el sentido que le da al término Dussel, es crítica de la moral burguesa, «que justifica la propiedad privada, la herencia, el pago del trabajo con un salario justo (sin reconocer la creación de valor impagado), todo un sistema normativo construido en tanto justifica la existencia y el desarrollo del capital».

En breve, la Ética de Marx es una crítica a la moral burguesa fetichizada, que se define como «encubrimiento de un sistema injusto».

⁸⁴ Dussel, E. (2020). «El Marx del “segundo siglo”», en Siete ensayos de filosofía de la liberación. Hacia una fundamentación del giro decolonial. Madrid: Editorial Trotta, pp. 124-5.

CONCLUSIÓN

A lo largo de estas páginas hemos intentado mostrar de qué modo la perspectiva dialéctica resulta imprescindible para alcanzar una comprensión genuina de lo real, tanto en la dimensión epistemológica como política.

El pensamiento metafísico se funda en la presunción de que nuestra aprehensión ordinaria de las personas y las cosas del mundo es correcta en lo que respecta al modo *reificado* de su «apariciencia». El metafísico asiente acríticamente al *modo* de apariencia ordinario de las personas y las cosas como entidades separadas e independientes. Por ello, el problema que acucia al metafísico es cómo conectar lo aparentemente inconexo.

En la dimensión epistemológica, lo que necesita vincularse es la mente y el mundo. En la dimensión política, el individuo y la sociedad. Algo semejante ocurre en las dimensiones ecológica y religiosa. Desde la perspectiva metafísica, la humanidad y la naturaleza no humana no encuentran su «punto de contacto», o se funden en una unidad indiferenciada. Por ese motivo, el metafísico debe «construir artificialmente» un puente cognitivo y tecnológico entre ambos «términos». En la dimensión religiosa, el marco immanente y lo que trasciende dicho marco —aquello que no puede ser contenido dentro de la «totalidad instituida»— aparecen igualmente como des-vinculados, hasta el punto de la *fetichización* de la humanidad, o su imaginaria negación *mesiánica*. Las figuras del «fin de la historia» y «la muerte de Dios» son emblemas del maniqueísmo reinante que se manifiestan en las tendencias totalitarias y nihilistas que caracterizan nuestro tiempo. En realidad, se trata de dos caras de una misma moneda. En pocas palabras, apuntan a la pretensión de que «no existe nada más allá de “nosotros mismos”».

Ahora bien, la expresión «nosotros mismos» se refiere, cuando atendemos exclusivamente al registro «cultural» en la historia, a algo mucho más complejo de lo que se manifiesta en la superficie. Aunque en la aprehensión fetichizada las estructuras y formas institucionales que gobiernan nuestras vidas aparecen como ajenas a «nosotros mismos», nuestra sangre circula a través de sus circuitos. De este modo, podemos referirnos a estas dos dimensiones de «nosotros mismos» de manera ilustrativa como las dimensiones «personal» y «sub-personal» de nuestra existencia.

En nuestra época, el estudio del advenimiento y el estatuto de la modernidad no es otra cosa que el intento de clarificar *quiénes* somos —es decir, cómo hemos «construido nuestras identidades modernas». En cambio, el estudio del capitalismo pretende clarificar *qué* son y cómo funcionan los mecanismos «sub-personales» en los que estamos insertos, los cuales determinan los límites de nuestras existencias personales en la actualidad. Como hemos visto, el estudio de estas dos dimensiones resulta imprescindible para una acabada comprensión del presente.

Sin embargo, necesitamos algo más que una comprensión dialéctica para superar las aporías teóricas que enfrentamos. Necesitamos que nuestra perspectiva dialéctica esté fundada en un «genuino realismo», no en un realismo metafísico, sino dialéctico, capaz, por ello, de superar los dos extremos que acechan nuestra autocomprensión actual. Uno de los extremos es la perspectiva metafísica, que conduce inevitablemente a la fetichización del mundo y a la alienación del sujeto. El otro extremo es la dialéctica idealista, que acaba negando la libertad, o la exagera convirtiéndola en una caricatura, lo cual conduce, inevitablemente, a la completa subjetivación del mundo y al emotivismo. La solución teórica para *superar* estos dos extremos, (1) la reificación y (2) el nihilismo, es la asunción de un realismo dialéctico. El realismo refuta el nihilismo. La dialéctica refuta la reificación.

