



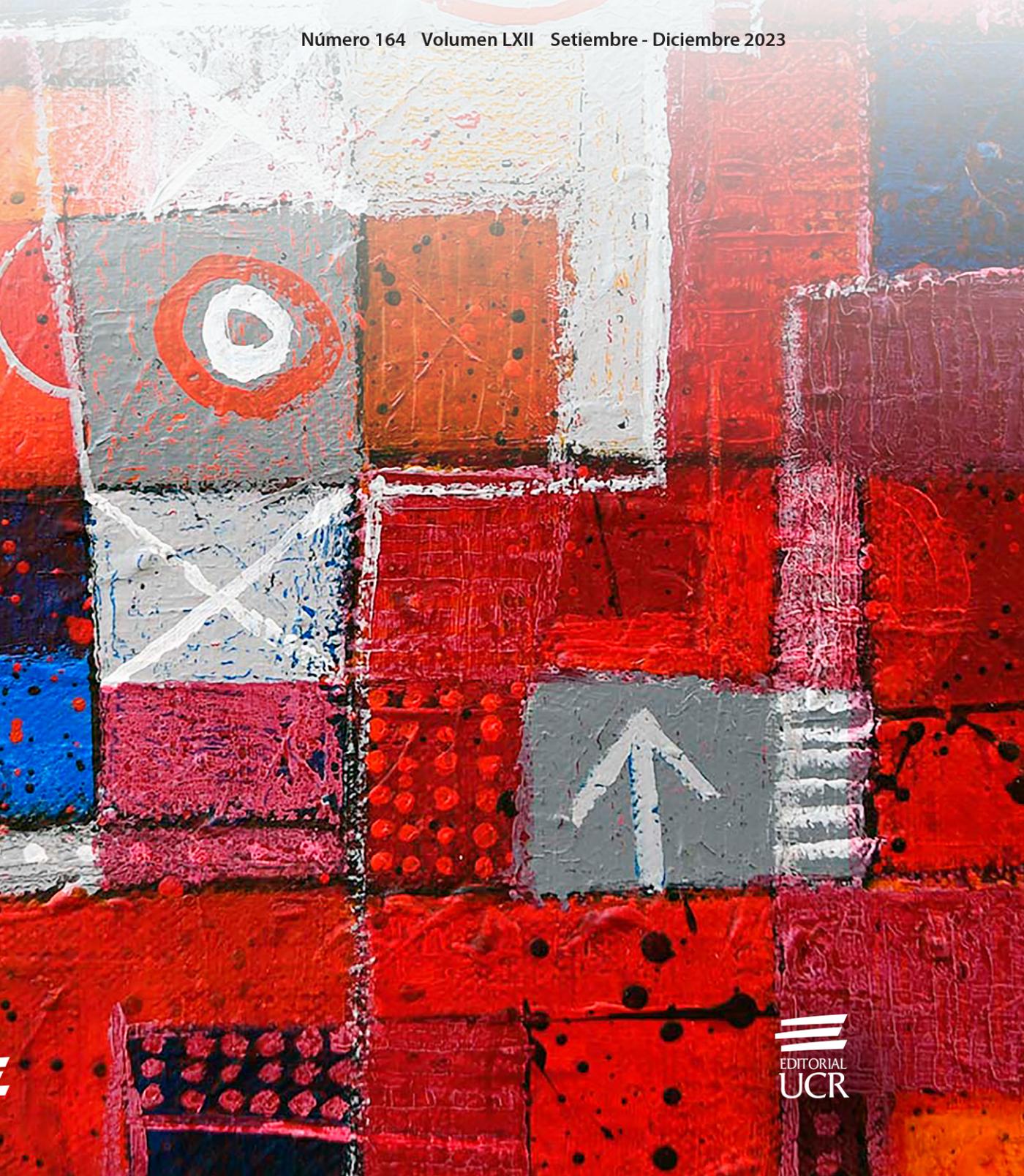
Revista de

ISSN - 0034 - 8252
EISSN - 2215 - 5589

FILOSOFÍA

de la Universidad de Costa Rica

Número 164 Volumen LXII Setiembre - Diciembre 2023



Revista de

FILOSOFÍA

de la Universidad de Costa Rica

Número 164

Volumen LXII

Setiembre - Diciembre 2023

Consejo Asesor Internacional

Dr. Juan José Acero Fernández
Universidad de Granada, España

Dr. Peter Asquith
Michigan State University, EE. UU.

Dr. Marco Antonio Caron Ruffino
*Centro de Lógica e Epistemología (CLE-UNICAMP)
da Universidade Estadual de Campinas, Brasil*

Dra. M. L. Femenías
Universidad de la Plata, Argentina

Dra. Rachel Gazolla
Revista Hipnis, Brasil

Dra. Esperanza Guisán (†)
Universidad de Santiago de Compostela, España

Dr. Alejandro Herrera Ibáñez
*Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UNAM,
México*

Dra. María Noel Lapoujade
Profesora jubilada de la UNAM, México

Dr. Andrés Lema Hincapié
Universidad de Colorado, Denver

Dra. María Teresa López de la Vieja
Universidad de Salamanca, España

Dr. Sergio F. Martínez
Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM, México

Dr. Silvio José Mota Pinto
*Departamento de Filosofía de la Universidad Autónoma
Metropolitana, México, D. F.*

Dr. Manuel Pérez Otero
*Facultat de Filosofia de la Universitat de Barcelona,
España*

Dr. Xavier Roqué
*Centre d'Estudis en Història de la Ciència, Universitat
Autònoma de Barcelona, España*

Dr. Germán Vargas Guillén
Universidad Pedagógica Nacional, Colombia

Director

Dr. George García Quesada
Universidad de Costa Rica

Directores honorarios

Dr. Rafael Ángel Herra R.
Lic. Luis Guillermo Coronado Céspedes

Asesor Dirección

Dr. Luis Camacho

Asesor Editorial, Dirección

Dr. Camilo Retana

Editor

Dr. Jethro Masís
Universidad de Costa Rica

Asesor Reseñas

Dr. Camilo Retana
Universidad de Costa Rica

Consejo Editorial

Dra. Laura Álvarez Garro
Universidad de Costa Rica

Dr. George García Quesada
Universidad de Costa Rica

Dr. Jethro Masís Delgado
Universidad de Costa Rica

Dr. Luis Adrián Mora Rodríguez
Universidad de Costa Rica

Dra. Elsa Siu Lanzas
Universidad de Costa Rica

Dr. Camilo Retana Alvarado
Universidad de Costa Rica

Directores de la Revista de Filosofía:

Dr. Enrique Macaya	(Enero-junio) 1957
Dr. Constantino Láscaris	1957-1973
Dr. Rafael Ángel Herra	1973-1998
Lic. Guillermo Coronado	1999-2013
Prof. Juan Diego Moya Bedoya	2013-2016
Dr. George García Quesada	(junio) 2018-

Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica

Tel. (506) 2511-7257

Información editorial: revista.filosofia@ucr.ac.cr

Información de suscripciones y canjes: distribucionyventas@ucr.ac.cr

Descripción

Desde 1957, año de su creación, la Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica ha publicado, sin interrupciones, artículos de gran calidad académica en todas las áreas de la filosofía. Actualmente la Revista publica tres números al año, cuatrimestralmente.

Las colaboraciones de académicos de cualquier parte del mundo son bienvenidas, siempre y cuando cumplan todos los requisitos, detallados en la hoja de Presentación de manuscritos, al final de este número.

Arbitraje e información

Los manuscritos presentados son evaluados de manera anónima. Los evaluadores, generalmente externos al Consejo Editorial, determinan si el artículo será publicado.

En los textos presentados como propuesta de publicación los autores deben incluir su dirección de correo electrónico, medio por el cual el editor mantendrá comunicación sobre el estado de los artículos (recibido, en evaluación, aprobado o rechazado, etc.).

Direcciones de contacto

Suscripciones:

Editorial Universidad de Costa Rica
Apartado postal 11501
2060 Ciudad Universitaria Rodrigo Facio
San José, Costa Rica

Canjes:

Universidad de Costa Rica
Sistema de Bibliotecas, Documentación
e Información
Unidad de Selección y Adquisiciones – CANJE
Ciudad Universitaria Rodrigo Facio
Costa Rica

Suscripción anual:

Costa Rica €12 240.00

Número suelto:

Costa Rica €3 060.00

Precios internacionales:

América Latina, Asia y África US\$ 20,40

Resto del mundo US\$ 91,80

Los precios incluyen el 2% de Impuesto al Valor Agregado

Solo los asuntos estrictamente editoriales deben dirigirse directamente a la Revista, por cualquiera de los medios apuntados en esta página.

Diseño de cubierta: Boris Valverde G. SIEDIN.

Motivo de cubierta: Rolando Garita "Abstracción".

Revista

105

R Revista de filosofía de la Universidad de Costa Rica. — Vol. 1.
(1957)-. — San José, C. R. : Escuela de Filosofía, 1957 –
v.

ISSN-0034-8252

1. Filosofía - Publicaciones periódicas. 2. Publicaciones periódicas
costarricenses.

BUCR



La Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica aparece indizada en:

- *Academic Search Complete*
- *BASE (Bielefeld Academic Search Engine)*
- *BIBLAT. Bibliografía Latinoamericana*
- *Compludoc* (Universidad Complutense de Madrid)
- *CLASE* (Citas latinoamericanas en ciencias sociales y humanidades)
- *DIALNET*
- *HAPI* (Hispanic American Periodicals Index)
- *The Philosopher's Index*
- *Latindex*
- *Sociological abstracts*
- *Informe Académico*
- *Latindex-Catálogo*
- *Latindex-Directorio*
- *MIAR*
- *Philosopher's Index*
- *Sociological Abstracts*

<https://www.ebsco.com/es>
<https://www.base-search.net>
<https://biblat.unam.mx/es/>
<http://europa.sim.ucm.es:8080/compludoc/>
<http://ahau.cichcu.unam.mx:8000/ALEPH>
<https://dialnet.unirioja.es>
<http://hapi.ucla.edu/0>
www.philinfo.org
www.latindex.org
www.csa.com/factsheets/socioabs-set-c.php
<https://www.latindex.org/latindex/>

<https://miar.ub.edu>
<https://philindex.org>
<https://proquest.libguides.com/home>

Prohibida la reproducción total o parcial.
Todos los derechos reservados.
Hecho el depósito de ley.
© 2018
Editorial Universidad de Costa Rica
administracion.siedin@ucr.ac.cr
www.editorial.ucr.ac.cr
Ciudad Universitaria Rodrigo Facio
Costa Rica

Edición aprobada por la Comisión Editorial de la Universidad de Costa Rica

© Editorial Universidad de Costa Rica, Ciudad Universitaria Rodrigo Facio, Costa Rica.

Apdo. 11501-2060 • Tel.: 2511-5310 • Fax: 2511-5257 • E-mail: administracion.siedin@ucr.ac.cr • Pág. web: www.editorial.ucr.ac.cr

Índice del Volumen LXII Setiembre - Diciembre 2023

Número 164
ISSN - 0034-8252 / EISSN - 2215-5589

Contenido

Motivo de portada: Rolando Garita. "Abstracción" 7

1. Artículos

1. Elías Chavarría-Mora. "Una revisión histórica y planteamiento de una definición sintética del concepto «Ideología»" 11-21
2. David Durán. "Cogito y ontología de la carne en Maurice Merleau-Ponty" 23-46
3. Rubén H. Ríos. "El test de Turing y la filosofía de la inteligencia artificial. Acerca de la mente de las máquinas digitales" 47-57

2. Dossier I:

Pensar el Antropoceno desde la Antigüedad

1. Luis Alberto Fallas López. "Mejor nosotros que otros. Empédocles en primera plural" 63-79
2. Étienne Helmer. "La reciprocidad al centro: economía y Antropoceno desde el *Económico* de Jenofonte" 81-91
3. María Del Pilar Montoya. "Platón frente al comercio marítimo. Elementos para una interpretación del Antropoceno" 93-103
4. Henar Lanza González. "«Si se la contempla desde arriba» (Phd. 110b). La estereometría platónica, un paradigma para pensar el Antropoceno" 105-113
5. Mariano Nava Contreras. "«El mundo es un animal perfecto». Política y biología en los estoicos" 115-122

3. Dossier II:

Importancia y vigencia del pensamiento de Helio Gallardo en América Latina

1. Isabel Rauber. "Helio Gallardo, un hereje indispensable" 129-132
2. George García Quesada. "Helio Gallardo: entre el marxismo imposible y el necesario" 133-138
3. José Roberto Herrera Zúñiga. "El pueblo en armas y el pensar radical. El marxismo y el guevarismo en las definiciones teórico-políticas de Helio Gallardo" 139-150
4. David Sánchez Rubio. "Sobre derechos humanos en el pensamiento de Helio Gallardo: praxis de liberación, tramas sociales y multi-garantías" 151-165
5. Omar S. Herrera Rodríguez. "Por una discusión política y efectiva de Derechos Humanos" . . 167-181

6. César Villegas Herrera. “Militar en la izquierda... ¿Desde una profesión?
La radicalización política del Trabajo Social desde los aportes de Helio Gallardo” 183-198

4. Crónica

1. Arnoldo Mora Rodríguez. “Actualización del pensamiento dialéctico de Agnes Heller” 201-207

5. Recensión

1. Osman Choque-Aliaga. “*Schopenhauer und die Folgen*. Robert Zimmer.
Stuttgart: J. B. Metzler, 2018, 138 páginas” 211-217

“Abstracción” Rolando Garita (Acrílico, 30x30, 2014)

Por George García Quesada

La abstracción y la no figuración han sido características centrales en la trayectoria y la propuesta estética del poeta, escultor, pintor y grabadista Rolando Garita. En su obra pictórica, particularmente, se destacan el juego de colores vivaces y la descomposición de las formas geométricas, orientados por una poética de la sencillez y, según el autor, por remembranzas de infancia.

La *Abstracción* que ilustra nuestra portada muestra una paleta abundante en tonalidades rojizas, con algunos grises y azules ocasionales, complementándose armónicamente. Del mismo modo, encontramos signos sencillos – flechas, equis, círculos – junto con puntos, líneas rectas y curvas, todos básicamente organizados sobre el eje horizontal y el vertical, formando figuras rectangulares. La composición de la obra se basa, pues, en una estructura sencilla sobre la cual se despliegan las formas y colores. Pero la rugosidad de la superficie, los colores “impuros” y los puntos “pringados” matizan la simplicidad de las formas y colores del cuadro. Aunque nos encontramos ante una abstracción, nuestra experiencia de esta obra nos refiere a lo táctil – precisamente uno de los sentidos considerados menos abstractos en la tradición filosófica occidental.

Esta obra de Garita, como varias otras suyas de la misma época, recuerda las obras más geometrizarantes de Paul Klee (especialmente algunas de 1914, inspiradas por su experiencia en Túnez), con las que comparte la composición a partir de volúmenes cuadrados. Pero, más allá de estas semejanzas con obras del vanguardista suizo, las cuadrículas han sido un motivo constante en

la larga duración de la historia europea del arte. Más allá de sus funciones en la composición, la cuadrícula es un principio de conocimiento y de control; esto último lo atestiguan las órdenes para el trazado urbano en forma de damero en las colonias del Imperio Español. No en balde, Garita ha dedicado parte de su producción a la temática urbana.

Este número de la Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica incluye un dossier sobre filosofía griega y su vigencia para la discusión contemporánea. *Abstracción* nos recuerda la simplicidad aparente de aquellos lejanos esbozos, una presunta simplicidad que se desvanece cuando examinamos de cerca los textos de los maestros griegos. Son textos rugosos, inevitablemente abiertos, sin un cierre de sentido. En principio pueden parecer básicos, pero cuando se las examina con cuidado se pueden encontrar elementos útiles para pensar filosóficamente las tradiciones filosóficas y los problemas contemporáneos de pensamiento. Las interpretaciones de este dossier dan cuenta de estas posibilidades.

Finalmente, nuestro otro dossier en este número presenta varios análisis sobre la obra de Helio Gallardo, de profunda huella en la academia y en los movimientos sociales del país. Sin duda, el profesor Gallardo no quisiera que este dossier fuera un homenaje a su trayectoria. Este conjunto de artículos es, de hecho, una celebración de su obra, pero es, principalmente, un ejercicio de pensar temas apremiantes para incidir sobre nuestra realidad social a partir de varios de los conceptos centrales de su producción.

I.
ARTÍCULOS

Elías Chavarría-Mora

Una revisión histórica y planteamiento de una definición sintética del concepto «Ideología»

Resumen: *¿Cuáles es la evolución del concepto de «ideología» en el pensamiento social, y es posible desarrollar una definición que sintetice sus diferentes aspectos? En este ensayo hago una revisión de las principales conceptualizaciones de ideología, primeramente desde un enfoque de teoría social y marxismo occidental, seguido por conceptualizaciones desde sociología y ciencia política, con el objetivo de lograr construir una definición sintética aplicable al trabajo empírico, así como de cuáles son las dimensiones donde se sitúan utilizando los conceptos de valores y actitudes políticas tomados de literatura sobre cultura y psicología política para identificar una dimensión económica y otra social.*

Palabras clave: *Teoría política, ideología, valores*

Abstract: *What is the evolution of the concept «ideology» in social theory, and is it possible to develop a definition that synthesizes its different aspects? In this essay I review the main conceptualizations of ideology, first from a social theory and western Marxism angle, followed by definitions from sociology and political science, with the objective of building a synthetic definition applicable to empirical work, as well as which are the dimension in which ideologies are situated using the concepts of political values and attitudes taken from the*

political culture and psychology literature to identify an economic and a social dimension.

Keywords: *Political theory, ideology, values.*

Evolución del concepto ideología

El concepto de ideología fue originalmente desarrollado en Francia por Antoine Destutt de Tracy como una forma de «ciencia de las ideas» o una filosofía moral anti-Napoleónica, que precisamente por esta oposición pasó a ser un concepto atacado despectivamente por Bonaparte. El concepto llega más adelante a Alemania a través de pensadores tales como Fichte, Hegel y Feuerbach, este último siendo particularmente importante para el desarrollo que hará Marx del concepto (Ricoeur 2001).

Dentro del pensamiento social, uno de los principales y fundamentales avances en el uso de este concepto proviene de Marx y Engels, particularmente en *La Ideología Alemana* (1977) del joven Marx. En general, para el pensamiento Marxiano, las ideologías son un conjunto de ideas acerca del mundo y la sociedad que responden a intereses, aspiraciones o ideales de una clase social en un contexto social dado; guían y justifican un comportamiento práctico de los individuos



acorde con esos intereses. En este sentido, son «falsa conciencia», y como tales pertenecen al plano de la superestructura y son determinadas por la base económica (Marx 1976).

La idea de falsa conciencia recibe su primera crítica dentro del pensamiento Marxista occidental desde Georg Lukács, para quien la conciencia por definición no puede ser falsa, por tanto, especifica la ideología como un «discurso verdadero sobre [las cosas] en un sentido limitado, superficial, que ignora sus tendencias y conexiones más profundas» (Eagleton 2003, 205). Para él toda conciencia de clase es ideológica, pero algunas conciencias de clase tendrían un conocimiento más cercano a la totalidad de la realidad (Eagleton 2003).

Sumándose a la crítica a la concepción clásica Marxiana de la ideología, Antonio Gramsci en primera instancia, observa una relación de mutua influencia entre la estructura (fuerzas y relaciones de producción) y la superestructura, y segundo que las clases subalternas no son agentes pasivos sino seres pensantes que también generan ideología. Basado en esto, Gramsci se enfoca en un concepto alterno de hegemonía, como el compromiso que se alcanza entre las diferentes clases bajo el liderazgo de una, creando una nueva identidad que supera a la clase económica. Este es un concepto más amplio que el de ideología, pues la incluye, pero también al sistema político y a la política pública, y, precisamente por ser un compromiso, es dinámico y relacional. Esta se instala en las clases subalternas principalmente mediante tres instituciones sociales: la Iglesia, la escuela y la prensa (Gramsci 1970, 1975).

La Escuela de Fráncfort profundiza en las nociones de Gramsci, primero con su crítica a la industria de la cultura que instala la ideología de la clase dominante sobre las clases subalternas, mediante la televisión, la música popular, el cine y en otras organizaciones sociales tales como las fábricas, el ejército y la burocracia (Benhabib 2003; Eagleton 2003). También es de notar que por primera vez se muestra un origen psicológico (es decir, de valores y actitudes) de la ideología (Benhabib 2003).