Ahora bien, para que dicho realismo no se convierta en una propuesta conservadora, tiene que estar anclado en una decisión ética previa, basada en la comprensión del carácter perspectivista de lo real. No es posible mirar el mundo desde ninguna parte. La realidad es siempre aprehendida por el agente finito en función del lugar que ocupa en dicha realidad: no es lo mismo mirar el mundo desde el interior, o desde la centralidad de la totalidad vigente, que mirarlo desde su «exterioridad relativa» o periferia.

Como hemos advertido, esta exterioridad es «relativa», porque solo es exterior desde la perspectiva de la totalidad. Esta ha convertido a la alteridad, a la periferia, en la «nada». No obstante, dicha «exterioridad» sigue siendo la condición de posibilidad para su perpetuación y expansión como «totalidad vigente».

De este modo, aquí la decisión teórica está al servicio de la praxis de la liberación. Eso significa que la decisión ética consiste en asumir *a priori* la perspectiva de las víctimas del orden vigente de explotación, expropiación y exclusión que gobierna nuestras vidas.

BIBLIOGRAFÍA SELECTA

- ARENDDT, H. (1998). *The Human Condition* (2nd ed.). Chicago: University of Chicago Press.
- BOGHOSSIAN, P. (2006). *Fear of Knowledge. Against Relativism and Constructivism*. New York: Oxford University Press.
- BROWN, W. (2006). *Regulating Aversion. Tolerance in the Age of Identity and Empire*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.
- BROWN, W. (2015). *Estados amurallados, soberanía en declive*. (A. Martínez-Riu, Trad.) Barcelona: Herder.
- BROWN, W. (2015). *Undoing the Demos. Neoliberalism's Stealth Revolution*. Brooklyn, NY: Zone Books.
- BROWN, W. (2019). *In the Ruins of Neoliberalism. The Rise of Antidemocratic Politics in the West*. New York: Columbia University Press.
- CHAKRAVARTY, D. (2002) *Provincializing Europe. Postcolonial Thought and Historical Difference*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- CINCUNEGUI, J. M. (2010). «Charles Taylor y la identidad moderna». [Tesis Doctoral. Universitat Ramon Llull].
- CINCUNEGUI, J. M. (2018). «Miseria planificada. Derechos Humanos y neoliberalismo». [Tesis Doctoral: Universitat de Barcelona].
- CINCUNEGUI, J. M. (2019). *Miseria planificada. Derechos humanos y neoliberalismo*. Madrid: Dado Ediciones.
- DARDOT, P. & LAVAL, C. (2022). *Dominar. Estudio sobre la soberanía del Estado en Occidente*. (A. Díez, Trad.). Barcelona: Editorial Gedisa.
- DOMÈNECH, A. (2019). *El eclipse de la fraternidad. Una revisión republicana de la tradición socialista*. Madrid: Akal.
- DREYFUS, H., & TAYLOR, C. (2015). *Retrieving Realism*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- DUSSEL, E. (2002). *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*. Madrid: Trotta.
- DUSSEL, E. (2007). *El último Marx (1863-1882) y la liberación latinoamericana*. Buenos Aires: Editorial Docencia.
- DUSSEL, E. (2007). *Política de la liberación. Historia mundial y crítica*. Madrid: Trotta.
- DUSSEL, E. (2008). *Hacia un Marx desconocido. Un comentario a los manuscritos del 61-63*. Buenos Aires: Editorial Docencia.
- DUSSEL, E. (2009). *Política de la liberación. Arquitectónica*. Madrid: Trotta.
- DUSSEL, E. (2010). *La producción teórica de Marx. Un comentario a los Grundrisse*. Buenos Aires: Editorial Docencia.

- DUSSEL, E. (2012). *Método para una filosofía de la liberación*. Buenos Aires: Editorial Docencia.
- DUSSEL, E. (2012). *Las metáforas teológicas de Marx*. Buenos Aires: Editorial Docencia.
- DUSSEL, E. (2013). *16 tesis de economía política*. Buenos Aires: Editorial Docencia.
- DUSSEL, E. (2013). *20 tesis de política*. Buenos Aires: Editorial Docencia.
- DUSSEL, E. (2016). *14 tesis de ética. Hacia la esencia del pensamiento crítico*. Barcelona: Editorial Trotta.
- DUSSEL, E. (2020). *Siete ensayos de la filosofía de la liberación. Hacia una fundamentación del giro decolonial*. Madrid: Editorial Trotta.
- DUSSEL, E. (2021). *Filosofía de la liberación. Una antología*. México: Akal.
- DUSSEL, E. (Ed.). (2022). *Política de la liberación. Crítica creadora*. Madrid: Editorial Trotta.
- FERRARIS, M. (2014). *Manifesto of the New Realism*. (D. Sarah, Trad.) New York: State University of New York.
- FERRARIS, M. (2016). *New Realism: A Short Introduction*. *Speculations* (VI), 141-164.
- FORSTER, R. (2014). *La travesía del abismo. Mal y modernidad en Walter Benjamin*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- FORSTER, R. (2019). *La sociedad invernadero*. Buenos Aires: Akal.
- FOUCAULT, M. (2009). *Historia de la sexualidad. 1. La Voluntad de Saber*. (J. Varela, F. Álvarez-Uría, Edits., & U. Guñazú, Trad.) Madrid: Siglo XXI.
- FOUCAULT, M. (2010). *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*. (A. Garzón del Camino, Trad.) México: Siglo XXI.
- FOUCAULT, M. (2016). *Nacimiento de la biopolítica. Curso del Collège de France (1978-1979)*. (H. Pons, Trad.) Tres Cantos, Madrid: Akal.
- FRASER, N. (2010). *Escalas de la justicia*. (A. M. Riu, Trad.) Barcelona: Herder.
- FRASER, N. (2013). *Fortunes of Feminism. From State-Managed Capitalism to Neoliberal Crisis*. London: Verso.
- FRASER, N. (2020). *Los talleres ocultos del capital. Un mapa para la izquierda*. (J. Madariaga, & C. Piña Aldao, Trads.) Madrid: Traficantes de sueños.
- FRASER, N. (2022). *Cannibal Capitalism*. London: Verso.
- FRASER, N., & HONNETH, A. (2003). *Redistribution or Recognition? A Political-Philosophical Exchange*. (J. Golb, J. Ingram, & C. Wilke, Trads.) New York: Verso.
- FRASER, N., & JAEGGI, R. (2018). *Capitalism. A conversation in Critical Theory*. Cambridge, UK: Polity Press.
- GABRIEL, M. (2015). *Why the World Does Not Exist*. (G. S. Moss, Trad.) Cambridge, UK: Polity Press.
- GABRIEL, M. (2017). *I am Not a Brain. Philosophy of Mind for the 21st Century*. (C. Turner, Trad.) Cambridge, UK: Polity Press.