Louis Althusser continua con esta veta de origen psicológico al aplicar el pensamiento

del psicoanalista Jacques Lacan a considerar la ideología, y la conceptualiza como un mecanismo psicológico y como tal ha existido siempre, su función es asegurar la reproducción de las relaciones de producción y la describe mediante dos tesis: i) La ideología representa la relación imaginaria de los individuos con sus condiciones reales de existencia. De esta se desprende que la ideología siempre se centra en el individuo y por tanto tiene un elemento psicológico importante. ii) La ideología tiene una existencia material. Con esto se refiere a que tiene un efecto en la realidad material, existen instituciones que reproducen la ideología en toda la población y que implican prácticas y rituales materiales. A estas instituciones, Althusser las denomina Aparatos Ideológicos del Estado y sus tipos son: el religioso, el escolar, de información, familiar, jurídico, político, sindical y cultural (Althusser 2003). Nótese que los primeros tres son descritos por Gramsci, mientras que el último corresponde a la industria de la cultura de la Escuela de Fráncfort.

Nicos Poulantzas por su parte critica la visión hasta ese punto dominante de las ideologías como homogéneas, pues él las entiende, más bien, como heterogéneas y compuestas por elementos, los cuales tienen una pertenencia clasista y pueden contaminar la ideología de otra clase. Es decir, no existen ideologías puras de clase (Laclau 1986).

La línea de ideologías heterogéneas continuada por Ernesto Laclau y Chantal Mouffe, quienes consideran que, entre los elementos que conforman la ideología, están símbolos y valores (Eagleton 2003, 119), pero, ni aún estos elementos son específicos de una clase. Las ideologías para ellos se forman mediante redes de significancia entre los diferentes elementos ideológicos, y es la lucha política quien constituye tanto a la ideología como a los grupos sociales (Laclau 1986; Laclau y Mouffe 1987).

A una conclusión similar llega Terry Eagleton al señalar que al hablar de «ideología burguesa» en realidad se está hablando de no una sino de una pluralidad de ideologías, inclusive contrastantes entre sí. Su sugerencia es utilizar el concepto de Ludwig Wittgenstein acerca de parecidos de familia: «red de rasgos que

se solapan en vez de una ‘esencia’ constante» (Eagleton 1997, 243).

Slavoj Žižek por su parte considera que la ideología es la forma en que se estructura el mundo para la comprensión del sujeto, no solo como funciona sino también que es lo que debe hacer el sujeto en él, y es entendida no como falsa sino deshonesto en sus intenciones. Basándose en los tres momentos de la religión de Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Žižek propone tres momentos o niveles de ideología: la ideología en sí (la doctrina, teorías e ideas; o ideología como subjetividad), la ideología para sí (la materialización en prácticas, es decir los aparatos ideológicos de Estado o ideología como objetividad) y la ideología en y para sí (actitudes implícitas que afectan la práctica supuestamente extra-ideológica, o ideología como praxis). Retomando la idea de falsedad en intenciones, es original en Žižek su regreso al trabajo de Lacan para conceptualizar ideología no ya como una falsedad que oculta la realidad (una realidad que resulta imposible de aprehender para el sujeto), sino más bien como espectro que oculta aquello reprimido en la realidad. (Eagleton 1997; Žižek 1994, 2003, 2005).

Desde una perspectiva teórica diferente al marxismo, Karl Mannheim (1993) desarrolla su sociología del conocimiento, en la cual el concepto de ideología se refiere a cualquier conjunto de creencias sobre la realidad, sean falsas o verdaderas con el objetivo de rechazar cualquier verdad trascendental. Se busca descubrir los determinantes sociales del conocimiento, el cual es creado por grupos que responden a sus propios intereses. Propone no un relativismo sino un relacionismo, es decir, situar las ideologías dentro del sistema social que las origina y compararlas, creando síntesis para alcanzar cierto grado de objetividad. Es importante, además, mencionar que para Mannheim el elemento principal que constituye las clases sociales no es la economía sino la política, y son grupos humanos comprometidos con una lucha. En esto se diferencia de la concepción marxista, pues, incluso cuando estos reconocen una autonomía relativa de la superestructura, consideran que finalmente está determinada por la base (Guitérrez 1996; Abercrombie, Hill y Turner 2003; Eagleton 2003).

El caso particular de la sociología estadounidense tiende a una definición más simple que enfatiza la inflexibilidad de las ideologías como su característica principal, es el caso por ejemplo, de la definición de Edward Shils, «formaciones explícitas, cerradas, resistentes a innovación» (Eagleton 1997, 22). Definiciones similares se pueden encontrar en los trabajos de otros sociólogos de esa tradición, como Daniel Bell y Raymond Aron, así como el politólogo Robert E. Lane (Eagleton 1997).

En la ciencia política, el tema de análisis es introducido por Campbell, McClosky, Converse y otros (Campbell et al 1960; McClosky, Hoffman y O’Hara 1960; Converse 1964; McClosky 1964). En este campo se habla de sistemas de creencias políticas, «estructuras mentales integradas en las cuales los elementos que las componen encajan juntos de una forma lógica (...). La ideología política sirve como la goma que restringe e integra los sistemas de creencias políticas» (Converse 1960 en Kuklinski y Peyton 2007, 46), o de un «conjunto internamente consistente de proposiciones que generan demandas proscriptivas y prescriptivas sobre el comportamiento humano, y que tienen implicaciones con respecto a (...) de qué forma deben distribuirse los recursos de la sociedad y en qué lugar reside apropiadamente el poder» (Alcántara 2004, 127). También se rescata la idea de que las ideologías interpelan al individuo a unirse a estas, las preguntas sobre ideología miden «la predisposición a aceptar o resistir comunicaciones políticas» (Zaller 1992 en Kuklinski y Peyton 2007, 59).

Las definiciones desde la ciencia política norteamericana resultan estrechas. En los trabajos de Converse, por ejemplo, la medición es únicamente la auto-identificación en un continuo entre derecha e izquierda. Dado esta definición restringida del término, no es sorprendente que, el estudio clásico *The Nature of Belief Systems in Mass Publics* (Converse 1964) concluye que solo un 12 % de la población estadounidense pensaba en términos ideológicos. Converse jamás rechaza la existencia de valores y actitudes políticos, pero si afirma que «tienden a tener un alcance estrecho y una construcción idiosincrática» (Converse 2007, 149, traducción libre), lo que

basta para que él asuma que en ese caso no existe ideologización.

Los cambios en las actitudes sobre políticas particulares de la opinión pública parecen al azar y sin ninguna lógica (Semetko 2007), y al igual que en *Political Ideology: Why the Common Man Believes What he Does* (Lane 1962) se encuentra que en general las actitudes políticas aparecen desordenadas y sin coherencia entre sí. Ahora bien, Converse mismo admite que utilizar preguntas cerradas es un limitante que explica porque se encuentran más valores y actitudes en el trabajo de Lane, que en el suyo.

Si bien la mayoría de estos textos son antiguos, la situación no ha cambiado mucho en la disciplina, y el grueso de los trabajos que se interesan por el concepto «ideología», se limita a estudiar una única dimensión que se mueve entre dos polos, izquierda y derecha, usualmente operacionalizando en el caso de estudios de opinión pública mediante una pregunta de auto-identificación. Una innovación relevante son las propuestas de Noel (2019), quien habla de tres dimensiones de la ideología: operacional (relativa a que políticas públicas perseguir una vez en el poder), de principios (relativa a los valores y doctrinas) y simbólica (relevante a identidad).

Otro caso de una definición más fina es presentado por Giovanni Sartori, diferenciando entre la ideología como doctrina (la idea Marxiana de falsa conciencia) y una mentalidad ideológica o «ideologismo». En la primera acepción, ideología es la parte política de un sistema de creencias, al que define más claramente que Converse como «un sistema de orientaciones simbólicas a encontrarse en cada individuo» (Sartori 1969, 400, traducción libre), cuyas creencias son un agrupamiento de ideas que son percibidas como dadas, y que funcionan como atajos cognitivos. El que sea un sistema implica que las creencias están conectadas, pero Sartori recalca que esto no significa que lo estén de una forma coherente (Sartori 1969).

Sobre la segunda acepción, es decir, la forma en que se toman esos sistemas de creencias, estos pueden ser, cerrados o abiertos a aceptar nueva información que contradice lo ya aceptado de acuerdo con la estructura cognitiva; o, fuertes o débiles en empujar a la acción, dependiendo de

una dimensión emotiva. Sartori, también, ofrece tipologías de los sistemas de creencias a partir de las siguientes características: la articulación (que tan explícito y cuantos elementos tiene un sistema), el constreñimiento (la coherencia entre los elementos) y el público al que están dirigidos (Sartori 1969).

El tipo ideal de sistema de creencias ideologista es el que es cerrado y fuerte, y Sartori lo identifica con un patrón cultural racionalista. Por contraparte, el sistema de creencias pragmático sería el abierto y débil, y se identifica con un patrón cultural empirista. Sobre las características de la relación entre los elementos, el sistema de creencias del público de masas tendría menos articulación y constreñimiento, es decir sería menos sofisticado y más permeable a la influencia del sistema de creencias de la élite (más articulado y con más constreñimiento), lo cual se potenciaría si fuese ideológico y por tanto aún más abstracto (Sartori 1969).

Tanto en la definición expuesta por Sartori, como en la marxista occidental se habla de ideología como aquello que unifica «elementos» o «creencias» sobre la realidad social en una red de significancia o sistema de creencias, por lo que en la siguiente sección se expondrá sobre los elementos que conforman la ideología: los valores y actitudes políticas.

Valores y actitudes políticas como elementos de la ideología

El estudio de los valores políticos de forma empírica se comenzó a desarrollar a partir del estudio de Gabriel Almond y Sidney Verba de 1963, *The Civic Culture*. Si bien es cierto que ese estudio es un punto de partida para la tradición culturalista, ya se había tomado en cuenta la importancia de la cultura como un factor explicativo en las ciencias sociales desde conocidas obras como *Democracia en América* de Alexis de Tocqueville y *La Ética Protestante y el Espíritu del Capitalismo* de Max Weber.

En este punto es necesario definir la cultura política dada su relación tanto con el concepto de ideología, así como con valores y actitudes

políticas. Almond y Verba, creadores del concepto, lo definen como «orientaciones psicológicas específicamente políticas hacia objetos sociales» (Almond y Verba 1963, 12-13, traducción libre). La cultura se entiende como un atributo que pertenece a la colectividad y no a los individuos como tales.

Es importante también dejar clara la diferencia y relación entre actitudes y valores. Las actitudes son conjuntos organizados de creencias sociales compartidas por un grupo; representaciones sociales que incluyen un elemento normativo y que, al igual que las ideologías, cumplen una función de cohesión social. Las ideologías buscan interpelar a los individuos a que las acepten basados en esas actitudes, y a su vez, los valores y actitudes cumplen una función de guiar las acciones humanas, al orientar a las personas en sus juicios con respecto a objetos políticos (Almond y Verba 1963; Inglehart y Klingemann 1979; Van Dijk 1998; Halman 2007).

Por su parte, los valores tienen una base cultural más amplia y de cierta forma construyen las ideologías. Van Dijk sostiene que tienden a ser homogéneos a nivel cultural (lo cual queda en duda al revisar los diversos trabajos de Inglehart y asociados), y son la base moral de los juicios normativos que se aplican a ideologías y actitudes. Es, en esa aplicación, que los intereses grupales detrás de la ideología pueden notarse, pues cuales valores y cómo interpretarlos dependerán de esos intereses que defiende la ideología.

Los valores pueden considerarse como más abstractos, existenciales, y de alguna manera son aquello que está debajo de, y dan sentido a las actitudes (Almond y Verba 1963; Inglehart y Klingemann 1979; Van Dijk 1998; Halman 2007). Se habla de actitudes y valores políticos puesto que estos son clasificables de acuerdo con el campo o esfera que influyen, es decir, que las actitudes y valores políticos son aquellos que están relacionados con la esfera política (Rokeach 1973; Halman 2007).

En resumen, para dejar clara la relación entre valores, actitudes, y la ideología, retomando la discusión sobre una definición sintética de ideología, se recordará se ha indicado que las ideologías pertenecen al espacio psíquico (igual que valores y actitudes), y que funcionan

interpelando al individuo. La eficacia de esa interpelación dependerá de los valores y actitudes del individuo, que harán que se acepte o rechace una ideología particular. A su vez las ideologías están compuestas por elementos en redes de significancia, elementos tales como las actitudes políticas.

Si bien la ideología, los valores y actitudes políticos no son sinónimo, sí son conceptos íntimamente relacionados, pues valores y actitudes determinan que ideología interpela al sujeto, y a su vez la ideología organiza la relación entre actitudes, funcionando como un atajo cognitivo que ayuda a actuar de acuerdo con valores y actitudes (Van Dijk 1998), se trata «menos de un sistema de doctrinas articuladas que de un conjunto de imágenes, símbolos y ocasionalmente conceptos que vivimos en un plano inconsciente» (Eagleton 2003, 224).

De la definición sintética de ideología, también es importante recuperar que la ideología en realidad se puede apreciar únicamente en el comportamiento de los individuos. De esta forma, en un solo individuo pueden convivir diferentes discursos sobre la realidad (ideología en sí), pero aquel que realmente estructure su comportamiento (ideología para sí e ideología en y para sí) será su verdadera ideología, y no necesariamente corresponderá con aquella en la que dice creer.

Este es uno de los principales problemas en el enfoque tradicional de ciencias políticas, medir la ideología utilizando la auto-identificación, no solo existe el problema de que un alto porcentaje de la población no tiene el conocimiento en teoría política para poder ubicarse apropiadamente en una corriente ideológica, sino que nada asegura que, de identificarse con una ideología, no lo sea de forma superflua, y que, en realidad, su accionar esté guiado por otro grupo de ideas. Si se identifican únicamente con el discurso ideológico, pero no existe una influencia sobre su comportamiento, no puede hablarse de identificación ideológica.

Si la ideología se mide solo como auto-identificarse en una escala derecha-izquierda, se asume que para que los sujetos estén ideologizados deben tener suficiente conocimiento de teoría política para entender claramente qué significa derecha e izquierda, que el sujeto sea

honesto con el investigador a pesar del tabú social de identificación con ciertas corrientes y que la ideología es transparente al sujeto, que efectivamente se cree en lo que se dice. Para Sartori (1969) es claro que esa definición describiría el sistema de creencias de la élite intelectual o política, pero no el del grueso de la población, lo cual no significa que su sistema de creencias no sea ideológico.

Ideología materialista y postmaterialista

Una vez definido qué son las ideologías, así como los valores y las actitudes que interpelan y son organizados por estas, se puede pasar a hablar de los tipos de ideología. La manera tradicional de clasificación ideológica ha sido en una escala de izquierda y derecha (Castles y Mair 1984; Bobbio 1996). Los dos términos tienen su origen en el contexto de la revolución francesa, pero eventualmente evolucionaron a ser una clasificación de naturaleza económica y basada en la clase social (conflicto por los medios de producción). Para definir al eje izquierdo, se refiere a tres políticas típicas de este: reducir la desigualdad en el ingreso, más intervención estatal en la economía y nacionalización de las industrias (Flanagan e Inglehart 1987). Para Bobbio (1996), a un nivel más profundo, la tensión izquierda-derecha es una tensión entre igualdad, emancipación y progreso, por un lado, y jerarquía y tradición por otro. Dentro de las ciencias políticas, esta escala encontró mucha aceptación gracias al trabajo en 1957 de Anthony Downs, *An Economic Theory of Democracy* (Mair 2007).

Esta clasificación en un continuo izquierda-derecha ha sido ampliamente criticada por ser simplista y por no tomar en cuenta otras dimensiones, tanto dentro de la ciencia política académica como en el campo de la política práctica. Diferentes propuestas han buscado ampliar más allá de ese simplismo, por ejemplo, el modelo triangular de Friedrich Hayek (2011) con tres vértices: socialismo, liberalismo y conservadurismo.

Un paso más allá ha sido por ejemplo lo planteado por Bobbio (1996), quien al identificar al conflicto igualdad-jerarquía como lo principal en la tradicional dimensión económica, ha propuesto como complemento una dimensión donde el conflicto es entre autoritarismo y libertad. Similar resulta la dimensión de «nueva política» de Herbert Kitschelt, también entre un polo libertario y uno autoritario (Mair 2007), así como la Brújula Política diseñada primero por David Nolan en 1971, la cual divide la ideología en dos dimensiones: una de auto-gobierno económico y otra de auto-gobierno personal (Meek 1999).

En sus diversos trabajos Inglehart introdujo el concepto de una dimensión postmaterialista de valores, en la cual las personas se mueven en dos escalas: en una, entre valores tradicionales y seculares, y, en la otra, entre valores de supervivencia y auto-expresión. Esa dimensión postmaterialista está reemplazando la tradicional de izquierda-derecha en las generaciones más jóvenes en países con alto desarrollo económico.

Algunos clivajes que dan origen a esta orientación son el de género, personas activas y no activas económicamente, la división entre países ricos y pobres y el tema migratorio. Todos estos clivajes son típicos de conflictos de las sociedades postindustriales y posmodernas (es decir, que ya fueron modernizadas) y, nacen como culminación de procesos de fundamental importancia en la modernidad: la individualización, secularización y globalización de las sociedades. Es de particular interés mencionar que esa individualización abre espacio para que cada persona desarrolle sus propios valores, actitudes e intereses, que no necesariamente encajan con los tradicionales (Knutsen 2006; Halman 2007).

La orientación postmaterialista se relaciona con más aceptación del cambio social y de personas de grupos sociales diferentes al propio, y con temas como la protección del medio ambiente, derechos de las mujeres o personas de sexualidad diversa y pacifismo. Suelen pertenecer a grupos de altos ingresos, pero en la escala tradicional de izquierda-derecha se acercan más a la izquierda.

Usando el análisis de factores, una técnica estadística para identificar grupos de preguntas similares con base en las respuestas dadas por los entrevistados se encontró con datos a nivel

nacional de la World Values Survey de 1990 que las dos escalas de valores explicaban más del 70 % de variación entre los países en temas tan diversos como política, comportamiento económico y sexualidad (Inglehart 1997). Estos resultados se han mantenido en repeticiones del análisis de factores con posteriores versiones de la encuesta, las cuales incluyen datos de decenas de países.

Es importante tomar en cuenta que existe una fuerte correlación estadística en las mediciones de las dimensiones de tradicionalismo-secularismo y supervivencia-autoexpresión, medidas por Inglehart; la dimensión autonomía-integración medida por Schwartz; y la dimensión de individualismo-colectivismo, medida por Hofstede y Triandis; es más, se sugiere que el individualismo, la autonomía y los valores de auto-expresión miden de hecho lo mismo (Inglehart y Oyserman 2004). Estas diferentes mediciones apuntan finalmente a un conflicto entre el individuo y el grupo, entre si lo que priva son los deseos individuales o la necesidad grupal de supervivencia, una emancipación del individuo y sus deseos frente a la voluntad grupal que se vuelve autoritaria en su necesidad de supervivencia, lo que en la Brújula de Nolan sería el conflicto de auto-gobierno social.

Pueden entonces clasificarse los dos polos de este continuo como uno emancipatorio y otro colectivista. La emancipación se puede asociar con darle una mayor importancia a los derechos que a los deberes, una mayor preocupación por el bienestar propio y de la familia que el grupal, énfasis en la autonomía personal y tener una imagen positiva de uno mismo, y basar la identidad en los propios logros y actitudes únicas.

En cambio, en el colectivismo, lo primordial es que la pertenencia a un grupo obliga mutuamente a los individuos en pro del bienestar de este. La cohesión y supervivencia del grupo es lo más importante, la pertenencia al grupo es lo que define la identidad. Por esto, con este sistema de valores la autosatisfacción se deriva de cumplir con roles sociales. En busca de la cohesión, se espera que se ejerza restricción de las propias emociones y deseos, y la diferenciación entre el grupo y aquellos ajenos a él es muy marcada.

Anteriormente se señaló la importancia del elemento psicológico como un origen de la ideología para la Escuela de Fráncfort, el cual se repite como un punto principal en *The Authoritarian Personality*, que incluso define ideología como «una organización de opiniones, actitudes y valores» (Adorno et al 1950, 2). Ese texto intenta combinar el enfoque de la Escuela de Fráncfort con uno de ciencias sociales anglosajón, al trabajar con una serie de escalas que miden rasgos latentes de personalidad (Benhabib 2003; Gordon 2016).

Definiciones similares a las de *The Authoritarian Personality* incluyen la de Lasswell sobre personalidad democrática y la de Rokeach sobre sistemas de creencias abiertos y cerrados, que son mayoritariamente análogos. Una persona con un sistema de creencias abierto o una personalidad democrática demostraría atributos psicológicos tales como inclusividad, versatilidad, humanismo, autoestima y libertad de la ansiedad; mientras que el caso opuesto demostraría atributos como intolerancia, fatalismo, baja autoestima, percepción de amenazas y alta confianza en la autoridad. (Welzel 2007).