- GARFIELD, J. (2015). *Engaging Buddhism. Why it Matters to Philosophy*. Oxford: Oxford University Press.
- GARFIELD, J. (2019). *Concealed Influence of Custom. Hume's Treatise From the Inside Out*. Oxford: Oxford University Press.
- GARFIELD, J. (2022). *Buddhist Ethics. A Philosophical Exploration*. New York: Oxford University Press.
- GARFIELD, J. (2022). *Losing Ourselves. Learning to live without a Self*. Princeton: Princeton University Press.
- GARFIELD, J. (1995). *Fundamental Wisdom and the Middle Way: Nagarjuna's Mulamadhyamakakarika*. New York: Oxford University Press.
- HABERMAS, J. (2008). *El discurso filosófico de la modernidad*. Buenos Aires: Editorial Katz.
- HARMAN, G. (2015). *Hacia el realismo especulativo. Ensayos y conferencias*. (C. Iglesias, Trad.). Buenos Aires: Caja negra.
- HARMAN, G. (2017). *Object-Oriented Ontology: A New Theory of Everything*. New York: Penguin Books.
- HARVEY, D. (1992). *The Condition of Postmodernity. An Enquiry into the Origins of Cultural Change*. Cambridge, MA: Blackwell.
- HARVEY, D. (2005). *The New Imperialism (Clarendon Lectures in geography and Environmental Studies)*. Oxford: Oxford University Press.
- HARVEY, D. (2009). *A Brief History of Neoliberalism*. Oxford: Oxford University Press.
- HARVEY, D. (2010). *A Companion to Marx's Capital*. London: Verso.
- HARVEY, D. (2013). *A Companion to Marx's Capital. Volume 2*. London: Verso.
- HARVEY, D. (2015). *Seventeen Contradictions and the End of Capitalism*. London: Verso.
- HARVEY, D. (2017). *Marx, Capital and the Madness of Economic Reason*. London: Profile Books.
- HARVEY, D. (2018). *The Limits of Capital*. London: Verso.
- HARVEY, D. (2019). *Spaces of Global Capitalism: A Theory of Uneven Geographical Development*. London: Verso.
- HARVEY, D. (2022). *A Companion to the Grundrisse*. London: Verso.
- HEIDEGGER, M. (2003). *Ser y tiempo*. (J. E. Rivera, Trad.) Madrid: Trotta.
- HEIDEGGER, M. (2005). *Nietzsche* (J. L. Vermal, Trad.). Madrid: Ediciones Destino.
- HINKELAMMERT, F. J. (2002). *Crítica de la razón utópica*. Bilbao: Desclée de Brouwer.
- HINKELAMMERT, F. J. (2018). *Totalitarismo del mercado. El mercado capitalista como ser supremo*. México: Akal.
- HONNETH, A. (1995). *The Struggle for Recognition. The moral grammar of social conflict*. (J. Anderson, Trad.) Cambridge, Massachusetts: The MIT Press.

- HONNETH, A. (2007). *Reificación: Un estudio en la teoría del reconocimiento*. (G. Calderón, Trad.) Buenos Aires: Katz.
- HONNETH, A. (2014). *Freedom's Right: The Social Foundations of Democratic Life*. New York: Columbia University Press.
- HONNETH, A., & RANCIÈRE, J. (2016). *Recognition or Disagreement: A critical Encounter on Politics of Freedom, Equality and Identity*. (K. Genel, & J.-P. Deranty, Edits.) New York: Columbia University Press.
- HONNETH, A. (2017). *The idea of Socialism. Towards a Renewal* (J. Ganahl, Trad.). Cambridge, UK: Polity Press.
- HORKHEIMER, M. y ADORNO, Th. W. (2006). *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos* (Sánchez, J. J., Trad.). Madrid: Editorial Trotta.
- HUME, D. (2007). *A Treatise of Human Nature. A Critical Edition*. (D. F. Norton, & M. J. NORTON, Edits.) New York: Oxford University Press.
- JAEGGI, R. (2014). *Alienation* (F. Neuhouser y A. E. Smith, Trad.). New York: Columbia University Press.
- JINPA, Th. (2002). *Self, Reality and Reason in Tibetan Philosophy. Tsongkhapa's Quest for the Middle Way*. New York: Routledge-Curzon.
- JONAS, H. (2000). *El principio de la vida. Hacia una biología filosófica* (J. Mardomingo, Trad.). Madrid: Editorial Trotta.
- KANT, I. (2004). *Crítica de la razón pura*. (P. Ribas, Trad.) Madrid: Alfaguara.
- KANT, I. (1961). *Crítica del juicio* (J. Rovira Armengol, Trad.). Buenos Aires: editorial Losada
- KOHAN, N. (2013). *Fetichismo y poder en el pensamiento de Karl Marx*. Buenos Aires: Editorial Biblos.
- KOHAN, N. (Compilador) (2022). *Teorías del Imperialismo y la Dependencia desde el Sur Global*. Buenos Aires: Ediciones Amauta Insurgente y Editorial Cienflores.
- LACLAU, E. (2005). *La razón populista*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- LACLAU, E. (2018). *On Populist Reason*. London: Verso.
- LACLAU, E., & MOUFFE, C. (2010). *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- LAVAL, C., & DARDOT, P. (2013). *La nueva razón del mundo. Ensayo sobre la sociedad neoliberal*. (A. Díez, Trad.) Barcelona: Editorial Gedisa.
- LAVAL, C. & DARDOT, P. (2017). *La pesadilla que no acaba nunca. El neoliberalismo contra la democracia*. (A. Díez, Trad.). Barcelona: Editorial Gedisa.
- LEMKE, T. (2011). *Bio-Politics. An Advanced Introduction*. (E. F. Trump, Trad.) New York: New York University Press.
- LEMKE, T. (2019). *Foucault's Analysis of Modern Governmentality. A Critique of Political Reason*. London: Verso.
- LEVINAS, E. (1977). *Totalidad e infinito*. (D. Guillot, Trad.) Salamanca: Sígueme.
- LUKÁCS, G. (2009). *Historia y conciencia de clase. Estudios de dialéctica marxista*. (M. Sacristán, Trad.) Buenos Aires: Ediciones Ryr.