Posteriormente se encuentran más trabajos que buscan medir actitudes políticas, por ejemplo, las dos escalas *tough-mindedness-tender-mindedness* y conservadurismo-radicalismo de Hans Eysenck, que a su vez inspiraron las tres escalas egalitarismo-elitismo, radicalismo-ortodoxia y liberalismo-autoritarismo de Samuel Brittain (Meek 1999).

Se tiene también la escala denominada Orientación de Dominación Social (*Social Dominance Orientation*, SDO) que mide la preferencia por jerarquías dentro del sistema social y la dominación sobre otros grupos sociales, dentro y entre grupos. Más adelante se desarrolló la escala de Autoritarismo de Derecha (*Right-Wing Authoritarianism*, RWA) (Altemeyer 1996; Sidanius y Pratto 1999).

Teniendo orígenes diferentes (SDO se relaciona más con el deseo de la dominación social de parte del propio grupo, mientras RWA con la idea de conformidad y cohesión) ambas escalas dan resultados muy similares con respecto a temas como prejuicio, relaciones entre grupos y actitudes políticas (Sibley, Robertson y Wilson 2006). Como podrá notarse, un alto SDO o RWA

se conforma con los valores colectivistas medidos por Inglehart, Schwartz, Hofstede y Triandis, mientras que las categorías de Adorno, Lasswell, Rokeach, Eysenck y Brittain se acercan también a una contraposición entre la emancipación y el colectivismo.

La escala radicalismo-ortodoxia, sin embargo, no parece homologarse ni con una lógica económica de derecha-izquierda ni con una de emancipación-colectivismo. Existe la posibilidad de que haya más dimensiones ideológicas que estas dos: por ejemplo una de preferencia por un régimen democrático (Altman et al 2009). Meek (1999) sugiere otras como una centrada en temas de seguridad nacional y militares (que también incluiría las inclinaciones pacifistas), una división del eje económico entre producción y utilización, un eje local-nacional, así como otros que podrían considerarse incluidos en los valores postmateriales de Inglehart (religión, aborto y eutanasia, derechos de minorías y animales). Inglehart (2007) llega al punto de mencionar hasta diez dimensiones más.

Conclusión

El objetivo principal de este ensayo es utilizar la diversa literatura anteriormente tratada para crear una definición sintética del concepto de ideología, que incluya los aportes más sutiles del trabajo desde teoría política y social pero que pueda ser utilizado para el trabajo empírico de ciencias sociales. Se presenta a continuación, punto por punto, la definición sintética alcanzada al contrastar, en páginas anteriores, las diversas definiciones: la ideología es un conjunto de ideas sobre la realidad que:

i) Pertenecen al espacio psíquico individual, aunque son adquiridos en procesos de socialización. Estructuran al mundo en la mente del sujeto para su comprensión y su lugar en este. Dado esto, es imposible escapar de la ideología y tener una visión totalmente objetiva del mundo pues el individuo no puede abstraerse de sí mismo para eliminar totalmente sus ideas preconcebidas de la realidad.

ii) Funcionan interpelando al individuo, es decir lo llama hacia ella para que la acepte, basada en los valores y actitudes políticos de ese individuo.

iii) Precisamente como no puede conocerse la realidad directamente, no pueden ser falsas en el sentido de que carezcan totalmente de correspondencia con esta, sino que son engañosas o verdades a medias.

iv) Buscan defender un interés de grupo sobre cómo debe organizarse la sociedad (son ideas sobre lo social y lo político). Pueden ser tanto de un grupo dominante, como de uno subalterno en la sociedad.

v) No se adquieren de forma pasiva por los individuos, sino que estos son activos en construirlas.

vi) No son un todo homogéneo que encaja lógicamente, sino que están compuestas por elementos en redes de significancia que se forman en la práctica política, es decir, la práctica que se relaciona con la distribución de recursos en la sociedad.

vii) Guían y justifican el accionar de los individuos, es decir, que deben manifestarse en la práctica.

Además, se desmienten algunas características que tradicionalmente se han dado a la ideología, a saber:

viii) La relación con los medios de producción o clase económica no determina completamente la ideología, ni a nivel individual ni al de agregado social, aunque claramente, sí la influye.

ix) La ideología no es solo la doctrina por sí sola.

x) No cualquier idea es ideológica: debe de tratarse de cómo se organiza el poder en la sociedad.

xi) La ideología no es fundamentalmente rígida: todo lo contrario, para poder funcionar eficientemente debe ser maleable para ocultar y desviar la atención de las situaciones del mundo que no logre explicar.

En el cuadro 1 se indica, para cada uno de los puntos de la definición sintética de la ideología, cuales aportes teóricos, se utilizaron para crearlos:

Cuadro 1. Orígenes teóricos de la definición sintética de la ideología

	i	ii	iii	iv	v	vi	vii	viii	ix	x	xi
Marx, Engels				√			√			√	
Lukács			√								
Gramsci	√			√	√						√
Fráncfort	√			√							√
Althusser	√	√					√		√		
Poulantzas						√		√			
Laclau, Mouffe						√		√			
Eagleton						√		√			
Žižek	√								√		√
Mannheim			√					√			
Shils, Bell, Aron, Lane, Converse, Alcántara, Zaller									√		√
Sartori	√					√			√		

Unido a lo anterior, la literatura parece señalar que primordialmente puede hablarse de dos dimensiones en los valores y actitudes políticas y a su vez de dos dimensiones de la ideología, recordando que valores y actitudes son elementos constitutivos de estas. Una dimensión sería la materialista o económica y otra postmaterialista que puede definirse como social, cultural, o de gobierno personal.

La escala materialista se mueve entre los polos tradicionalmente llamados izquierda y derecha, pero que, centrándose únicamente en su posición económica, pueden llamarse estatismo y liberalismo económico, donde el estatismo defiende la intervención estatal en la economía y el liberalismo económico al libre mercado, lo cual refleja una dicotomía entre tendencias igualitarias y jerárquicas.

En la escala postmaterialista, las personas se mueven entre dos polos, uno emancipatorio con tendencias igualitarias, libertarias, énfasis en la auto-expresión y laico; y, por el contrario, otro colectivista con tendencias jerárquicas, autoritarias, religiosas y de supervivencia. Así que, una posición a favor de dar derechos a grupos minoritarios es emancipatoria y de auto-expresión, mientras en el caso contrario, sería colectivista.

Estas dos escalas, materialista y postmaterialista, a pesar de provenir de una corriente teórica diferente, son claramente análogas a las escalas de auto-gobierno económico y social de

la Brújula de Nolan, lo cual es congruente con la idea de la relación de mutua influencias entre valores y actitudes e ideología.

Referencias

- Abercrombie, Nicholas, Stephen Hill y Brian S. Turner. 2003. «Determinación e indeterminación en la teoría de la ideología». En *Ideología. Un mapa de la cuestión*, editado por Slavoj Žižek, 169-184. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Adorno, Theodor W., Else Frenkel-Brunswik, Daniel J. Levinson y R. Nevitt Sanford. 1950. *The Authoritarian Personality*. Nueva York: Harper & Brothers.
- Alcántara, Manuel. 2004. *¿Instituciones o Máquinas Ideológicas? Origen, Programa y Organización de los Partidos Latinoamericanos*. Barcelona: Institut de Ciències Polítiques i Socials.
- Almond, Gabriel y Sidney Verba. 1963. *The Civic Culture: Political Attitudes and Democracy in Five Nations*. Princeton: Princeton University Press.
- Althusser, Louis. 2003. «Ideología y Aparatos Ideológicos de Estado». En *Ideología. Un mapa de la cuestión*, editado por Slavoj Žižek, 115-155. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Altemeyer, Bob. 1996. *The authoritarian spectre*. Londres: Harvard University Press.
- Altman, David, Juan Pablo Luna, Rafael Piñeiro y Sergio Toro. 2009. «Partidos y Sistemas de

- Partidos en América Latina: Aproximaciones desde la Encuesta a Expertos 2009». *Revista de Ciencia Política*, 29 (3): 775- 798.
- Benhabib, Seyla. 2003. «La crítica de la razón instrumental». En *Ideología. Un mapa de la cuestión*, editado por Slavoj Žižek, 77-106. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Bobbio, Norberto. 1996. *Left and Right: The Significance of a Political Distinction*. Cambridge: Polity Press.
- Campbell, Angus, Phillip E. Converse, Warren E. Miller y Donald E. Stokes. 1960. *The American Voter*. Nueva York: John Wiley.
- Castles, Francis G. y Peter Mair. 1984. «Left-Right Political Scales: Some «Expert» Judgements». *European Journal of Political Research*. 12(1984): 73-88.
- Converse, Phillip E. 1964. «The Nature of Belief Systems in Mass Publics». En *Ideology and Discontent*, editado por David Apter, 206-261. Londres: Free Press of Glencoe.
- Converse, Phillip E. 2007. «Perspectives on Mass Belief Systems and Communication». En *The Oxford Handbook of Political Behaviour*, editado por Russel J. Dalton y Hans-Dieter Klingemann, 144-158. Nueva York: Oxford University Press.
- Eagleton, Terry. 1997. *Ideología: una Introducción*. Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica.
- Eagleton, Terry. 2003. «La ideología y sus vicisitudes en el marxismo occidental». En *Ideología. Un mapa de la cuestión*, editado por Slavoj Žižek, 199-251. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Flanagan, Scott y Ronald Inglehart. 1987. «Value Change in Industrial Society». *The American Political Science Review* 81, no. 4: 1289-1319.
- Gordon, Peter E. 2016. «The Authoritarian Personality Revisited: Reading Adorno in the Age of Trump.» Conferencia presentada en el conversatorio «Criticism and Theory in an Age of Populism», llevado a cabo en la Universidad de Harvard, Cambridge, Massachusetts, Estados Unidos. Disponible en <http://www.boundary2.org/2016/06/peter-gordon-the-authoritarian-personality-revisited-reading-adorno-in-the-age-of-trump/>
- Gramsci, Antonio. 1970. *Introducción a la filosofía de la praxis*. Barcelona: Ediciones Península.
- Gramsci, Antonio. 1975. *El Materialismo Histórico y la Filosofía de Benedetto Croce*. México D.F.: Editorial Juan Pablos.
- Guitérrez Pantoja, Gabriel. 1996. *Metodología de las Ciencias Sociales I*. México D.F.: Oxford University Press México.
- Halman, Loek. 2007. «Political Values». En *The Oxford Handbook of Political Behaviour*, editado por Russel J. Dalton y Hans-Dieter Klingemann, 305-322. Nueva York: Oxford University Press.
- von Hayek, Friedrich A. 2011. *The Constitution of Liberty: The Definitive Edition*. Chicago: University of Chicago Press.
- Inglehart, Ronald. 1997. *Modernization and postmodernization: Cultural, economic, and political change in 43 societies*. Princeton: Princeton University Press.
- Inglehart, Ronald. 2007. «Postmaterialist Values and the Shift from Survival to Self-expression Values». En *The Oxford Handbook of Political Behaviour*, editado por Russel J. Dalton y Hans-Dieter Klingemann, 223-239. Nueva York: Oxford University Press.
- Inglehart, Ronald y Hans-Dieter Klingemann. 1979. «Ideological Conceptualization and Value Priorities». En *Political Action: Mass Participation in Five Western Democracies*, editado por Samuel Barnes y Max Kaase, 204-214. California: Sage.
- Inglehart, Ronald y Daphna Oyserman. 2004. «Individualism, Autonomy and Self-expression: The Human Development Syndrome». En *Comparing Cultures, Dimensions of Culture in a Comparative Perspective*, editado por Henk Vinken, Joseph Soeters y Peter Ester, 74-96. Leiden: Brill.
- Knutsen, Oddbjørn. 2006. «The End of Traditional Political Values?». En *Globalization, Value Change and Generations*, editado por Peter Ester, Michael Braun y Peter Mohler, 115-150. Leiden: Brill.
- Kuklinski, James H. y Buddy Peyton. 2007. «Belief Systems and Political Decision Making». En *The Oxford Handbook of Political Behaviour*, editado por Russel J. Dalton y Hans-Dieter Klingemann, 45-64. Nueva York: Oxford University Press.
- Laclau, Ernesto. 1986. *Política e Ideología en la Teoría Marxista. Capitalismo, Fascismo, Populismo*. Madrid: Siglo XXI Editores.
- Laclau, Ernesto y Chantal Mouffe. 1987. *Hegemonía y Estrategia Socialista. Hacia una Radicalización de la Democracia*. Madrid: Siglo XXI Editores.
- Lane, Robert E. 1962 *Political Ideology: Why the Common Man Believes What he Does*. Nueva York: Free Press.

- Mair, Peter. 2007. «Left-Right Orientations». En *The Oxford Handbook of Political Behaviour*, editado por Russel J. Dalton y Hans-Dieter Klingemann, 206-222. Nueva York: Oxford University Press.
- Mannheim, Karl. 1993. *Ideología y utopía. Introducción a la sociología del conocimiento*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Marx, Karl. 1976. *Contribución a la Crítica de la Economía Política*. México D.F.: Ediciones de Cultura Popular.
- Marx, Karl y Engels, Friedrich. 1977. *La Ideología Alemana*. México D.F.: Ediciones de Cultura Popular.
- Meek, Nigel. 1999. «Personal and Economic Ideology: British Party Politics and the Political compass». *Political Notes*, no. 155: 1-51.
- McCloskey, Herbert, Paul J. Hoffmann y Rosemary O'Hara. 1960. «Issue Conflict and Consensus Among Party Leaders and Followers». *American Political Science Review* (June): 406-427.
- McCloskey, Herbert. 1964. «Consensus and Ideology in American Politics». *American Political Science Review* (June): 361-382.
- Noel, Hans. 2019. «Ideology and its discombobulations». *Journal of Politics*, 81(3): e57-e61. <https://doi.org/10.1086/703491>
- Ricoeur, Paul. 2001. *Ideología y Utopía*. Barcelona: Gedisa Editorial.
- Rokeach, Milton. 1968. *Beliefs, Attitudes and Values*. San Francisco: Jossey-Bass.
- Rokeach, Milton. 1973. *The Nature of Human Values*. Nueva York: Free Press.
- Sartori, Giovanni. 1969. «Politics, Ideology and Belief Systems». *The American Political Science Review* 63, no. 2: 398-411.
- Semetko, Holli A. 2007. «Political Communication». En *The Oxford Handbook of Political Behaviour*, editado por Russel J. Dalton y Hans-Dieter Klingemann, 123-143. Nueva York: Oxford University Press.
- Sidanius, Jim y Felicia Pratto. 1999. *Social dominance: An intergroup theory of social hierarchy and oppression*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Sibley, Chris G., Andrew Robertson y Marc S. Wilson. 2006. «Social Dominance Orientation and Right-Wing Authoritarianism: Additive and interactive effects». *Political Psychology* 27, 755-768.
- Van Dijk, Teun A. 1998. *Ideology: A Multidisciplinary Approach*. Wiltshire: The Cromwell Press.
- Welzel, Christian. 2007. «Individual Modernity». En *The Oxford Handbook of Political Behaviour*, editado por Russel J. Dalton y Hans-Dieter Klingemann, 185-205. Nueva York: Oxford University Press.
- Zaller, John R. 1992. *The Nature and Origins of Mass Opinion*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Žižek, Slavoj. 1994. «El Superyó por Defecto». En *Las Metástasis del Goce. Seis Ensayos Sobre la Mujer y la Causalidad*, editado por Slavoj Žižek, 87-132. Buenos Aires: Paidós.
- Žižek, Slavoj. 2003. Introducción. El Espectro de la Ideología. En *Ideología. Un mapa de la cuestión*, editado por Slavoj Žižek, 7-42. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Žižek, Slavoj. 2005. *El Sublime Objeto de la Ideología*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.

Elías Chavarría-Mora (elc117@pitt.edu)

Candidato a doctor, Universidad de Pittsburgh. Máster en Ciencia Política. Dentro de sus publicaciones recientes: Chavarría-Mora, Elías y Angell, Katie. 2022. «Shifting Positions: Party Positions and Political Manifestos in Costa Rica». *Latin American Politics and Society*. doi: 10.1017/lap.2022.34; Chavarría Mora, Elías. 2022. «Una mirada cantonal mediante estadística espacial al efecto del desarrollo humano sobre el apoyo electoral en la segunda ronda de la elección presidencial de 2018». *Revista de Derecho Electoral*, 33. (Enero-Junio): 81-90. doi: 10.35242/RDE_2022_33_5; Chavarría-Mora, Elías. 2019. «Statism, Emancipation and the Left: Understanding Unconventional Political Participation in Costa Rica». *Revista Latinoamericana de Opinión Pública*, 8(1): 127-163. doi:10.14201/rlap.22344.

Recibido: 2 de enero, 2023.

Aprobado: 24 de febrero, 2023.

David Durán

Cogito y ontología de la carne en Maurice Merleau-Ponty

Resumen: Esta investigación centra su atención en cómo retorna el problema del cogito reflexivo en la ontología de la carne de Maurice Merleau-Ponty. Primero, se desarrollan los conceptos de cogito reflexivo cartesiano y cogito tácito en *Fenomenología de la percepción* (1945). Posteriormente, se muestra la transformación conceptual de estos en *Lo visible y lo invisible* (1964) a través de los conceptos de fe perceptiva y filosofía reflexiva. Finalmente, se demuestra cómo retorna el cogito reflexivo en la ontología de la carne por el privilegio de la presencia y de la coincidencia en los análisis del tacto y de la visión.

Palabras clave: Maurice Merleau-Ponty, cogito reflexivo, cogito tácito, ontología de la carne, percepción.

Abstract: This research focuses on how the problem of the reflexive cogito returns in Maurice Merleau-Ponty's ontology of the flesh. In the first place, the concepts «reflexive cogito» and «tacit cogito» are developed according to *Phenomenology of Perception* (1945). Subsequently, the article describes the conceptual transformation of these concepts into the ones of «perceptive faith» and «reflexive philosophy» according to *The Visible and the Invisible* (1964). Finally, the article demonstrates how the reflexive cogito returns to the ontology

of the flesh because of the privilege given to the presence and the coincidence in the analysis of touch and vision.

Keywords: Maurice Merleau-Ponty, reflexive cogito, tacit cogito, ontology of the flesh, perception

Introducción

El siguiente trabajo consiste en una reescritura de la tesis de maestría titulada *La tentación del cogito en la ontología de la carne de Maurice Merleau-Ponty*¹. El trabajo conserva la estructura original de la tesis, incluidos los títulos de las partes y subapartados. Se ha simplificado la argumentación, pero el trabajo mantiene las principales tesis sostenidas en la investigación de maestría.

La fenomenología se ha exigido plantear el retorno a lo sensible y al cuerpo vivo, pensar estas experiencias, pero, a la vez, no traicionar su esencia y su modo originario de darse. El método fenomenológico es el reflejo de esta autoexigencia: no *prejuizar* nada sobre el asunto que se desea investigar. Pero tratándose la fenomenología de una *descripción de esencias* —no de una explicación— se imponen de inmediato la expresión y la escritura. Lo descrito es aquello que la conciencia retiene como objeto de



pensamiento. Pero la exigencia de no sustituir lo vivido por lo pensado aparece aquí como un problema que es necesario resolver metodológicamente. ¿Qué hacer con la conciencia reflexiva que transforma lo vivido en pensado si a fin de cuentas la tarea descriptiva de la fenomenología demanda un esfuerzo de expresión que pasa por esta conciencia reflexiva?

Describir la esencia de la experiencia corporal significa *sacar del olvido* lo que las significaciones sedimentadas del lenguaje encubren sobre el sentido originario de *ser cuerpo*. Dado que el método fenomenológico propicia la mostración de los fenómenos desde sí mismos, la descripción debe tener en cuenta cómo la esencia se *instanci*a en la existencia. Lo que se trata es de evitar el idealismo al que se opone la fenomenología. Doble exigencia de la fenomenología: por un lado, el imperativo de la *pureza de los fenómenos*, por el otro, que la reflexión no traicione las cosas según su más *propio* modo de existencia.

Describir la *pureza de los fenómenos* sin sustituir lo vivido por lo pensado fracasa en virtud de un supuesto no del todo cuestionado por la fenomenología: la *presencia* de los fenómenos en el *presente vivo* del cuerpo *propio*. La fenomenología asume la tarea de fundamentar el pensamiento reflexivo en una *experiencia prerreflexiva* del cuerpo. Esta supone un modo de existencia a través del cual el cuerpo «comprende» de previo sus posibilidades prácticas y motoras en su mundo cotidiano. Esta previa comprensión de las propias posibilidades tiene de fondo la idea según la cual el mundo está *presente* al cuerpo. La conciencia perceptiva abre el mundo como una *presencia* al cuerpo. La fenomenalidad del fenómeno radica justamente en esta *presencia* cuya *forma* es percibida, comprendida y asumida por el cuerpo.

Dos principios fundamentales de la fenomenología se vinculan con el supuesto de la *presencia*: la *intuición dadora originaria* y la *estructura de la intencionalidad*. La intuición abre la *manifestación* de los fenómenos a la conciencia perceptiva. La estructura de la intencionalidad plantea que toda conciencia es *conciencia de algo*. Esto significa que hay, por un lado, una *correlación*, en el sentido de que la conciencia está vinculada con aquello de lo que

es consciente; por el otro, una *diferencia*, dado que el objeto es *trascendente* respecto de la conciencia. El problema fenomenológico consiste en que el cuerpo *pertenece* a un mundo *trascendente* que no constituye, pero del que es *condición de fenomenización*. Dicho de otro modo, el *sentido* del mundo está *a la vez* «dentro» y «fuera» del cuerpo.

De este modo, queda implícita la tesis del mundo *presente* como *presencia* al cuerpo. La descripción fenomenológica debe sortear este obstáculo, es decir, describir esta *presencia originaria* del mundo en el cuerpo sin sustituir esta *donación originaria* del sentido. La reducción fenomenológica no consigue poner entre paréntesis la conciencia reflexiva y lograr la libre manifestación de los fenómenos. En virtud de que el mundo consiste en su aparecer a la conciencia, la conciencia también debe ser conciencia de sí, de otra manera no sería conciencia de nada. Por eso, para lograr una descripción fenomenológica es necesaria la dación del fenómeno como *presencia* a la conciencia y también la *retención* voluntaria de este fenómeno, para poder lograr su descripción. Este ejercicio *distorsiona* la vivencia perceptiva en objeto para la conciencia reflexiva; pero esta *distorsión* se encubre en la tesis implícita de la *presencia* y la *coincidencia* de la intuición dadora originaria y de la estructura de la intencionalidad.

El problema radica en *cómo* se lleva a cabo este encubrimiento de la distorsión de la conciencia reflexiva, a pesar de todas las estrategias fenomenológicas que pretenden reducir su incidencia en la descripción. Esto supone volver a pensar los conceptos de «cuerpo propio» y de «percepción», a través de los cuales el «acceso a un mundo predado» se impone como sentido. El cuerpo se comprende regularmente como cuerpo *del sentido*, y el sentido es conducido siempre al sentido *del cuerpo*. El concepto de «sentido» es el supuesto implícito que se encuentra íntimamente ligado a los de «presencia», «coincidencia» y «forma». De esta manera, «el cuerpo» se constituye como un significativo total que encubre la distorsión, puesto que la argumentación fenomenológica defiende una *propiedad* del cuerpo *propio* que lo coloca como «sensible ejemplar»

y como garante de una investigación en torno al origen de la verdad y el *logos* del mundo.

En virtud de que la descripción fenomenológica es un esfuerzo de *expresión*, se impone la necesidad de retomar esta descripción como escritura y como discurso filosófico. La escritura compromete una *alteración* y una *deformación* que ponen obstáculos a la pretensión de *pureza* de las vivencias. Pero, cambiando la perspectiva, podría preguntarse legítimamente si la experiencia prerreflexiva es un requisito ineludible para que la intención significativa, la expresión y el pensamiento reflexivo sean posibles. La tesis de la previa comprensión del sentido del mundo compromete la forma en la que la fenomenología piensa el lenguaje y la escritura. La escritura es escritura *del sentido*, es decir, una cierta adecuación o armonía entre lo vivido y lo pensado.

Los trabajos del filósofo francés Maurice Merleau-Ponty se inscriben en el contexto de estos problemas anteriormente señalados. En *Fenomenología de la percepción* (1945) —en adelante *FP*—, Merleau-Ponty plantea que el *cogito* reflexivo cartesiano descansa sobre una experiencia prerreflexiva del cuerpo. A esta «vivencia de sí a sí» del cuerpo la denomina «*cogito* tácito». La primera parte de este trabajo aborda las descripciones del autor en relación con el problema del *cogito* reflexivo y de la trascendencia del mundo. En última instancia, Merleau-Ponty quiere evitar la suplantación de las vivencias con las significaciones sedimentadas del lenguaje, dado que este modo de entender las cosas termina en un idealismo en el que el pensamiento se constituye en la fuente de sentido del mundo y el cuerpo es dejado de lado en la explicación. Tras la crítica al *cogito* reflexivo cartesiano —representativa de este modo de pensar—, Merleau-Ponty plantea el fenómeno de la percepción como *pertenencia* a un mundo y como *condición de fenomenización*. El autor muestra, además, la dependencia fundamental entre la conciencia reflexiva y la expresión como comportamiento corporal y como intención significativa. En esta parte del trabajo, se expone el concepto de «*cogito* tácito» y se vincula con la tesis fenomenológica de una vivencia pura del cuerpo. La intención es abrir el problema que conecta el *cogito* reflexivo, la experiencia

prerreflexiva del cuerpo, la percepción, el lenguaje y la expresión en Merleau-Ponty. La tesis reguladora de esta lectura es precisamente el privilegio de la *presencia* y de la *coincidencia*.

En la segunda parte de este trabajo, se rastrea la continuidad del problema del *cogito* tácito y del *cogito* reflexivo en *Lo visible y lo invisible* (1964) —en adelante *VI*—. Merleau-Ponty consideraba esta obra póstuma como superación de los conceptos deudores de la fenomenología. En ella propone una «ontología de la carne» que intenta redefinir las nociones de cuerpo y de percepción. Es necesario redescubrir aquí el concepto de *cogito* tácito en el de «fe perceptiva» y el de *cogito* reflexivo en el «filosofía reflexiva». Se sostiene la tesis de que, a pesar de sus intentos de superación, la ontología de la carne vuelve a plantear el problema del *cogito* reflexivo; es decir, que mantiene el privilegio de la *presencia* y de la *coincidencia*.

Estas dos primeras partes del trabajo siguen de cerca la lógica argumentativa de Merleau-Ponty. Se trata de mostrar el *pasaje* de los conceptos de *FP* a *VI* y el vínculo con otros textos del autor. Con estos pasos iniciales, se trata de preparar la lectura crítica de los conceptos en la tercera parte de este trabajo. Esta lectura de Merleau-Ponty consiste *a la vez* en un acercamiento y en un distanciamiento. Si las dos primeras partes de este trabajo siguen de cerca a Merleau-Ponty, la tercera constituye una toma de distancia y un intento de mostrar el encubrimiento de la *distorsión* a la que se aludía anteriormente.

La tesis de este trabajo es que, del paso de la fenomenología a la ontología, Merleau-Ponty encubre con su escritura filosófica la falta de evidencia en relación con una *presencia* del mundo en el *presente vivo* del cuerpo. Se toma como tema de análisis las descripciones que hace el autor sobre el tacto y la visión. Estas descripciones son las que conducen a la ontología de la carne. Ellas disimulan la perspectiva a partir de la cual Merleau-Ponty construye las descripciones fenomenológicas. Esta perspectiva es la del *cogito* y la de la «subjetividad trascendental» —condición de fenomenización cuyo *telos* es la *presencia*—. Se propone, además, una reflexión sobre los vínculos entre la escritura y la fenomenología que tiene como tesis la idea

según la cual, cuando no se ejerce vigilancia sobre el modo de constitución de los discursos filosóficos, el cuerpo termina convirtiéndose en una significante total. El propósito no es afirmar ni negar *el* cuerpo, sino abrir una interrogante: ¿cómo deconstruir el signo «el cuerpo» como cuerpo *del sentido*?

I. *Cogito* cartesiano y *cogito* tácito

Se trata de entender el *cogito* tácito como índice del problema de la fundamentación del pensamiento reflexivo. Si el pensamiento no constituye el mundo, ¿cómo este adquiere su fundamento y lo pensado su evidencia? El *cogito* tácito aparece, entonces, como una tentativa para abordar el pensamiento de un mundo *trascendente*.

Este asunto aparecía tempranamente en la *Estructura del comportamiento* (1942). Merleau-Ponty (1957) pensaba que la relación entre «alma» y «cuerpo» seguiría siendo confusa mientras se tratara al cuerpo como un «fragmento de materia». La noción de «comportamiento» —como ocurre posteriormente con la de «*cogito* tácito»— se impone como una estructura que no es reducible a *partes extra partes*, sino como un «conjunto significativo para una conciencia que lo considera» (1957, 289). Sin embargo, con todo y la noción de «comportamiento» el cuerpo sigue siendo un enigma, porque, si bien nos abre a un mundo de sentido, no está sujeto a una «inspección ilimitada». La conciencia, escribe Merleau-Ponty, «aparece por un lado como parte del mundo y por otro lado como coextensiva con el mundo» (1957, 298).

En *FP*, este mismo asunto resurge con el *cogito* reflexivo cartesiano, porque centra el debate exclusivamente del lado del sujeto constituyente y olvida el problema de la *pertenencia* de un sujeto encarnado a un mundo que este no constituye. El *cogito* tácito intenta abrir a la descripción este «suelo primordial» del *cogito* reflexivo. Se propone mostrar la familiaridad sensible (no intelectual) entre cuerpo y mundo. Sería una conciencia de sí como conciencia corporal de la pertenencia a un mundo predado. Sin embargo, esto no es exclusivo de Merleau-Ponty,

pues se trata de una idea que ya está en Husserl. En las *Meditaciones cartesianas*, Husserl (1986) considera que la subjetividad trascendental no pertenece al mundo como «trozo», así como el mundo tampoco es un «trozo» de la conciencia. El problema del *cogito* tácito de Merleau-Ponty es correlativo del «yo trascendental» husserliano, pues la «vivencia de sí a sí» del cuerpo es condición de aparición del mundo, pero el *cogito* tácito mismo no figura como «trozo» del mundo (no es cuerpo-cosa, sino cuerpo *vivo*).

La coincidencia del *cogito* tácito con la subjetividad trascendental de Husserl reactualiza entonces los mismos problemas que ya se han planteado a esta idea de la subjetividad trascendental como una *condición incondicionada* o como un límite imperceptible. Se trataría de un mito del origen que trae consigo el problema de la expresión de lo inexpresable, del mundo del silencio o de la vivencia pura del cuerpo que no debe ser traicionada con las significaciones sedimentadas del lenguaje y del pensamiento. En esta primera parte del trabajo, se sigue de cerca esta noción del *cogito* tácito como «vivencia de sí a sí», porque reactualiza el problema de la conciencia de sí a sí como fundamento del *cogito* reflexivo, dado que supone una vivencia pura del cuerpo como evidencia y condición del pensamiento reflexivo. La reducción del *cogito* reflexivo en favor del *cogito* tácito no contempla la reducción misma como *escena*. Dicho de otro modo, la reducción como tal impone una tarea de expresión que distancia la aparente vivencia y lo pensado. El *cogito* tácito sería en última instancia un nuevo mito de la constitución del pensamiento reflexivo.

La presencia de sí a sí del *cogito* y la trascendencia del mundo

Estar en un mundo trascendente predado y pensar este mismo mundo. Dos situaciones que, para Merleau-Ponty, implican un problema. Se trata de mantener *a la vez* la trascendencia del mundo y el sentido de este mundo para el sujeto, sin que la trascendencia implique un En-sí incognoscible, pero tampoco que el sujeto pensante sea el constituyente de este sentido del mundo.

Un pensamiento de algo implica la conciencia de sí del sujeto pensante, de otro modo no aparecería ante nadie. Esto quiere decir que el pensamiento reflexivo supone un *contacto de sí a sí*. Es necesario que el pensamiento se preceda a sí mismo, dice Merleau-Ponty, y agrega que «hay que definirlo por este extraño poder que tiene de anticiparse y lanzarse a sí mismo, de encontrarse en todas partes como en casa, en una palabra por su autonomía» (1993, 381). Cada pensamiento está ligado a la unidad del yo o del para-sí como conciencia de sí. Si no fuera este el caso, la dispersión de los pensamientos anularía la experiencia subjetiva como tal. Pensar se dice de un sujeto que piensa, y en este sujeto pensante, el contacto de sí a sí es requisito del pensamiento reflexivo. Pero la conciencia de sí no debe confundirse con los acontecimientos psicológicos de un sujeto situado en un mundo concreto. La conciencia de sí es la *forma* de los actos reflexivos; es lo que da consistencia a los acontecimientos psíquicos como pertenecientes a un sujeto que los piensa. Dicho de otra forma, la conciencia de sí como *contacto de sí a sí* es fundamento formal del que depende toda conciencia psicológica de objetos. La conciencia de sí como ser del espíritu es el fundamento formal del pensamiento reflexivo. Esto quiere decir que, puestos entre paréntesis los acontecimientos psicológicos concretos de un sujeto, subsiste el pensamiento reflexivo con la *forma* «pensamiento de» y la conciencia de sí como fundamento, igualmente formal, de esta intencionalidad de la conciencia reflexiva.

El problema surge cuando se quiere pensar la trascendencia de un mundo predado, porque si bien se gana un fundamento seguro para la conciencia reflexiva, el contacto del pensamiento consigo mismo «(...) si es perfecto, me cierra en mí mismo y me impide el sentirme nunca sobrepasado (...)» (1993, 383). Esta interpretación cartesiana del *cogito* impide pensar la trascendencia del mundo y pone en suspenso la vivencia existencial. En las *Meditaciones metafísicas*, Descartes afirma que la percepción no es ni una visión, ni un tacto, ni una imaginación, sino que solo se trata de una «impresión del entendimiento» (2005, 96) confusa o clara y distinta. Para Merleau-Ponty, la tarea es volver a vincular el *cogito* con el cuerpo *vivido*, de manera que el sentido

del mundo percibido no sea un pensamiento, sino una vivencia sensible. Ariela Battán coincide aquí en afirmar que forma, perspectiva y percepción dependen del alma en el modelo cartesiano, si bien es cierto que no son autónomos respecto del cuerpo, lo cierto es que «(...) ver es un acto de interpretación intelectual» (2013, 8).

Merleau-Ponty intenta sobrepasar estas dos interpretaciones opuestas: la pertenencia a un mundo no implica que el cuerpo sea un trozo de materia, pues el cuerpo vivo es la condición de fenomenización del mundo; pero el sujeto tampoco puede ser reducido al sujeto reflexivo constituyente del sentido del mundo. «Queda por comprender exactamente la pertenencia del mundo al sujeto y del sujeto a sí mismo, esta *cogitatio* que hace posible la experiencia, nuestra presa en las cosas y nuestros ‘estados de conciencia’» (1993, 384). La pregunta a continuación es: ¿cómo fundamentar el *cogito* reflexivo tomando en consideración la trascendencia del mundo como un hecho y la pertenencia del sujeto a este mundo como un sujeto encarnado, es decir, como un cuerpo vivo?

La pertenencia de la percepción al mundo

Frente al *cogito* reflexivo cartesiano, Merleau-Ponty afirma que tanto la percepción como lo percibido tienen la «misma modalidad existencial» (1993, 384). Esto quiere decir que, ante la reducción que hace Descartes del mundo efectivamente vivido en favor del pensamiento reflexivo, Merleau-Ponty insistirá en que no puede separarse de la percepción la conciencia que esta tiene de captar la cosa misma: «tómese en el sentido que se quiera, el ‘pensamiento de ver’ nada más es cierto si la visión efectiva también lo es» (1993, 385). En otras palabras, la «interioridad» del *cogito* reflexivo es correlativa de la «exterioridad» de la conciencia perceptiva, en virtud de que el pensamiento reflexivo de algo está en función de aquello que se percibe *fuera* del cuerpo. Merleau-Ponty no hace sino seguir de cerca la *intencionalidad* en sentido husserliano. Lévinas, al referirse a la teoría fenomenológica de la intuición en Husserl, afirma que el ser es «correlato» de nuestra «vida intuitiva». La

intuición apunta al ser mismo y no a una representación del ser como sucede con el *cogito* cartesiano. «Dicho de otro modo, la existencia del mundo no se reduce a las categorías que constituyen su esencia, consiste más bien en el hecho de ser, por así decirlo, encontrado por la conciencia» (Lévinas 2017, 123).

Con esta interpretación de la intencionalidad de la conciencia perceptiva, Merleau-Ponty hace depender la conciencia reflexiva de una conciencia de sí como conciencia de lo otro, es decir, de un «campo de trascendencias». La conciencia de sí no se entiende ya como un fundamento formal del pensamiento reflexivo, sino como un fundamento existencial, esto es, como una conciencia de sí corporal. Un sí mismo corporal consciente de sí estando *fuera de sí* en lo otro del mundo trascendente. La conciencia perceptiva de lo visto ya no es un pensamiento de ver, sino que la visión misma es una *acción*, en la medida en la que el cuerpo móvil cuenta con el espacio visible, porque forma parte él:

Todo lo que veo está por principio a mi alcance, por lo menos al alcance de mi mirada, consignado sobre el mapa del «yo puedo». Cada uno de estos mapas es completo. El mundo visible y el de mis proyectos motores son partes totales del mismo Ser. (Merleau-Ponty 2013, 21-22)

El contacto consigo mismo puede entenderse de dos maneras. En la interpretación cartesiana del *cogito*, es la constatación de una conciencia formal de sí sin la cual no habría pensamiento reflexivo como tal. En la interpretación de Merleau-Ponty, el contacto consigo pasa por un contacto con nuestro ser encarnado en un mundo trascendente. Este contacto es sentido y no constituye una adecuación entre lo vivido y lo pensado, dado que si es reducido a un pensamiento explícito de inmediato se anula su significación existencial. «Así no es *porque* pienso ser que estoy seguro de existir, sino, al contrario, la certeza que tengo de mis pensamientos deriva de su existencia efectiva» (Merleau-Ponty 1993, 392). En Merleau-Ponty, según explica Renaud Barbaras (2013), el cuerpo es *a la vez* condición de *univocidad* y de *equivocidad*. En tanto cuerpo

inscrito en un mundo y en relaciones naturales con otros entes, el cuerpo es *condición de univocidad*; pero en tanto es *mi* cuerpo, es decir, en tanto cuerpo *propio* y *vivo*, el cuerpo es *condición de equivocidad*. La *univocidad* se entiende a partir de la *pertenencia* al mundo, mientras que la *equivocidad* se relaciona con el cuerpo como condición de *fenomenización* del mundo.

Con esta interpretación, el sujeto pensante no se define ya como constituyente del sentido del mundo, sino que el *cogito* reflexivo depende de la existencia efectiva del cuerpo vivo en el mundo. Por esta razón, el sujeto transita de la oscuridad que supone su propia situación existencial hacia la transparencia de sus propios pensamientos conscientes. Oscuridad no califica una situación negativa. Heidegger decía del *Dasein* que su comprender es un «ser de un poder-ser», es decir, que el mundo no aparece como estando ahí para el *Dasein*, sino que la comprensión es un modo de ser del *Dasein* en la forma de haber comprendido siempre o no sus propias posibilidades: «Siendo tal comprender, ‘sabe’ lo que pasa consigo mismo, es decir, con su poder-ser» (2014, 163 [§31, 144]). Renaud Barbaras piensa algo similar del trabajo de Merleau-Ponty en *FP*. Afirma que se trata de reinscribir la actividad perceptiva en su dimensión sensible constitutiva y «sustituir la transparencia de la conciencia reflexiva por la pasividad y la opacidad de la conciencia perceptiva» (2013, 13).

Como ocurre con Heidegger, la conciencia perceptiva es un poder-ser del cuerpo y un modo de ser y de comportarse en el mundo. La reducción del sujeto reflexivo en favor de la conciencia corporal reinstaura nuevamente la percepción en el mundo. Es así como Merleau-Ponty descubre que el *cogito* reflexivo cartesiano y el método de la duda suponen la trascendencia del mundo que luego niegan en favor de la única certeza del pensamiento. En el *Discurso del método*, Descartes habla de la duda como un poder de «fingir» (fingir que no tengo cuerpo y fingir que no hay mundo) (2008, 47-48). El problema radica precisamente en el tránsito del fingimiento a la afirmación de la *res cogitans*, porque de la posibilidad de fingir no tener un cuerpo o fingir que no hay un mundo, no se sigue que el sujeto sea esencialmente una *res cogitans*. En tanto

fingimiento, la duda no es sino un cierto poder de ficción o una posibilidad de la imaginación. Por eso, Merleau-Ponty dice que Descartes medita en un «universo elocuente» de «significaciones sedimentadas». Este universo de la palabra y del discurso no está realmente considerado por Descartes en su meditación, pero es justamente lo que abre la posibilidad de la duda como un fingir. Esta escena no tematizada por Descartes en el método de la duda es abierta por el cuerpo en su modo expresivo. Es el cuerpo como comportamiento o como sujeto hablante el que abre la duda como ficción y como juego de la imaginación. La duda no es sino un modo de ser (un poder-ser) del cuerpo en forma de una «variación imaginaria» que se alimenta constantemente de la trascendencia del mundo. De este modo, como escribe Merleau-Ponty, es el yo pienso «el reintegrado al movimiento de trascendencia del Yo soy, y la conciencia la reintegrada a la existencia» (1993, 393).