- MACINTYRE, A. (1999). *Dependent Rational Animals*. New York: Carus.
- MACINTYRE, A. (2004). *Tras la virtud*. (A. Valcárcel, Trad.) Barcelona: Crítica.
- MACINTYRE, A. (2016). *Ethics in the Conflicts of Modernity. An Essay on Desire, Practical Reasoning and Narrative*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.
- MARX, K. (1978). *The Marx-Engels Reader* (R. C. Tucker, Ed.). New York: W.W. Norton & Company.
- MARX, K. (2021). *El Capital. Crítica de la economía política*. (P. Scarón, Ed.) Madrid: Siglo XXI-España.
- MARX, K. (2021). *Grundrisse. Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Borrador) 1857-1858*. Madrid: Siglo XXI-España.
- MATURANA, H. y VARELA, F. J. (1994). *De máquinas y seres vivos. Autopoiesis: la organización de lo vivo*. Buenos Aires: Editorial Lumen
- MATURANA, H. R., & VARELA, F. J. (1992). *The Tree of Knowledge. The Biological Roots of Human Understanding*. (R. Paolucci, Trad.) Boston, Massachusetts: Shambala Publications.
- MEILLASSOUX, Q. (2009). *After Finitude. An Essay on the Necessity of Contingency*. (B. Ray, Trad.) London: Continuum.
- MEILLASSOUX, Q. (2015). *Después de la finitud. Ensayo sobre la necesidad de la contingencia*. (M. Martínez, Trad.) Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Caja Negra Editora.
- MERLEAU-PONTY, M. (1994). *Fenomenología de la percepción*. (J. Cabanes, Trad.) Barcelona: Editorial Península.
- MOUFFE, C. (2005). *The Return of the Political*. London: Verso.
- MOUFFE, C. (2019). *For the Left Populism*. London: Verso.
- NĀGĀRJUNA. (1995). *Mūlamadhyamakakārikā. The Fundamental Wisdom of the Middle Way*. (J. Garfield, Ed.) Oxford: Oxford University Press.
- NISHITANI, K. (1999). *La religión y la nada* (Bouso, R., Trad.). Madrid: Ediciones Siruela.
- POLANYI, K. (2001). *The Great Transformation. The Political and Economic Origins of Our Time*. Boston: Beacon Press.
- RANCIÈRE, J. (2005). *Dis-agreement. Philosophy and Politics*. (J. Rose, Trad.) Minneapolis: University of Minnesota Press.
- RORTY, R. (1979). *Philosophy and the Mirror of Nature*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.
- RORTY, R. (1991). *Contingencia, ironía y solidaridad*. (A. E. Sinnott, Trad.) Barcelona: Ediciones Paidós.
- RORTY, R. (2000). *Pragmatismo, una versión*. (J. Vergés Gifra, Trad.) Barcelona: Editorial Ariel.
- ROSA, H. (2016). *Alienación y aceleración. Hacia una teoría crítica de la temporalidad en la modernidad tardía*. Buenos Aires: Katz Editores.