Cogito y expresión

La reflexión en torno al lenguaje es secundaria en la interpretación cartesiana del *cogito*. Sin embargo, para Merleau-Ponty, el *cogito ergo sum* se sostiene por la capacidad expresiva del cuerpo. Descartes medita en un «universo ya elocuente», dice Merleau-Ponty, y agrega que la certeza «(...) de alcanzar, más allá de la expresión, una verdad separable de sí misma y de la que la expresión no sería más que el vestido y la manifestación contingente, es precisamente el lenguaje el que la ha instalado en nosotros» (1993, 410). El objetivo es evitar, como dice César Moreno-Márquez, la «deglución reflexiva de la trascendencia del mundo» (2011, 293). Se trata de no reducir nuestro contacto prerreflexivo con el mundo a las operaciones discursivas mediante las cuales nos defendemos contra la ilusión, la duda y el error. Por otro lado, Patricia Moya considera que la descripción fenomenológica intenta comprender y expresar el mundo de otro modo. No es cuestión de un rechazo del *cogito*, sino de entrar en lo irreflexivo a través de lo reflexión, pero sin traicionar el carácter propiamente sensible del sentido percibido:

No se puede negar que lo irreflexivo empieza a existir para nosotros por la reflexión; pero es necesario entrar en esta contradicción por la cual se rescata lo pre-reflexivo desde una reflexión que está sujeta al logos naciente recién mencionado. Es la reflexión que indaga por lo originario. (Moya 2020, 107)

En palabras de Merleau-Ponty, «el pensamiento formal vive del pensamiento intuitivo» (1993, 394). De acuerdo con Merleau-Ponty (1964), el lenguaje es como el movimiento del pensamiento. Esto significa que el lenguaje no es una copia o una vestidura del pensamiento, sino su propio modo de darse. El filósofo distingue un «uso empírico» del lenguaje, que corresponde a la institución propia del lenguaje, y un «uso creador» vinculado al movimiento de la expresión, es decir, al cuerpo vivo en tanto cuerpo expresivo. El lenguaje empírico es la «pieza gastada» (Mallarmé) que circula, mientras que la «palabra verdadera» es la que «libera el sentido cautivo de la cosa» y corresponde a una verdadera «intención de significar» del cuerpo vivo. En este caso, Merleau-Ponty no hace sino seguir la distinción husserliana de la expresión como «fenómeno físico» y como «acto de significación» («intención significativa») (Husserl 2015, 243 [*Investig. Lóg. I*, Investigación primera, §9]). En la interpretación cartesiana del *cogito*, la intención significativa está asumida y solo se presta atención al aspecto instituido e ideal del lenguaje. La significación ideal del lenguaje puede prescindir de la vida intuitiva que ve nacer el lenguaje en tanto expresión. Por eso, Descartes medita en un «universo elocuente» y puede fingir no tener cuerpo. Es justamente la idealidad del lenguaje la que permite esto. Pero las significaciones nacen de un mundo vivido y es necesario rastrear su modo de darse en la experiencia expresiva del cuerpo:

Toda percepción, toda acción que la supone, en una palabra todo uso humano del cuerpo es ya expresión primordial, no ese trabajo derivado que sustituye lo expresado por signos dados por otra parte con su sentido y su regla de empleo, sino la operación primera que ante todo constituye los signos en signos, hace que en ellos more lo expresado por la sola elocuencia de su disposición y de

su configuración, implanta un sentido en lo que no lo tenía, y que por consiguiente, lejos de agotarse en el instante en que tiene lugar, inaugura un orden, funda una institución o una tradición. (Merleau-Ponty 1964, 79-89)

El sujeto hablante se constituye como tal en una comunidad de hablantes. La palabra es tanto acuerdo como desacuerdo o diferencia. En tanto instituido, el lenguaje provee un terreno en común, pero en tanto intención significativa, el lenguaje es un comportamiento dirigido a otro. No un pensamiento cifrado en un signo empírico, sino un gesto que revela un modo de inspeccionar el mundo, de interpretarlo y de expresarlo. Cada sujeto es un modo concreto de asumir la capacidad expresiva. Es una perspectiva sobre el mundo que recrea el lenguaje instituido. Pero es justamente esto lo que se disimula en la interpretación cartesiana del *cogito*, porque, como dice Merleau-Ponty, el lenguaje tiene esa virtud de encubrir su propia operación: «su triunfo está en borrarse y darnos acceso, por encima de los vocablos, al pensamiento mismo del autor, de tal suerte que retrospectivamente creamos haber estado conversando con él sin palabras, de espíritu a espíritu» (2015, 28).

De espíritu a espíritu. Esta es la clave del *cogito* cartesiano, porque rompe su lazo con el mundo vivido en favor de una representación intelectual del mundo. Pero Merleau-Ponty logra mostrar que la conciencia reflexiva depende de una anticipación perceptiva. Es decir, detrás de las significaciones instituidas se descubre un mundo percibido que la expresión continua. «La expresión propiamente dicha, tal como la obtiene el lenguaje, retoma y amplifica otra expresión, que se descubre ante la ‘arqueología’ del mundo percibido» (Merleau-Ponty 2016, 14). Es así como Merleau-Ponty hace valer la relación entre lo *fundante* y lo *fundado* en su lectura del *cogito* cartesiano. El *cogito* reflexivo cartesiano es *fundado* en tanto lenguaje adquirido o instituido, mientras la conciencia perceptiva es *fundante* porque abre el mundo sensible a la expresión. Pero la conciencia reflexiva solo es un modo de darse de la expresión:

es primero en cuanto que lo fundando se da como una determinación o una explicitación

de lo fundante, lo que le impide resorberlo jamás, y, pese a todo, lo fundante no es primero en el sentido empirista y lo fundado no es simplemente derivado, puesto que es a través de lo fundado que lo fundante se manifiesta. (Merleau-Ponty 1993, 403)

La conciencia reflexiva que describe Descartes no es una conciencia universal constituyente, sino una conciencia parcial. Lo que completa el movimiento es la reintegración de lo fundante, es decir, de la conciencia perceptiva en el mundo sensible. Para esto es necesario volver a asumir la «participación en el mundo» y reconocer que «el ‘ser-de-la-verdad’ no es distinto del ser-del-mundo» (Merleau-Ponty 1993, 404).

***Cogito* tácito: la subjetividad indeclinable**

Tras reintegrar la conciencia perceptiva en el mundo sensible y definir la conciencia reflexiva como una posibilidad del cuerpo vivo, Merleau-Ponty trata de describir el estar-en-el-mundo como una experiencia prerreflexiva del cuerpo vivo. La conciencia perceptiva del mundo es también una conciencia corporal de sí. Pero aquí la conciencia no es un pensamiento o una representación intelectual del mundo, sino una vivencia:

Más allá del *Cogito* hablado, del *Cogito* convertido en enunciado y en verdad de esencia, hay, sí, un *Cogito* tácito, una vivencia de mí por mí. Pero esta subjetividad indeclinable no tiene en sí misma y en el mundo más que un punto de presa resbaladizo. No constituye el mundo, lo adivina a su alrededor como un campo que ella no se ha dado a sí misma; no constituye el vocablo, habla al igual como uno canta porque está contento; no constituye el sentido del vocablo, brota para ella de su comercio con el mundo y con los demás hombres que lo habitan, se encuentra en la intersección de varios comportamientos, incluso, es una vez «adquirida», tan precisa y tan poco definible como el sentido de un gesto. (Merleau-Ponty 1993, 413)

La reducción de la conciencia reflexiva en favor de la conciencia perceptiva revela a la fenomenología un modo de ser de la conciencia

como «conciencia dadora originaria». Es lo que Merleau-Ponty quiere hacer ver con el concepto del *cogito* tácito. Heidegger denomina a esta «intuición dadora originaria» como la «auténtica vida» y afirma que se trata de «la absoluta *simpatía con la vida* que es idéntica con el vivir mismo» (2005, 133). Toda reflexión, en el sentido del *cogito* reflexivo, revela un compromiso previo del cuerpo vivo en un mundo predado. Para Merleau-Ponty, la percepción es el fenómeno fundamental que da acceso a esta conciencia dadora originaria. La conciencia perceptiva abre a la comprensión este compromiso previo del cuerpo en el mundo y también revela esta conciencia prerreflexiva o *cogito* tácito que son el modo en el que se expresa la vivencia de sí a sí del cuerpo. El *cogito* reflexivo no constituye el sentido del mundo, porque el sentido no es una representación intelectual o un significado ideal, sino un sentido sensible, es decir, un modo de ser de nuestro cuerpo en el mundo. Por eso, el sentido viene al mundo por un sujeto encarnado. Si un comportamiento o un gesto «tienen sentido» es porque *se efectúan*, esto es, porque el sentido es lo que *se hace efectivo en el mundo actual*. El hacerse del comportamiento o del gesto y su sentido son una y la misma cosa.

II. Fe perceptiva y filosofía reflexiva

En *FP*, Merleau-Ponty escribe: «la creencia en un espíritu absoluto o en un mundo en sí, separado de nosotros, no pasa de ser una racionalización de esta fe primordial [*cogito* tácito]» (1993, 417). Tanto la «fe primordial» como la «racionalización» (*cogito*) vuelven como conceptos en *Lo visible y lo invisible* (1964) —en adelante *VI*—. Sin embargo, el *cogito* tácito requiere ser superado, según el propio Merleau-Ponty. De modo que, el propósito de esta parte del trabajo es mostrar cómo Merleau-Ponty retoma el problema del *cogito* en *VI*, así como desarrollar los argumentos que pretenden superar el *cogito* tácito de *FP*.

Del *cogito* tácito a la fe perceptiva

En el primer capítulo de *VI*, titulado *Reflexión e interrogación*, Merleau-Ponty introduce el

concepto de «fe perceptiva». Este se relaciona profundamente con el de *cogito* tácito de *FP*. El problema del *cogito* tácito y del *cogito* reflexivo es correlativo del problema de la fe perceptiva y de la reflexión. En *VI*, Merleau-Ponty escribe de la fe perceptiva que «si uno busca articularla en tesis o enunciado, si uno se pregunta lo que es *nosotros*, lo que es *ver* y lo que es *cosa* o *mundo*, entra en un laberinto de dificultades y contradicciones» (2010, 17). Efectivamente se trata de un problema, pues, por un lado, se constata que cada uno vive *adherido* a un mundo, pero, por el otro, cuando se trata de enunciar esta vivencia y este mundo, los problemas empiezan a surgir. Sin embargo, la vivencia se prueba a sí misma, como dice Merleau-Ponty, porque se trata de esa «certeza que yo tengo de estar aferrado al mundo por mi mirada» (2010, 37). A continuación, escribe algo crucial que tanto podría ser dicho de la fe perceptiva como del *cogito* tácito de *FP*:

Ella [la percepción] es, más acá de la afirmación y de la negación, más acá del juicio —opiniones, críticas, operaciones ulteriores—, nuestra experiencia, más vieja que cualquier opinión, de habitar el mundo a través de nuestro cuerpo, la verdad a través de nosotros mismos en nuestra totalidad, sin tener que elegir, ni siquiera distinguir entre la seguridad de ver y la de ver lo verdadero, porque por principio son la misma cosa —por lo tanto, fe y no saber, puesto que el mundo no está aquí separado de nuestro accionar en él, puesto que es, más que afirmado, tomado como de suyo, y más que develado, no disimulado, no refutado—. (2010, 37-38)

La filosofía debe hacerse cargo del enigma de la «apertura inicial al mundo» que sugiere la fe perceptiva, pero debe evitar toda sustitución de lo vivido con enunciados y tesis. La tarea sigue siendo describir esta apertura inicial y mostrar cómo «hay apertura sin que la ocultación del mundo esté excluida, cómo esta permanece a cada instante posible aunque estemos naturalmente dotados de luz» (Merleau-Ponty 2010, 38). Cuando Merleau-Ponty dice que «nosotros vemos las cosas mismas, el mundo es eso que vemos» (2010, 17), repite la tesis de *FP*. La fe perceptiva es aquí, como era

en *FP*, un acceso al mundo y a las cosas mismas: «son las cosas en sí mismas, desde el fondo de su silencio, lo que la filosofía quiere conducir a la expresión» (2010, 18). De esta manera, la reducción fenomenológica se transforma en *interrogación*, es decir, en una forma de «ajustarse a esos enigmas figurados, la cosa y el mundo, en los que el ser y la verdad rebosan de detalles imposibles» (2010, 18). El problema es de nuevo cómo evitar el idealismo de la conciencia que otorga al sujeto un poder constituyente del sentido del mundo. Por lo tanto, se trata de volver a este «ver inmediato» que Husserl distinguía del ver sensible como tal y que definía como un «ver en general como conciencia originaria dadora», que es la «fuente última de derecho de todas las afirmaciones racionales» (2013, 121 [*Ideen I*, §19, 43]).

Se constata así, como dice Merleau-Ponty, que tanto el «ser-objeto» como el «ser-sujeto» que se le oponen, no son una alternativa, sino que tanto la conciencia perceptiva como el mundo percibido están más acá o más allá de la antinomia. Que tanto la «psicología objetiva» como la «física objetivista», que ponen el peso ya sea sobre lo interior o lo mental o sobre lo exterior o material, deben abrir paso a una revisión de la ontología clásica y a «un nuevo examen de las nociones de ‘sujeto’ y de ‘objeto’» (Merleau-Ponty 2010, 33). La ontología clásica oscurece el fenómeno de la «conciencia originaria dadora» (Husserl), es decir, el misterio de la fe perceptiva. Sin embargo, esta certeza de la conciencia perceptiva de acceder al mundo y a las cosas mismas, «por más irresistible que sea, permanece absolutamente oscura; podemos vivirla, no podemos pensarla, formularla, ni erigirla en tesis» (Merleau-Ponty 2010, 24). Se trata de no desfigurar la experiencia perceptiva misma en una «adecuación de conocimiento».

Del *cogito* cartesiano a la filosofía reflexiva

El problema de la conciencia reflexiva deja de ser un asunto de un solo autor, como ocurría con el *cogito* reflexivo cartesiano, y se transforma en un modo de hacer filosofía, cuyo principal error radica, según Merleau-Ponty, en sustituir la conciencia perceptiva por el pensamiento de percibir: «la percepción no es menos nuestra,

porque la cosa es a partir de entonces eso mismo que podemos ver —*cogitatum* o *noema*— (2010, 38-39). En este caso, Merleau-Ponty se opone a la interpretación husserliana de la intencionalidad de la conciencia, porque no incorpora efectivamente la intencionalidad de la conciencia *perceptiva*. Refiriéndose a la *epoché* fenomenológica en Husserl, Lévinas afirma que la vida consciente revela una intención que se dirige al ser y afirma la existencia de sus objetos; sin embargo, los objetos «se encuentran en ella a título de *nóemas*, inseparables de la conciencia, listos para ser estudiados por la fenomenología» (2017, 181). En adición a esto, Wilhelm Szilasi, refiriéndose al esquema «noesis-noema», afirma que «caracteriza en el cabal sentido la intencionalidad de las acciones trascendentales, en cuanto se las ve en su unidad con las acciones de la experiencia —obvias en la actitud ingenua— fundamentadas por ellas» (1973, 97).

Para Merleau-Ponty, el problema radica en sustituir la experiencia misma de la percepción por una experiencia de la conciencia, porque supone que la percepción como tal tiene sentido solo en cuanto *objeto para la conciencia*. En la filosofía reflexiva vemos las cosas mismas porque nuestra visión es un pensamiento de ver. La conciencia alumbra un mundo, pero no efectivamente vivido, sino un mundo de objetos plenos y actuales. A diferencia del *cogito* reflexivo cartesiano que ponía el cuerpo y el mundo en suspenso, la filosofía reflexiva incorpora al mundo pero a título de pensamiento: «Ya no creo ver con mis ojos las cosas exteriores a mí que veo: sólo son exteriores a mi cuerpo, no a mi pensamiento, que lo sobrevuela tanto como ellas» (Merleau-Ponty 2010, 39). Esto es lo que Merleau-Ponty denomina una «simple transposición del sujeto encarnado en sujeto trascendental, y de la realidad del mundo en idealidad» (2010, 40). El mundo como unidad ideal abierta a todo sujeto trascendental no asume realmente el problema de la encarnación ni tampoco la forma en la que conectan las vidas y los campos de percepción. Tras sustituir el mundo por una unidad de significación, la filosofía reflexiva se asegura un polo de unificación de los sujetos trascendentales como una comunidad de ser ideal.

La filosofía reflexiva no ve más en la fe perceptiva un misterio, porque reduciendo la trascendencia del mundo, recupera este como un «dato absoluto». Como dice Husserl, «a todo fenómeno psíquico corresponde, pues, por la vía de la reducción fenomenológica, un fenómeno puro, que exhibe su esencia inmanente (singularmente tomada) como dato absoluto» (2015, 48-49 [Tercera lección, 44-45]). Pero, así como el *cogito* reflexivo cartesiano no podía explicar su propia función como conciencia reflexiva, en tanto se ponía como principio absoluto del sentido, la reflexión aquí cuestionada tampoco logra explicarse a sí misma como «esfuerzo de coincidir con un naturante que ya es nosotros», por la sencilla razón, como dice Merleau-Ponty, de que «precisamente como retorno o reconquista, esas operaciones segundas de reconstitución y de restauración no pueden, por principio, ser la imagen en espejo de su constitución interna ni de su instauración» (2010, 41-42). Las operaciones de la conciencia reflexiva no son «la imagen en espejo de su constitución interna», porque el objeto de la conciencia se inspira en una conciencia perceptiva de fenómenos, y porque la reflexión, como aclara Merleau-Ponty, «se inspira a cada instante en la presencia previa del mundo, de la que es tributaria, de la cual toma toda su energía (2010, 42). Cuando la reflexión se vuelve al mundo para iluminarlo, no es la conciencia reflexiva la que alumbra el sentido del mundo, sino que es el mundo y la apertura de la conciencia perceptiva a este mundo los que le devuelven su propia luz a la conciencia reflexiva. Dicho de otro modo, la reflexión es una actitud de «sobrevuelo» que se basa en definir la percepción por una «inspección del espíritu». Pero es el mundo el que se mantiene como suelo de las experiencias perceptivas y de la conciencia reflexiva. La esfera de inmanencia del *cogito* reflexivo es deudora de una «convicción masiva extraída de la experiencia exterior» (Merleau-Ponty 2010, 44). Convicción de la fe perceptiva que no es un conocimiento o una representación intelectual del mundo, sino una auténtica y continua «apertura primera al mundo» (2010, 45). En este sentido, la conciencia perceptiva da una cosa percibida y una apertura a la cosa misma que luego son «neutralizadas por la reflexión, transformadas en percepción

reflexiva y en cosa-percibida-en-una-percepción-reflexiva» (2010, 45).

Merleau-Ponty considera que se ocupa un método de «sobre-reflexión» para hacer notar cómo el sentido brota de la apertura del mundo y de nuestra experiencia efectiva en él, y cómo la actitud reflexiva se atiene a lo percibido y le introduce modificaciones. La sobre-reflexión debe considerar la trascendencia del mundo como trascendencia y no introducir significaciones sedimentadas para explicar el lazo entre la conciencia perceptiva y el mundo. Se trata de buscar una forma de expresar, más allá del lenguaje instituido por la conciencia reflexiva, «nuestro contacto mudo con las cosas, cuando todavía no son cosas dichas» (Merleau-Ponty 2010, 45-46). Jaime Llorente (2014) piensa que este método de sobre-reflexión intenta superar los polos simétricos inconciliables de la «inmediatez» (*cogito* tácito y fe perceptiva) y de la «reflexión». Si la reflexión traiciona el mundo del silencio, la sobre-reflexión es un ajuste para recuperar en lo pensado y en lo dicho aquello que malinterpreta lo prerreflexivo y lo predicursivo. Sin embargo, esta reflexión antes de la reflexión, dice Llorente, no sale realmente de la reflexión, sino que permanece dentro de ella, «en la inmanencia marcada por esa tensión heraclítea entre opuestos representada por el equilibrio entre lo prerreflexivo y la discursividad que Merleau-Ponty se resiste a abandonar» (2014, 98). Merleau-Ponty, tras suponer una *armonía* de lo prerreflexivo (*cogito* tácito o fe perceptiva), se ve continuamente desafiado por la *diferencia* entre cuerpo sintiente y cuerpo sentido, así como por la diferencia entre cuerpo vivido y conciencia reflexiva. Con todo y esto, el autor insiste en afirmar la primacía de la fe perceptiva frente a la filosofía reflexiva que rompe con el «lazo perceptivo» y el «lazo preológico» de la conciencia perceptiva con el mundo.