- ROSA, H. (2019). *Resonancia. Una Sociología de la relación con el mundo.* (A. E. Gros, Trad.) Buenos Aires: Katz Editores.
- SANTOS, B. de S. (2009). *Una epistemología del Sur. La reinención del conocimiento y la emancipación social.* México: CLACSO/Siglo XXI-México.
- SCANNONE, J. C. (2011). *Nuevo punto de partida en la filosofía latinoamericana.* Buenos Aires: Editorial Docencia.
- SCHEAR, J. K. (Ed.). (2013). *Mind, Reason, and Being-in-the-world. The McDowell-Dreyfus Debate.* London: Routledge.
- STRAUSS, L. (2014). *Derecho natural e historia.* (L. Noretto, Trad.) Buenos Aires: Prometeo Libros.
- TAYLOR, Ch. (1964). *The Explanation of Behaviour.* London: Routledge & Paul Kegan.
- TAYLOR, Ch. (1984). *Philosophy and Its History* (R. Rorty, J. B. Schneewind, & Q. Skinner, Ed), *Philosophy in History.* Cambridge: Cambridge University Press.
- TAYLOR, Ch. (1989). *Sources of the Self. The Making of Modern Identity.* Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- TAYLOR, Ch. (1994). *La ética de la autenticidad* (P. Carbajoza Pérez, Trad.). Barcelona: Ediciones Paidós.
- TAYLOR, Ch. (1995). *Philosophical Arguments.* Cambridge, MA: Harvard University Press
- TAYLOR, Ch. (2004). *Modern Social Imaginaries.* (D. Gaonkar, J. Kramer, M. Warner, & B. Lee, Edits.) Durham, NC: Duke University Press.
- TAYLOR, Ch. (2005). *Hegel.* New York: Cambridge University Press.
- TAYLOR, Ch. (2007). *A Secular Age.* Cambridge, Massachusetts: The Belknap Press of Harvard University Press.
- TAYLOR, Ch. (2016). *The Language Animal. The Full Shape of the Human Linguistic Capacity.* Cambridge, Massachusetts: The Belknap Press of Harvard University Press.
- THOMPSON, E. (2007). *Mind in Life. Biology, Phenomenology, and the Sciences of Mind.* Cambridge, Mass.: The Belknap Press of Harvard University Press.
- THOMPSON, E. (2020). *Why I Am Not a Buddhist.* New Haven: Yale University Press.
- THOMPSON, E. P. (1966). *The Making of the English Working Class.* New York: Vintage Books.
- THOMPSON, E. P. (1993). *Customs in Common: Studies in Traditional Popular Culture.* New York: The New Press.
- VARELA, F., THOMPSON, E., & ROSCH, E. (2016). *The Embodied Mind. Cognitive Science and Human Experience.* Cambridge, Mass.: The MIT Press.
- WHYTE, J. (2019). *The Morals of the Market. Human Rights and the Rise of Neoliberalism.* London: Verso.
- WOLIN, Sh. (2016). *Politics and Vision. Continuity and Innovation in Western Political Thought.* Princeton, New Jersey: Princeton University Press.

- WOOD, E. M. (1972). *Mind and Politics. An Approach to the Meaning of the Liberal and Socialist Individual*. Berkeley: University of California Press.
- WOOD, E. M. (1998). *The Retreat from Class. A New "True" Socialism*. London: Verso.
- WOOD, E. M. (2005). *Empire of Capital*. London: Verso.
- WOOD, E. M. (2011). *Citizens to Lords*. London: Verso.
- WOOD, E. M. (2012). *Liberty & Property. A Social History of Western Political Thought from Renaissance to Enlightenment*. London: Verso.
- WOOD, E. M. (2015). *Peasant-Citizen and Slave. The Foundations of Athenian Democracy*. London: Verso.
- WOOD, E. M. (2015). *The Pristine Culture of Capitalism. A Historical Essay on Old Regimes and Modern States*. London: Verso.
- WOOD, E. M. (2016). *Democracy Against Capitalism. Renewing Historical Materialism*. London: Verso.
- WOOD, E. M. (2017). *The Origin of Capitalism. A Longer View*. London: Verso.