La fe perceptiva es el horizonte olvidado, así como el silencio que rodea a las significaciones sedimentadas. Dicho de otra forma, la fe perceptiva es el suelo de sentido que abre la posibilidad de la significación como tal y la institucionalización del sentido. La actitud reflexiva, como ocurre con el *cogito* reflexivo cartesiano, funciona a partir de las significaciones sedimentadas,

«reemplaza al ‘mundo’ por el ‘ser pensado’» (Merleau-Ponty 2010, 49). En todo caso, la reflexión, como vuelta a lo interior, no explica realmente la constitución del sentido, porque supone en todo momento la percepción que es la que realmente articula el sentido del mundo:

La investigación de las condiciones de posibilidad es por principio posterior a una experiencia actual, y se deduce de esto que, aunque luego se determine rigurosamente el «eso sin lo cual» de tal experiencia, nunca podrá ser limpiado de la suciedad original de haber sido descubierto *post festum*, ni convertirse en lo que positivamente funda esa experiencia. (Merleau-Ponty 2010, 51)

La filosofía reflexiva recurre a «esencias», «invariantes», «núcleos inteligibles», «contornos universales», como una manera de resolver el misterio de nuestra adherencia al mundo. Coloca los «núcleos inteligibles» como motivos constituyentes *a priori* de nuestra experiencia efectiva en el mundo. Pero la paradoja resulta de que la filosofía reflexiva debe suspender el flujo de vida concreto para extraer las invariantes de la experiencia. Al hacer esto, deja de lado el problema de «la génesis del mundo existente y de la génesis de la idealización reflexiva» (Merleau-Ponty 2010, 52). La correlación pura entre el pensamiento y lo pensado impide la «imbricación del mundo en el espíritu o del espíritu en el mundo» (2010, 52). Con todo y esto, si la reflexión puede poner el mundo en suspenso y ponerse a sí misma como su espejo es debido al entrelazamiento entre los cuerpos, las cosas sensibles y el mundo.

El retorno del *cogito* reflexivo en la ontología de la carne

De *FP* —con el *cogito* tácito y el *cogito* reflexivo— a *VI* —con la fe perceptiva y la filosofía reflexiva— hay una transformación conceptual; sin embargo, el problema de fondo se mantiene. En una obra como en otra, Merleau-Ponty intenta responder la siguiente pregunta: ¿cómo pensar la donación originaria del mundo y la pertenencia del cuerpo a este sin transformar el

sentido *sensible* de lo percibido en una representación intelectual? El objetivo es traer de vuelta el sentido y la reflexión al cuerpo perceptivo. Tanto en *FP* como en *VI*, la «injerencia» original del cuerpo en el mundo es símbolo del lazo prelógico y del vínculo carnal que funda la conciencia reflexiva del mundo. En *FP*, el *cogito* tácito alude a una familiaridad prerreflexiva del sujeto encarnado con el mundo. Se trata de una saber-hacer (sujeto motor y práctico) que muestra una precomprensión sensible y natural del mundo a la que se accede por la conciencia perceptiva. En *VI*, la situación es similar, solo que en este caso no se trata del *cogito* tácito, sino de la fe perceptiva que se refiere a esa experiencia fundante de precomprensión sensible del mundo. Con todo y esto, la tarea en ambas obras es fundamentar adecuadamente el pensamiento reflexivo y la expresión a partir de la conciencia encarnada y perceptiva. En *FP*, el énfasis recae en el aspecto subjetivo de la conciencia encarnada, dado que se trata de una reducción de la conciencia reflexiva en favor de la conciencia perceptiva y del *cogito* tácito. En *VI*, se resalta la importancia de la *pertenencia* del cuerpo al mundo. El lazo *carnal* que vincula cuerpo y mundo desplaza al *cogito* tácito, en virtud de que la *encarnación* excede los límites de la conciencia perceptiva. De este modo, Merleau-Ponty diluye la conciencia encarnada tras proponer una carne universal a la que pertenece el cuerpo propio. Esta estrategia *ontológica* pretende superar el énfasis subjetivo del *cogito* tácito, con el costo para Merleau-Ponty de perder precisamente la cara subjetiva de la experiencia perceptiva, es decir, la condición de fenomenización del mundo. El énfasis en la pertenencia opaca la diferencia entre cuerpo vivido y mundo. Sin embargo, como ocurre con el *cogito* tácito y la vivencia de sí a sí, en *VI* reaparece la cara subjetiva de la percepción en los análisis de la visión y del tacto, puesto que traen de vuelta el problema de la vivencia pura en la forma de la *presencia* y la *coincidencia* en la conciencia perceptiva de lo visible y de lo tangible; así como el problema conexo de la *expresión*, esto es, de cómo describir lo vivido en términos de lo pensado. Así es como retorna el *cogito* reflexivo en la ontología de la carne de *VI*.

III. *Cogito* en la ontología de la carne

flujo de las *Erlebnisse* como *Selbstgegeben*.
(Merleau-Ponty 2010, 154)

El *cogito* tácito en las *Notas de trabajo de VI*

Merleau-Ponty menciona el *cogito* tácito en las *Notas de trabajo de VI*. Vuelve a referirse a este concepto en el contexto del *cogito* cartesiano y afirma: «es operación sobre reflexiones, enunciado de relaciones entre ellas (y las propias significaciones sedimentadas en actos de expresión)» (2010, 154). Del *cogito* tácito dice que supone «un contacto prerreflexivo de uno consigo mismo» o un «ser cerca de sí mismo». Si en *FP* el *cogito* tácito era suficiente para mostrar cómo se pasa del comportamiento a la conciencia reflexiva y a la tematización, en *VI* el *cogito* tácito empieza a ser cuestionado en virtud de que la reducción fenomenológica del *cogito* reflexivo no considera que la reducción misma necesita de palabras como la meditación cartesiana sucede en un «universo elocuente». La «pureza» de la vivencia de sí a sí del *cogito* tácito supone por definición la ausencia de representación intelectual (actitud reflexiva), de modo que la expresión y las palabras constituyen un problema cuando se trata de dar cuenta de esta experiencia prerreflexiva del cuerpo. Pero si la reducción es también una meditación, esto quiere decir que se vale de «significaciones sedimentadas en actos de expresión». De donde resulta que el *cogito* tácito no es sino una «mitología de una consciencia de sí mismo a la que remitiría nuevamente la palabra ‘consciencia’» (2010, 154). La reducción fenomenológica describe la experiencia prerreflexiva en términos del *cogito* reflexivo. Así la pureza de la vivencia constituye un mito en tanto no se puede prescindir de la expresión y del lenguaje cuando se tematizan las vivencias corporales:

Es por la combinación de palabras (con su importación de significaciones sedimentadas, y capaces por principio de entrar en relaciones diferentes a aquellas que sirvieron para formarlas) que yo hago la actitud trascendental, que *constituyo* la conciencia constituyente. Las palabras no remiten a significaciones positivas y finalmente al

El *cogito* tácito constituye el *índice* de un problema y no su solución. La tesis implícita en todo momento es que hay una capa de sentido previa al sentido reflexivo. Esta capa de sentido es de constitución sensible y tiene que ver con una familiaridad entre el cuerpo vivo y el mundo. Las vivencias como tales no pueden ser confundidas con su representación intelectual. Pero la descripción fenomenológica de las vivencias comporta un paso de lo vivido a lo tematizado, es decir, a lo representado, de modo que el problema permanece: ¿cómo dar cuenta de lo vivido sin traicionar su esencia? En otra nota de trabajo Merleau-Ponty escribe: «queda pendiente el problema del pasaje del sentido perceptivo al sentido referido al lenguaje, del comportamiento a la tematización» (2010, 158). James Schmidt (1985) se refiere al *cogito* tácito como un «artefacto del lenguaje» y como «una criatura de los significados sedimentados y de las oposiciones diacríticas». Para este autor, la insistencia de Merleau-Ponty en un «mundo del silencio» distinto del orden de las significaciones lingüísticas termina constituyendo un problema, dado que introduce en la esfera silenciosa de la percepción el lenguaje instituido de la *filosofía de la consciencia*.

Como ha quedado en evidencia en la segunda parte de este trabajo, Merleau-Ponty continúa en *VI* con el supuesto de una capa prerreflexiva del sentido de naturaleza sensible con prioridad sobre la conciencia reflexiva. El pasaje de una *fenomenología* a una *ontología* de la carne parece solucionar los problemas que surgían del *cogito* tácito en *FP*. Sin embargo, como se verá a continuación, este problema vuelve en *VI* y toma la forma de una *coincidencia* entre la constitución ontológica del cuerpo y del mundo a partir de la «carne universal». La diferencia entre cuerpo sintiente y cuerpo sentido, así como la del cuerpo propio y la del mundo, terminan encubiertas por el recurso a una carne universal como «elemento» unificador de las diferencias; extraído de un monismo fenomenológico en cuyo centro yace la mirada reflexiva (*cogito* reflexivo)

orientada por la *presencia* y la *coincidencia* de los fenómenos que aparecen a la consciencia.

Del tacto y la visión a la ontología de la carne

En relación con el lenguaje de la razón y la locura, Derrida advierte a Foucault que «el lenguaje filosófico, desde el momento en que habla, recupera la negatividad —o la olvida, que es lo mismo— incluso cuando pretende confesarla, reconocerla» (2012, 50-51). De este modo, «la historia de la verdad es, pues, la historia de esta *economía* de lo negativo (2012, 51). La fenomenología como *ontología* no hace sino agudizar los problemas que tiene la fenomenología para desligarse del sujeto teórico a través del cual se encuentra recuperada la negatividad por las oposiciones entre lo visible y lo invisible, lo presente y lo ausente, lo tocable y lo intocable, la coincidencia y la no-coincidencia, la proximidad y la distancia, etc. Estas oposiciones resultan, como dice Derrida, de un «presupuesto metafísico» inherente a la fenomenología, esto es, «la evidencia dadora originaria, el *presente* o la *presencia* del sentido a una intuición plena y originaria» (1985, 41). Puesto que la ontología de la carne se rige por el principio de la *presencia del presente viviente*, resulta inevitable el presupuesto implícito del sujeto teórico como conciencia reflexiva. Aunque Merleau-Ponty valora la distancia, la diferencia y la no-coincidencia, en cuanto su discurso filosófico se convierte en una ontología, el valor de lo negativo está ya recuperado por la «economía de lo negativo» del lenguaje *de la razón*. Por eso aquí se propone seguir de cerca la escritura filosófica de Merleau-Ponty, dado que, como «rodeo» de lo negativo, al recuperarlo y decirlo, se posibilita como escritura y como discurso. El predominio del *presente* en el *presente vivo* del cuerpo es análogo al predominio de la *forma* como aquello que se *presenta* a la mirada. La forma, escribe Derrida, «es la presencia misma [...] es lo que se presenta de la cosa en general, lo que se deja ver, se da a pensar» (2018, 196). El privilegio del tacto y de la visión en Merleau-Ponty confirman este principio rector de la presencia y de la forma en la escritura y

conducen la reapropiación de lo negativo hacia la *forma* de una carne universal:

Mi mano izquierda está siempre a punto de tocar mi mano derecha tocando las cosas, pero nunca logro la coincidencia; esta se eclipsa en el momento de producirse, y siempre se da una de dos: o mi mano pasa realmente la condición de tocada, pero entonces se interrumpe su captación del mundo, o bien ella la conserva, pero entonces yo no la toco realmente a *ella*, sólo palpo con mi mano izquierda su envoltorio exterior. (Merleau-Ponty 2010, 133)

El filósofo espera pensar dos actos *a la vez*. Cree que si puede pensarlos *simultáneamente* es que son posibles. Si el cuerpo es carne mundana por ser táctil, y si además el cuerpo también toca activamente, entonces, el mundo como carne universal, se da en el cuerpo *propio* y es el tocante último. El monismo de la carne, si bien hace comprender el sentir y la percepción propias, anula este hecho porque trae consigo implícito la idea según la cual no es el cuerpo vivo el que siente, sino el mundo el que se siente por intermedio del cuerpo. El monismo de la carne contradice la especificidad de la fe perceptiva. De este modo, el «hiato» percibido entre lo tocante y lo tocado, «no es un vacío ontológico, un no-ser: es franqueado por el ser total de mi cuerpo y por el mundo, es la presión cero entre dos sólidos que los hace adherirse uno al otro» (Merleau-Ponty 2010, 134). Esto quiere decir que la no-coincidencia se acaba donde comienza la carne universal. Sobre esta situación Derrida afirma:

En lo sucesivo, el pensamiento de Merleau-Ponty será constreñido por una lógica que lo conducirá a alternar, por decirlo así, simultáneamente o sucesivamente, dos intuicionismos de la «carne»: 1) uno que requiere cierto privilegio de la mirada, de la inmediatez originaria, de la presentación sensible, de la coincidencia, de la «confusión», de la co-percepción, etc., 2) otro que, igualmente intuicionista, reinscribirá dentro de los mimos valores una experiencia del apartamiento, la inadecuación, la distancia, la indirección, la no-coincidencia, etc. Precisamente para anunciarlo, citábamos antes lo que podría

servir de divisa a la unidad de este doble movimiento, a saber: que «aquí, yo coincido con una no-coincidencia». (2011, 284)

«Aquí yo coincido» se dice desde *cogito* reflexivo. La conciencia reflexiva (de Merleau-Ponty) prevé una «inminente adecuación» entre la coincidencia cuerpo-mundo en la carne universal y la no-coincidencia entre el vidente y la cosa visible. El «hiato» se soluciona en el pensamiento reflexivo, porque, ya sea como tocante o como tocado, del cuerpo, tomado exclusivamente como ente sensible, no se puede decir que sea sujeto de «reflexividad». La reflexión se dice de la conciencia de quien *se piensa* como tocante. El ejercicio propuesto no es estrictamente una experiencia corporal, sino que tiene la forma de un ejercicio reflexivo:

Se comprende entonces, por qué, a la vez, vemos las cosas, en su lugar, donde ellas están según su ser, que es mucho más que su ser-percibido, y estamos alejados de ellas por toda la consistencia de la mirada y del cuerpo: es que esa distancia no es lo contrario de esa proximidad, está profundamente en consonancia con ella, es sinónimo de ella. (Merleau-Ponty 2010, 123)

Para Merleau-Ponty, toda conciencia de algo es a la vez conciencia de sí (pasividad). La conciencia reflexiva no es posible más que por una conciencia perceptiva de sí mismo. Esta creencia irreflexiva en el mundo, atestiguada por la fe perceptiva, ¿habla en favor de la carne universal? Los ejemplos dados por Merleau-Ponty se refieren a los dilemas de la conciencia reflexiva y de la conciencia irreflexiva. Esto porque su punto de partida es una fenomenología de la percepción que se confunde con una fenomenología de la conciencia (Barbaras 2013). Esta fenomenología de la conciencia perceptiva conduce a una reflexión ontológica, sin embargo, los problemas no terminan de resolverse. Cathryn Vasseleu (1998) considera la «reversibilidad de la carne» como un «lugar de emergencia» o de «preposición» que sostiene la dualidad sujeto y cosas. La carne se convierte en un «medio simplemente neutral» que habilita la alternativa entre sujeto y objeto, entre lo visible y lo tangible. El mundo

se torna una *textura carnal* a través de la cual el sujeto ve desde adentro y desde afuera. La diferencia entre la carne del cuerpo y la carne del mundo asume la forma de un medio neutral que es similar a la postura fenomenológica del sujeto trascendental como condición de aparición de un afuera. El afuera de la carne no es más que resultado de interpretar lo percibido —indisociable de la percepción— como un rasgo ontológico de la percepción y como condición de su emergencia. La carne no resuelve, sino que inaugura de nuevo el problema de la pertenencia de la percepción al mundo.

La *identidad* entre la distancia y la proximidad propuesta por Merleau-Ponty gravita en torno a la *presencia* carnal del mundo en el cuerpo. Sin embargo, es el gesto de escritura de Merleau-Ponty el que sutura un desgarró y un desarraigo y el que satura, mediante un mismo recurso explicativo, un problema lleno de paradojas antes que de soluciones. Cuando se dice «a la vez vemos las cosas y estamos alejados de ellas», la simultaneidad temporal de la proximidad y la distancia es determinada como una *identidad* entre lo próximo y lo distante. Pero, tanto la simultaneidad como la identidad se determinan desde la mirada reflexiva. En cuanto cuerpo sintiente, la conciencia perceptiva tiende a algo distinto de ella misma y no se capta así misma de forma temática. Es con el cuerpo sentido que la conciencia reflexiva puede obtener el dato del cuerpo como cosa sensible. De modo que la distancia que separa a la conciencia perceptiva (cuerpo sintiente) de la conciencia reflexiva (cuerpo sentido) no puede ser superada por la reflexividad del tocante y de lo tocado que Merleau-Ponty ubica en el cuerpo mismo. La reflexividad no es sino la del sujeto teórico que analiza el tacto y la mirada como objetos de la conciencia reflexiva. En el análisis del tacto, Merleau-Ponty escribe:

Esto solo puede suceder si, al mismo tiempo que sentida desde adentro, mi mano es también accesible desde afuera: ella misma tangible, por ejemplo, para mi otra mano; si ella toma lugar entre las cosas que toca, si es en un sentido una de ellas, si da finalmente acceso a un ser tangible del que ella también

forma parte. Por este entrecruzamiento en ella de lo que toca y de lo tangible, sus propios movimientos se incorporan al universo que ellos interrogan, son consignados en el mismo mapa que él: ambos sistemas se aplican uno sobre otro, como las dos mitades de una naranja. Sucede lo mismo con la visión, excepto que, como se dice, aquí la exploración y la información que obtiene no pertenecen «al mismo sentido». (2010, 121-122)

No hay que dejar pasar el hecho de que este análisis se centra exclusivamente en las manos (humanas) y que habría aquí un cierto «humanismo», como dice Derrida (2011, 267). Ahora bien, el objetivo de Merleau-Ponty es demostrar que hay un mundo táctil para las manos porque ellas mismas están constituidas de la misma carne que el mundo táctil. Luego, esta misma idea se extiende a la visión, sin embargo, el vidente no puede sorprenderse a sí mismo viendo. De manera que la reflexividad del tacto no es análoga a la reflexividad de la visión. Pero esto no detiene a Merleau-Ponty para afirmar la identidad entre lo vidente y lo visible y establecer el mismo tipo de reflexividad que le atribuye al tacto: «nos basta ahora comprobar que el que ve sólo puede poseer lo visible si este lo posee, si es parte de él» (2010, 123). En ambos casos, se decide omitir la no-coincidencia entre el tocante y lo tocado y entre el vidente y lo visible, y finalmente se lleva la reversibilidad al cuerpo en general. Todo este ejercicio y sus consecuencias se apoya en una escritura centrada en la conciencia corporal de lo que se *presenta y aparece* a la conciencia, así como en una actitud reflexiva que re-presenta objetos para la conciencia.

Merleau-Ponty extrae las ideas del tacto y de la visión de los parágrafos 36 y 37 de *Ideas II* de Husserl. Cuando Husserl afirma que «el cuerpo se constituye primigeniamente de manera doble» (2005, 184-185 [*Ideen II*, §36, 145]), pretende decir que el cuerpo siente cosas físicas y que puede sentirse como cosa física. Esta «duplicidad de las sensaciones» se extrae del análisis del tacto, puesto que el cuerpo puede sentir cosas externas, así como ser también superficie sentida. El cuerpo es para Husserl «lugar» de sensaciones. Es de otro modo como Merleau-Ponty

interpreta estos pasajes husserlianos. De la constitución doble extrae una la idea según la cual el cuerpo lleva a cabo una reflexión. Asume, además, que las cosas captadas «en persona» o en su «carne» (*leibhaftig*, como dice Husserl), comparten la misma carne que el cuerpo o que el cuerpo y las cosas están constituidos de la misma carne. Sobre esto Derrida escribe que Husserl no llegaría a esta conclusión: «del hecho de que ‘una cosa puede estar presente o captada (*leibhaftig*)’, que la cosa, toda cosa, tiene una carne (esta vez en el sentido del ‘cuerpo propio’, vivo animado, encarnado) o que hay una ‘carne’ del mundo» (2011, 272). A diferencia de Merleau-Ponty que extiende la reversibilidad del tacto a la mirada y al cuerpo en general, Husserl tiene más precauciones respecto de la posibilidad de hacer esto:

Y así tampoco tenemos una ocularidad difundida de manera que un ojo pudiera recorrer progresivamente el otro ojo y el fenómeno de la sensación doble pudiera originarse; tampoco podemos ver la cosa vista como si la pasáramos sobre el que ve, «tocándolo» continuamente, como podemos, con un órgano realmente palpante, por ejemplo la palma de la mano, andar sobre el objeto y con el objeto andar sobre la palma de la mano. (2005, 187, [*Ideen II*, §37, 147-148])

Para sostener la reflexividad del cuerpo *en general* y la «rehabilitación ontológica de lo sensible», Merleau-Ponty está obligado a establecer una *simetría*, como dice Derrida, entre la visión y el tacto. «La mirada (...) envuelve, palpa, abraza las cosas visibles como si estuviera con ellas en un acuerdo de armonía preestablecida, como si las supiera antes de saberlas (...)» (Merleau-Ponty 2010, 121). Dice también: «la visión es palpación por la mirada» (2010, 122). Luego agrega: «no examinemos hasta dónde va esta *identidad* del vidente y de lo visible» (2010, 123). Pero la conclusión de Husserl es del todo distinta: «no me veo a mí mismo, a mí cuerpo, como mi cuerpo en cuanto cuerpo palpado es algo palpado que palpa» (2005, 187 [*Ideen II*, §37, 147-148]). La reversibilidad del tacto es atestiguada en la conciencia y obtiene sus datos del cuerpo que siente y del cuerpo como superficie sensible, pero la reversibilidad de la visión no se atestigua, dado

que solo hay un dato disponible a la conciencia y es el dato de la mirada, no así el de «ocularidad difundida». De modo que la «identidad» entre el vidente y lo visible no tiene correlato fenomenológico. En su capítulo sobre *La mirada en El ser y la Nada*, Sartre escribe:

El objeto es lo que no es mi conciencia y, por consiguiente, lo que no tiene los caracteres de la conciencia, puesto que sólo el existente que tiene para mí los caracteres de la conciencia es la conciencia que es *mía*. Así, el yo-objeto-para-mí es un yo que *no es* para mí, es decir, que no tiene los caracteres de la conciencia. Es *conciencia degradada*; la objetivación es una metamorfosis radical y, aun si pudiera verme clara y distintamente como objeto, lo que viera no sería la representación adecuada de lo que soy en mí mismo y para mí, de ese «monstruo incomparable y preferible a todo» del que habla Malraux, sino la captación de mi ser-fuera-de-mí por el otro, es decir, la captación objetiva de mi otro-ser, que es radicalmente diferente de mi ser-para-mí y no remite a éste. (2019, 381)

Merleau-Ponty pretende atestiguar en el cuerpo propio una *coincidencia* entre el «yo-objeto-para-mí» y el «ser-para-mí». Pero precisamente por la diferencia entre cuerpo sintiente y cuerpo sentido, no se logra la captación adecuada del «ser-para-mí», porque el captarse como «yo-objeto» implica, como dice Sartre, una «metamorfosis radical». En esto coincide Renaud Barbaras cuando afirma que la ontología de la carne pasa por alto «la correlación» entre cuerpo y mundo:

si todo es carne o deriva de la carne, lo que se vuelve imposible es la singularidad de mi carne, es decir, del cuerpo propio: «el anonimato de mí mismo» bascula hacia el anonimato del mundo y, en lo que a la cuestión del sujeto se refiere, ya nada distingue esta postura de la del naturalismo. (2013, 131)

Merleau-Ponty traslada la no-coincidencia entre cuerpo y mundo —es decir, la diferencia y la distancia— a la carne universal. De esta manera es como puede finalmente hablar de la

distancia entre cuerpo y mundo como «sinónimo» de una *proximidad absoluta*. Esta absolutización de lo sensible en la carne reduce lo *propio* del cuerpo, incluida la fe perceptiva y la importancia otorgada al tacto y a la visión. Tras notar el peligro de subordinar el cuerpo a la carne como «modo de ser originario», Merleau-Ponty propone una distinción entre la carne *del cuerpo* y la carne *del mundo* que introduce nuevamente la diferencia entre el sintiente y lo sentido. Pero si la carne es *mi* carne, entonces, escribe Barbaras, «solo por analogía o como metáfora se puede hablar de carne a propósito del mundo» (2013, 132). Así, Merleau-Ponty recae en el riesgo del idealismo de la filosofía de la conciencia tras reforzar de este modo la *diferencia ontológica* entre sujeto y mundo.

La subjetividad trascendental y la ontología de la carne

De acuerdo con Michel Henry (2001), el punto de partida de Merleau-Ponty en *VI* es el cuerpo trascendental como subjetividad trascendental. Esto explicaría por qué la conciencia reflexiva constituye la perspectiva de la mirada y la escritura de Merleau-Ponty. La «intencionalidad del cuerpo trascendental, explica Henry, abre y hace posible la manifestación de un «universo sensible en general», pero no puede atestiguar a sí mismo en tanto subjetividad trascendental. Si el cuerpo vivo es condición de fenomenización del mundo, su propia revelación en tanto cuerpo fenomenal es imposible:

Dado precisamente que el cuerpo trascendental que siente con todos sus sentidos nos abre al mundo, todo lo que él permite sentir —y, así, él mismo en calidad de cuerpo sintiente, aunque igualmente susceptible de ser sentido por sí mismo— se ubica en el mundo como objeto sentido. El «fuera de sí» determina tanto el cuerpo en calidad de nuevo sujeto del mundo sensible, como el cuerpo tradicional sito en este mundo a título de objeto, y sentido en él. (Henry 2001, 148)

Puesto que el cuerpo sentido es una cosa sensible como cualquier otro ente, Merleau-Ponty no

hace más que reforzar la posición de la subjetividad trascendental que es condición de aparición de lo ente como estando *fuera*:

Y precisamente porque este único aparecer es el fuera «de sí» que coloca fuera, en un mundo, todo aquello cuyo aparecer permite, se erige una oposición entre dicho aparecer y lo que aparece en él. Por eso, el cuerpo-sujeto, el cuerpo trascendental que permite sentir fuera de sí lo que es de este modo sentido por él en el afuera, reina en solitario sobre lo sentido —aunque también sobre sí mismo cuando es él el que aparece—. Y ello no puede hacerlo más que poniéndose a sí mismo fuera de sí, de modo que es sentido por él mismo. (Henry 2001, 149)

Por esta razón la carne no puede constituirse como el sentido de ser del cuerpo ni del mundo, dado que deriva de la posición subjetiva del cuerpo trascendental. Se trata de un fenómeno subjetivo-fenomenológico, luego objetivado por la conciencia reflexiva. Elevado al rango de constituyente sensible es en realidad objeto constituido por el cuerpo trascendental. La subjetividad trascendental explica cómo un mundo se manifiesta al sujeto, pero «es incapaz de asegurar la obra de la manifestación respecto de sí misma, incapaz de revelarse ella misma a sí» (Henry 2001, 146). De modo que, si la subjetividad trascendental y la conciencia reflexiva son la perspectiva de esta reflexión ontológica sobre la carne, la emergencia del cuerpo sintiente y del sensible general queda en la oscuridad. Al decir que «le pertenece entonces a la experiencia el poder ontológico último» (2010, 103), Merleau-Ponty privilegia el cuerpo y lo convierte en un «sensible ejemplar» que ilumina y explica todo el sistema totalizante de la ontología de la carne. En una nota al margen del manuscrito de *VI*, Merleau-Ponty escribe:

se puede decir que nosotros percibimos las cosas mismas, que somos el mundo que se piensa —o que el mundo está en el centro de nuestra carne—. En todo caso, al reconocer una relación cuerpo-mundo, hay ramificación de mi cuerpo y ramificación del mundo, y correspondencia de su adentro y de mi afuera, de mi adentro y de su afuera. (2010, 123n)

Esta nota pone al cuerpo como punto de partida y de llegada de la ontología de la carne. Pero además pone de manifiesto cómo rige aquí la subjetividad trascendental y el *cogito* reflexivo («somos el mundo que se piensa»). Tal es la fuerza de la conciencia reflexiva que hace gravitar todo a su alrededor. No puede ser de otra forma, dado que la subjetividad trascendental abre un mundo a la manifestación para la conciencia. Esto conduce inevitablemente a la idea de que «el mundo está en el centro de nuestra carne». La correspondencia cuerpo-mundo es análoga al adentro-fuera de la subjetividad trascendental. Cuando Barbaras habla de las dificultades que Merleau-Ponty enfrenta para referir la corporeidad de un modo más originario, afirma que se debe «al ángulo bajo el cual se aborda la carne». Este ángulo es la filosofía de la conciencia:

La ambigüedad de la carne se debe a la dualidad que desde el inicio está inscrita en el corazón del sujeto: éste remite a la carne del mundo cuando se le aborda por su lado tangible (como ser tocado) o por el de la visibilidad, pero se confunde con la carne propia cuando se le vuelve a considerar desde el punto de vista del tocar o del ver. Esto es lo mismo que decir que Merleau-Ponty nunca sale de la filosofía de la conciencia, y, por lo tanto, no puede nunca tematizar el sentido del cuerpo sobre el que reposa su intramundaneidad. (2013, 134-135)

La carne universal es el efecto de una totalización del afuera sensible derivada, como dice Henry, de la estructura opositiva tocante/tocado. Esta estructura reproduce, a su vez, la dualidad de la conciencia y del objeto. Aquí el cuerpo se convierte en el recurso explicativo en el que parecen coincidir tanto los problemas fenomenológicos como los ontológicos. En la experiencia del cuerpo *propio* se originan tanto las paradojas como su solución. En *Corpus*, Jean-Luc Nancy plantea precisamente esta idea:

El cuerpo no es otra cosa que la autosimbolización del órgano absoluto. Innombrable como Dios, no exponiendo nada en el afuera de una extensión, órgano de la organización de sí, innombrable como la podredumbre

de su digestión de-sí (la Muerte en Persona) —innombrable asimismo como esta íntima textura-de-sí por la cual se afana una filosofía del «cuerpo propio» («lo que llamamos carne, esa masa interiormente trabajada, no tiene nombre en ninguna filosofía— Merleau-Ponty). (2016, 55)

Para Nancy, el cuerpo es tanto «signo de sí» como «ser-sí mismo del signo». Un discurso que pretende dar con el sentido del cuerpo presupone el cuerpo como principio de sentido. Si el cuerpo es lo interrogado, entonces remite a sí mismo como pregunta y como respuesta. Si el cuerpo abre el sentido del mundo, queda implícito que ya se está en el orden del sentido. Hay remisión del cuerpo a sí mismo en tanto «significante total de un sentido cuyo sentido es hacerse-cuerpo, el cuerpo es igualmente el fin del significante, la *crisis* absoluta del signo, el sentido puro directamente sobre el sentido puro» (2016, 55). En la carne coinciden los opuestos: adentro y afuera, distante y próximo, visible e invisible, táctil e intocable. Como escribe Nancy, «todas nuestras estéticas tienden hacia ese absoluto, hacia ese sobre-significante, *cuerpo del sentido* en el *sentido del cuerpo* (2016, 54). Tanto los análisis del tacto y de la visión como la carne universal entran en esta circularidad del cuerpo como «significante total». Todo lo que *se dice* del cuerpo es posible solo desde el cuerpo mismo: «no hay más que ver todo lo que se le hace decir al cuerpo humano, a su posición erecta, a su pulgar oponible, a sus ‘ojos donde la carne se hace alma’ (Proust)» (2016, 54).

Por otro lado, en *Las palabras y las cosas*, Foucault (2010) considera la fenomenología como un «duplicado empírico-trascendental». En la fenomenología existe una *partición* y una *oscilación*: explica el conocimiento a partir de los contenidos empíricos (las cosas mismas), pero además introduce una función trascendental de la subjetividad como condición de aparición de los fenómenos (de las cosas mismas). La fenomenología no quiere reducir lo objetivo a lo subjetivo ni lo subjetivo a lo objetivo, por eso, a la vez, divide y oscila. En el caso de Merleau-Ponty, la *trascendencia* del mundo —el contenido objetivo del conocimiento— se explica a partir de la

pertenencia de la percepción al mundo —el contenido subjetivo del conocimiento—. Lo vivido, dice Foucault, «es a la vez el espacio en el que se dan todos los contenidos empíricos a la experiencia y también la forma originaria que los hace posibles en general y designa su enraizamiento primero» (2010, 334). Si para la fenomenología es difícil escapar de este «discurso de naturaleza mixta» es porque no ha cuestionado el presupuesto de fondo: «consiste en plantearse si el hombre existe» (2010, 335). Las descripciones fenomenológicas de Merleau-Ponty toman como punto de partida el cuerpo *humano*, en especial al «hombre» como «sensible ejemplar» y como «punto cero» de unión de la carne del mundo y de la carne del cuerpo. Esta *partición* genera la *oscilación* entre el *cogito* reflexivo y lo irreflexivo o «impensado»:

Por ser un duplicado empírico trascendental, el hombre es también el lugar del desconocimiento —de este desconocimiento que expone siempre a su pensamiento a ser desbordado por su ser propio y que le permite, al mismo tiempo, recordar a partir de aquello que se le escapa. (Foucault 2010, 336)

Por la oscilación entre lo empírico y lo trascendental, Merleau-Ponty puede hablar de un cogito tácito en FP y una fe perceptiva en VI como dos vías que suponen al «hombre» como «lugar del desconocimiento». El «cogito moderno» hace valer «la distancia que a la vez separa y liga el pensamiento presente a sí mismo y aquello que, perteneciente al pensamiento, está enraizado en lo no-pensado» (Foucault 2010, 337). Precisamente por el «duplicado empírico-trascendental», Merleau-Ponty no evita un retorno constante al problema del cogito. Por querer ir más allá del mero positivismo recae en la subjetividad trascendental como a priori y como condición de fenomenización. Pero, además, por el énfasis en el cuerpo sentido como superficie de sensaciones, vuelve a lo empírico. Precisamente por absolutizar lo sensible como carne universal termina exhibiendo un discurso ontológico: «Bajo nuestra mirada, el proyecto fenomenológico no cesa de desanudarse en una descripción de lo vivido, empírica a pesar suyo, y una ontología

de lo impensado que pone fuera de juego la primacía del ‘pienso’» (Foucault 2010, 339).

Presencia y coincidencia

La *presencia* de los fenómenos en la conciencia reflexiva domina el discurso ontológico de la carne, dado que toma como referente el cuerpo propio como «sensible ejemplar». Este cuerpo asume la forma de una conciencia viviente que concede un privilegio excesivo a la presencia y a la actualidad del mundo que hacen posibles los análisis del tacto y de la visión. Presencia a la conciencia de lo visible y de lo tangible, este es el requisito fundamental que hace posible la reflexión ontológica sobre la carne. Una carne universal que paradójicamente da cuenta, de manera casi exclusiva, del «hombre. No puede dejar de llamar la atención el papel rector del cuerpo (humano) en una ontología cuya tarea es describir la emergencia de lo *sensible en general*, no exclusivamente del cuerpo *propio*. De modo que el cuerpo se convierte en una estrategia argumentativa que permea todo el discurso sobre la carne. El cuerpo se convierte en el «modelo de las cosas —y las cosas en modelo de mi cuerpo» (Merleau-Ponty 2010, 120n):

El cuerpo nos une directamente a las cosas por su propia ontogénesis, soldando entre sí los dos esbozos que lo componen, sus dos labios: la masa sensible que él es y la masa de lo sensible de la que nace por segregación, y a la cual, como vidente permanece abierto. (Merleau-Ponty 2010, 124)

Puesto que la universalización de la carne parte de los análisis del tacto *humano* (luego extendidos a la visión y al cuerpo en general), es difícil no ver aquí una proyección antropológica, a pesar de las advertencias de Merleau-Ponty. Si se trata del tacto y de la mirada humanas, no se entiende cómo Merleau-Ponty afirma que se trata de una «paradoja del Ser» y no del «hombre». Incluso se torna sospechosa su insistencia en el cuerpo como «sensible ejemplar», «prototipo del Ser» o «notable variante»:

La carne (la del mundo o la mía) no es contingencia, caos, sino textura que vuelve en sí y le conviene a sí misma (...).Y finalmente, yo lo creo —creo que tengo sentidos de hombre, un cuerpo de hombre— porque el espectáculo del mundo es mío. (Merleau-Ponty 2010, 132)

La dificultad estriba en saber por qué el discurso sobre la carne, cuya tarea es explicar la constitución sensible de todo existente, aparece rodeado de un lenguaje de la coincidencia y de la no-coincidencia, de la proximidad y la distancia o de la identidad de la distancia y la proximidad. Ya el recurso al cuerpo propio (humano) como «significante total» es indicativo. Se trata de un énfasis en la «vida de conocimiento» que pasa por la percepción como fenómeno privilegiado de acceso al sentido del mundo. Aquí radica el problema, según Barbaras, porque cuando Merleau-Ponty se pregunta «en qué condiciones es posible recuperar en su presencia viva la cosa percibida en lugar de amoldarla al objeto», al hacer eso, «Merleau-Ponty se sitúa en el marco de una filosofía de la conciencia, respecto de la cual únicamente se trata de sacar a la luz una dimensión de pasividad, debido a que ante todo es conciencia perceptiva» (2013, 133). De modo que la ontología de la carne está guiada por la necesidad de dar cuenta de una «vida de conocimiento». Por tratarse de un problema de conocimiento, la fenomenología de Merleau-Ponty recae en la percepción y en la conciencia. Dado que la ontología de la carne pretende recuperar en su *presencia viva* la cosa percibida, la argumentación vuelve al cuerpo propio (humano) en tanto *conciencia perceptiva*. En este sentido, el lenguaje de la coincidencia (o no-coincidencia) aparece vinculado a la experiencia perceptiva del tacto y de la visión: «las cosas visibles a nuestro alrededor descansan en sí mismas, y su ser natural es tan pleno que parece envolver su ser percibido, como si la percepción que de ellas tenemos se hiciera en ellas (Merleau-Ponty 2010, 112).

La presencia de la cosa visible emerge de la distancia del cuerpo como cosa visible. En tanto vidente, el cuerpo no se percibe a sí mismo como cosa visible. El cuerpo coincide y no coincide a la misma vez. Esta paradoja de la proximidad y de

la distancia pretende ser resuelta por la ontología de la carne, pues explicaría eventualmente cómo hay percepción desde la familiaridad sensible entre cuerpo y mundo. Pero si la distancia es condición para la percepción, ¿por qué la carne resuelve esta distancia en una proximidad absoluta? «Lo que apenas dicho se olvida es justamente que la presencia del mundo sea presencia de su carne a mi carne, que yo sea ‘en él’ pero no sea él» (Merleau-Ponty 2010, 117). Lo que sucede es que la distancia, que abre la presentación del mundo, es deudora de una filosofía de la conciencia, porque en su centro se encuentra la subjetividad trascendental como condición de *aparición de un afuera presente*. La carne no es sino la absolutización de este afuera presente a la conciencia.

La dualidad cuerpo sintiente y cuerpo sentido encubren el presupuesto constante de la subjetividad trascendental:

No proponemos aquí ninguna génesis empirista del pensamiento: nos estamos preguntando, precisamente, cuál es esa visión central que liga las visiones dispersas, ese tacto único que gobierna toda la vida táctil de mi cuerpo, ese yo pienso que debe poder acompañar todas nuestras experiencias. (Merleau-Ponty 2010, 131)

De esto resulta que el cuerpo sintiente es en el fondo la subjetividad trascendental que produce la unidad de las manifestaciones. El sentir queda determinado por el «yo pienso» que produce el sentido de lo manifiesto, así como lo sensible queda relegado a ser una dispersión reunida por el «yo pienso»: «tendremos que reconocer una *idealidad* que no es ajena a la carne, que le da sus ejes, su profundidad, sus dimensiones» (Merleau-Ponty 2010, 137). De pronto ya no es tan esencial que lo visible y lo tangible emergen de una misma carne, sino que en ellos aparece la idealidad como su verdadero sentido. De hecho, el privilegio de Merleau-Ponty por la visión está vinculado al privilegio de la *presentificación* del ente. Se trata de una intuición perceptiva en la que el conocer es un presentar. La visión toma la forma aquí de una presentación de la presencia en el tiempo presente de lo visible. De este

modo se conectan la subjetividad trascendental, la conciencia perceptiva y la conciencia reflexiva con los conceptos de *presencia* y *coincidencia*: «el ser impera; pero puesto que impera y en tanto que impera y aparece, también se produce necesariamente la percepción con la aparición» (Heidegger 2003, 130); y puesto que el «hombre participa en la percepción y la aparición, luego, el «hombre» pertenece al ser: «luego la esencia y la modalidad del ser humano sólo se puede determinar a partir de la esencia del ser» (2003, 130). A esto se refiere Merleau-Ponty cuando afirma que hay una profundidad de lo visible a la que pertenece el vidente (coincidencia). La pertenencia a un mundo visible, condición de la mirada, presupone una idea de la percepción como *presencia visible* a la conciencia perceptiva. A su vez, la percepción estaría ligada en última instancia a la subjetividad trascendental como condición de aparición de un mundo exterior: «nosotros percibimos las cosas mismas (...) somos el mundo que se piensa —o que el mundo está en el centro de nuestra carne» (Merleau-Ponty 2010, 123).

Conclusión

Este trabajo tenía por finalidad mostrar cómo el *cogito* reflexivo retorna en la ontología de la carne de Merleau-Ponty. Para ello fue necesario plantear el lugar de emergencia del problema del *cogito* en *FP*. El *cogito* reflexivo y el *cogito* tácito surgen en la fenomenología de Merleau-Ponty para explicar cómo un mundo se puede abrir al conocimiento de un sujeto. Este problema fenomenológico presupone una interrogación acerca del *origen de la verdad*. Merleau-Ponty ha seguido hasta el final esta pregunta y ha colocado el cuerpo propio como condición última de la revelación de la verdad del mundo. De este modo, la percepción se entiende como el vínculo con el mundo y como el acceso a su manifestación. La percepción le dio a Merleau-Ponty la clave para mostrar cómo aparece el mundo al sujeto cognoscente que busca la verdad y cómo la manifestación está condicionada por la adherencia del sujeto al mundo.

La percepción es para Merleau-Ponty la clave subjetiva y objetiva del problema del origen de la verdad. Así es como el *cogito* reflexivo termina inscrito en el horizonte del cuerpo perceptivo. Si el *logos* del mundo se revela al cuerpo en la percepción, entonces la verdad no depende del pensamiento reflexivo, sino que se da al cuerpo como vivencia sensible. Pero la verdad no es *del* sujeto, sino *del mundo*; y esta se revela a un sujeto encarnado. El comportamiento es un modo de expresión corporal del *logos* del mundo. Si el pensamiento reflexivo puede tener como representación intelectual un mundo, es porque, en primera instancia, el mundo es próximo al cuerpo. Merleau-Ponty denominó *cogito* tácito a esta proximidad silenciosa del mundo en el cuerpo. Consideraba que el pensamiento reflexivo está precedido por una vivencia pura e irreflexiva del cuerpo, y que si el cuerpo puede expresar la verdad es necesario que esté *presente* en el cuerpo.

En *FP*, así es como conectan el cuerpo, la percepción, el *cogito* tácito, la expresión y el *cogito* reflexivo. Todos comparten un presupuesto: la *presencia* y la *coincidencia* del mundo en el *presente vivo* del cuerpo. La primera parte de este trabajo demuestra que el *cogito* reflexivo depende del *cogito* tácito, y que este último es la condición de expresión del *logos* del mundo. El *cogito* tácito es la «subjetividad indeclinable» sobre la que descansa la revelación de la verdad a un sujeto encarnado (práctico y motor). Dado que el *cogito* reflexivo sustituye lo vivido por una representación intelectual, es necesario ponerlo en suspenso en favor de la conciencia perceptiva para mostrar el contacto de sí a sí del cuerpo en el mundo. Contacto y no *identidad*, puesto que se trata de una proximidad absoluta, es decir, de una *presencia viva* del cuerpo en el mundo.

En *VI*, Merleau-Ponty intenta superar los conceptos fenomenológicos de *FP*. La ontología de la carne pretende desligarse de la perspectiva idealista del *cogito* tácito. En la segunda parte de este trabajo se intenta mostrar que el problema del idealismo del *cogito* reflexivo no está realmente superado por la ontología de la carne. Se trata de una sustitución de conceptos: de *cogito* tácito a fe perceptiva y de *cogito* reflexivo a filosofía

reflexiva. Sin embargo, pervive el problema de la verdad y del *logos* del mundo en el *presente vivo* del cuerpo. De hecho, la exigencia de la presencia y de la coincidencia se intensifican en el concepto de carne y en la tesis de la proximidad absoluta entre sujeto encarnado y mundo. Cuerpo y mundo están hechos de la misma «masa interiormente trabajada». Esto reactualiza el problema del *cogito* reflexivo y la doble tarea de la fenomenología: la del cuerpo como condición de fenomenización y la de la pertenencia del cuerpo a un mundo trascendente. La diferencia está en el modo en que se entiende la pertenencia como carne y como medio de emergencia común entre cuerpo y mundo sensible. Con todo y esto, el concepto de carne permanece dependiente de la *presencia viva* del mundo en el cuerpo. Presencia y coincidencia guían los análisis del tacto y de la visión que conducen al discurso ontológico. El *cogito* reflexivo retorna en virtud del dominio de la *presencia* como forma del sentido del cuerpo.

En la tercera parte de este trabajo se lleva a cabo una deconstrucción de la ontología de la carne para mostrar cómo la construcción conceptual de Merleau-Ponty, a través de la *presencia carnal* del mundo en el cuerpo, encubre una perspectiva filosófica y una escritura ligadas a la conciencia reflexiva y a la subjetividad trascendental. Se demuestra que no se puede desvincular la mirada reflexiva si se mantiene como principio rector la idea según la cual la percepción abre a la manifestación un mundo en el *presente vivo* del cuerpo. Los conceptos de percepción y cuerpo propio dependen de una interpretación previa del cuerpo y del mundo como cuerpo *del sentido* y como mundo *del sentido*. El sentido depende de los dos principios rectores de la fenomenología: en primer lugar, la encarnación y la pertenencia (del sujeto carnal al mundo); estos constituyen la condición de opacidad del cuerpo y del mundo; en segundo lugar, el cuerpo como condición de fenomenización del mundo; esto constituye la imposibilidad reducir el cuerpo, dado que está a la vez dentro y fuera del mundo. Esta ambivalencia del cuerpo fenomenal introduce nuevamente el *cogito* tácito como subjetividad indeclinable, es decir, como subjetividad trascendental: un adentro (cuerpo vivido o fenomenológico) que produce su propio afuera (fenomenización del

afuera). La subjetividad trascendental produce una conciencia como *conciencia reflexiva* y una escritura como escritura *del sentido*.

El gesto deconstructivo (Derrida) de la tercera parte de este trabajo pone en suspenso el valor de verdad del discurso filosófico de Merleau-Ponty en relación con la ontología de la carne. Se trataba de interrogar el modo en que la escritura produce un efecto de verdad bajo la primacía del cuerpo *humano* como significante total (Nancy), cuyo presupuesto implícito es la existencia del «hombre» (Foucault) como aquel para el que «*el cuerpo*» tiene la forma de una vida de conocimiento orientada a «descubrir» el *logos* del mundo (origen de la verdad) en el presente vivo del cuerpo *propio*.

Notas

1. Durán Guillén, José David. “La tentación del cogito en la ontología de la carne de Maurice Merleau-Ponty”. Tesis de maestría, Universidad de Costa Rica, 2022. <https://www.kerwa.ucr.ac.cr/handle/10669/87055>

Referencias

- Barbaras, Renaud. 2013. *Introducción a una fenomenología de la vida. Intencionalidad y deseo*. Traducido por Jesús María Ayuso Díez. Madrid: Encuentro.
- Battán, Ariela. 2013. «Forma, perspectiva y percepción: ¿es el alma la que ve y no el cuerpo?» *Escritura e imagen*, no. 9: 253-268.
- Derrida, Jacques. 1985. *La voz y el fenómeno*. Traducido por Francisco Peñalver. Valencia: Pre-textos.
- Derrida, Jacques. 2011. *El tocar, Jean-Luc Nancy*. Traducido por Irene Agoff. Buenos Aires: Amorrortu.
- Derrida, Jacques. 2012. *La escritura y la diferencia*. Traducido por Patricio Peñalver. Barcelona: Anthropos.
- Derrida, Jacques. 2018. *Márgenes de la filosofía*. Traducido por Carmen González Marín. Madrid: Cátedra.
- Descartes, René. 2005. *Meditaciones metafísicas*. Traducido por Antonio Zozaya. Madrid: Alianza.
- Descartes, René. 2008. *Discurso del método*. Traducido por Eduardo Bello Reguera. Madrid: Tecnos.
- Foucault, Michel. 2010. *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*. Traducido por Elsa Cecilia Frost. México: Siglo XXI.
- Heidegger, Martin. 2003. *Introducción a la metafísica*. Traducido por Angela Ackermann Pilári. Barcelona: Gedisa.
- Heidegger, Martin. 2005. *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo*. Traducido por Jesús Adrián Escudero. Barcelona: Herder.
- Henry, Michel. 2001. *Encarnación. Una filosofía de la carne*. Traducido por Javier Teira, Gorka Fernández y Roberto Ranz. Salamanca: Sígueme.
- Husserl, Edmund. 1986. *Meditaciones cartesianas*. Traducido por José Gaós & Miguel García-Baró. México: Fondo de Cultura Económica.
- Husserl, Edmund. 2005. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro Segundo: Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*. Traducido por Antonio Ziriñ. México: Fondo de Cultura Económica.
- Husserl, Edmund. 2013. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro Primero: Introducción general a la fenomenología pura*. Traducido por José Gaos. México: Fondo de Cultura Económica.
- Husserl, Edmund. 2015. *La idea de la fenomenología. Cinco lecciones*. Traducido por Miguel García-Baró. México: Fondo de Cultura Económica.
- Lévinas, Emmanuel. 2017. *La teoría fenomenológica de la intuición*. Traducido por Tania Checchi. Salamanca: Sígueme.
- Llorente, Jaime. 2014. «La especularidad de la carne. Sobre el sentido del «giro ontológico» en Le Visible et l'invisible de Merleau-Ponty». *Diánoia* 59, no. 72: 85-111.
- Merleau-Ponty, Maurice. 1957. *La estructura del comportamiento*. Traducido por Enrique Alonso. Buenos Aires: Librería Hachette.
- Merleau-Ponty, Maurice. 1964. *Signos*. Traducido por Caridad Martínez y Gabriel Oliver. Barcelona: Seix Barral.
- Merleau-Ponty, Maurice. 1993. *Fenomenología de la percepción*. Traducido por Jem Cabanes. Barcelona: Planeta-De Agostini.
- Merleau-Ponty, Maurice. 2010. *Lo visible y lo invisible*. Traducido por Estela Consigli y Bernard Capdevielle. Buenos Aires: Nueva Visión.

- Merleau-Ponty, Maurice. 2013. *El ojo y el espíritu*. Traducido por Alejandro del Río Herrmann. Madrid: Trotta.
- Merleau-Ponty, Maurice. 2015. *La prosa del mundo*. Traducido por Francis Pérez Gutiérrez. Madrid: Trotta.
- Merleau-Ponty, Maurice. 2016. *Filosofía y lenguaje. Collège de France, 1952-1960*. Buenos Aires: Prometeo Libros.
- Moreno-Márquez, César. 2011. Fe perceptiva y armonía de lo sensible. En: Álvarez, Luis, coord. *La sombra de lo invisible. Merleau-Ponty 1961-2011. (Siete lecciones)*. Madrid: Eutelequia.
- Moya, Patricia. 2020. «Primacía de la percepción y otras notas características de la teoría del conocimiento de Merleau-Ponty». *Veritas*, no. 45: 99-120.
- Nancy, Jean-Luc. 2016. *Corpus*. Traducido por Patricio Bulnes. Madrid: Arena Libros.
- Sartre, Jean-Paul. 2019. *El ser y la Nada*. Traducido por Juan Valmar. Buenos Aires: Losada.
- Schmidt, James. 1985. *Maurice Merleau-Ponty: Between Phenomenology and Structuralism*. New York: St. Martin's Press.
- Szilasi, Wilhem. 1973. *Introducción a la fenomenología de Husserl*. Traducido por Ricardo Maliandi. Buenos Aires: Amorrortu.
- Vasseleu, Cathryn. 1998. *Textures of Light. Vision and Touch in Irigaray, Lévinas and Merleau-Ponty*. New York: Routledge.

David Durán (jose.duranguillen@ucr.ac.cr) es estudiante del Doctorado en Filosofía del Programa de Posgrado en Filosofía de la Universidad de Costa Rica.

Recibido: 11 de abril, 2023.
Aprobado: 23 de mayo, 2023.

Rubén H. Ríos

El test de Turing y la filosofía de la inteligencia artificial. Acerca de la mente de las máquinas digitales

Resumen: *Este artículo, en términos generales, es una respuesta a la pregunta que formula Alan Turing en un célebre artículo de 1950 acerca de si las máquinas digitales piensan. Con lo que se suma, en el marco de lo que se ha denominado «dataísmo», a uno de los debates centrales de la filosofía de la inteligencia artificial. De allí que revisa sumariamente la historia de esta última, en la cual el momento de la cibernética adquiere cierto valor de hito, así como los aportes de Turing en la concepción de lo computable y la relación del test que propuso con el razonamiento algorítmico.*

Palabras claves: *filosofía de la técnica, máquinas inteligentes, recursividad, virtualidad, simulacro.*

Abstract: *This article, in general terms, is an answer to the question posed by Alan Turing in a famous article from 1950 about whether digital machines think. This adds, within the framework of what has been called «dataism», to one of the central debates in the philosophy of artificial intelligence. Hence, he summarily reviews the history of the latter, in which the moment of cybernetics acquires a certain milestone value, as well as Turing's contributions in the conception of the computable and the relationship of the test that he proposed with algorithmic reasoning.*

Key words: *technique philosophy, intelligent machines, recursion, virtuality, simulacrum.*

Entre los dilemas canónicos de la filosofía de la inteligencia artificial, la rama más reciente de la filosofía de la tecnología, hay uno de particular idiosincrasia en cuanto a sus implicaciones ontológicas, epistemológicas y éticas: aquel que se interroga respecto de si las máquinas digitales piensan. Desde el momento que Alan Turing inicia esta cuestión, en un artículo publicado en 1950 en la revista *Mind* especializada en temas filosóficos (Turing 1950, 433-460), cuando solo había cuatro computadoras electrónicas en el mundo, se admite que con ello también se inaugura la filosofía de la inteligencia artificial y, a la vez, un debate que hasta el momento no ha concluido. La permanencia de la pregunta de Turing («Can machines think?») y de su ingeniosa respuesta, por decir lo menos, descansa en que compromete e interpela —y antes de su despliegue histórico— la esencia misma de los dispositivos tecnológicos que procesan algoritmos. Esto incluye, en pocas palabras, los dos paradigmas sucesivos en la evolución de las máquinas inteligentes, el simbólico y el conexionista y, en la segunda década del siglo XXI, a las aplicaciones de redes neuronales y algoritmos de aprendizaje automático (*machine learning*) y profundo (*deep learning*) (Russell-Norvig 2008).



Si es posible referirse a los impactos socioeconómicos y psicosociales de la irrupción de los macrodatos o *Big Data* (procesamiento informático de datos masivos y variados a gran velocidad) como «dataísmo», neologismo utilizado al parecer por primera vez por el periodista David Brooks del *New York Times* en 2013, se explica en gran parte por el perfeccionamiento de los algoritmos de *machine learning* que aprenden y mejoran a partir de grandes volúmenes de datos. El dataísmo, en veredicto de Byung-Chul Han (quien ha colaborado con la difusión del término), describe la consagración mítica de una ideología que se presenta como el crepúsculo de todas las ideologías y que, mediante un totalitarismo digital, pretende la reducción de todo conocimiento a datos e información (Han 2014, 40-42). El *Big Data*, de un solo golpe, suprime la mediación de la subjetividad en los procesos cognitivos a favor de una pura objetividad cuantificada y torna caducas la teoría y el sentido. No obstante, Han está en lo cierto a medias, porque identifica dataísmo e inteligencia artificial, cuando el éxito y la eficacia de ésta depende de una narración teórica y filosófica (y de un imaginario) que le confiere sentido.

El gran relato de la inteligencia artificial es una historia «monumentalista», según la categorización nietzscheana de la segunda intempestiva y, como tal, se compone de hitos y de magnos acontecimientos (Nietzsche 1998). Entre los primeros se mencionan por lo general las máquinas conjeturales de Turing (1936-1950), la idea de Claude Shannon de efectuar el álgebra booleana de estructura binaria en circuitos digitales (1937), el modelo matemático de las neuronas de McCulloch y Pitts (1943), el coloquio de la Universidad de Dartmouth que inventa el significativo «inteligencia artificial» (1956), el nacimiento del programa informático (el Teórico Lógico, en 1956), el teorema del perceptrón o neurona artificial de Frank Rosenblatt (1958), Eliza (el primer chatbot, 1964), el algoritmo de retropropagación para el aprendizaje de redes neuronales multicapa (1986), el modelo probabilístico de las redes bayesianas de Judea Pearl (1988) (Russell-Norvig 2008, 20-32). Respecto de los acontecimientos, hay varios de impacto masivo: el brazo-robot industrial Unimate implementado por General

Motors en 1961, el triunfo de la computadora Deep Blue sobre el campeón mundial de ajedrez Kasparov (1997), la aspiradora-robot Roomba (2002), la red neuronal convolucional —variación de un perceptrón multicapa destinada a la visión artificial— que gana el concurso de ImageNet sobre reconocimiento de imágenes (2012), las plataformas de código abierto TensorFlow y PyTorch para proyectos de *machine learning* (2015-2016), la derrota del campeón mundial de Go frente a AlphaGo (2017), cuyo algoritmo adopta técnicas de aprendizaje automático y de árbol de búsqueda.

Por otra parte, la ingeniería computacional tiene su propia épica desde la Segunda Guerra Mundial. En 1940, el equipo de Turing construye la primera computadora electromecánica, la Heath Robinson, con el objetivo descifrar mensajes encriptados por el código alemán Enigma. El mismo grupo trabaja en 1943 con Colossus, una máquina electrónica basada en válvulas de vacío que descifra las comunicaciones de los aparatos Lorenz SZ 40/42. El primer computador programado con tarjetas perforadas, de cálculos binarios y construido con relés (aun electromecánico) es el Z-3 de Konrad Zuse, fabricado en Alemania, en 1941. A su vez, el primero electrónico y digital automático, el ABC, resulta de la obra de John Atanasoff y su discípulo Clifford Beny entre 1940 y 1942 en el Iowa State College. El ENIAC (acrónimo de Electronic Numerical Integrator And Computer), un experimento militar secreto, se desarrolla en 1946 en la Universidad de Pensilvania y suele considerarse (pese a sus 27 toneladas y 18.000 válvulas) como el predecesor de las computadoras actuales (Russell-Norvig 2008, 16). Este reconocimiento retrospectivo se liga a su vez a la figura de uno de los colaboradores del proyecto y pionero de la arquitectura computacional, John von Neumann, que adopta los bloques de los numerosos interruptores del ENIAC para almacenar secuencias de instrucciones, codificadas en números, con el fin de dirigir el funcionamiento, creando el lenguaje de máquina (Moravec 1990, 88). Por su parte, Turing participa de la construcción de la Manchester Mark I, que en 1948 es la primera computadora electrónica con un programa

almacenado para descomponer números en sus factores primos.

De todos modos, estos episodios eminentes en la historia de la inteligencia artificial, la cual según la narración transhumanista evoluciona hacia una superinteligencia —una «singularidad»— (Kurzweil 2021), solo conforman el efecto de superficie de un movimiento mucho más complejo y de múltiples vertientes. En la génesis de las máquinas recursivas de código binario confluyen la filosofía, la lógica-matemática, la teoría de la comunicación, la cibernética, la lingüística, la informática, la teoría de los sistemas, la psicología cognitiva, la neurociencia, la economía, la biología molecular, la teoría algorítmica de la información. Eric Sadin le concede una incidencia crucial, al menos en el orden de la genealogía conexionista en curso, al modelo de 1943 de McCulloch (neurólogo ciberneta) y Pitts (matemático y fisiólogo) —admirado sin reservas por von Neumann (McCorduck 1991, 80)— que concibe al cerebro humano como una máquina técnicamente reproducible, en todo o en parte, compuesta de neuronas conectadas entre sí a través de la sinapsis. Además, en la medida que la red neuronal es la premisa de la cibernética para copiar —de acuerdo con el esquema *input/output*— las funciones cerebrales por medios biomecánicos, Sadin resalta el *feedback* o retroalimentación (una forma de recursividad) de los autómatas cibernéticos, que autorregula su relación sensorial y motora con el entorno y hoy rige el diseño de los protocolos digitales sobre la base sináptica del cerebro (Sadin 2020, 64-68).

La cibernética ya en la posguerra establece el principio general del *machine learning*. En Norbert Wiener, uno de los teóricos prominentes del pensamiento cibernético, el *feedback* se refiere a la capacidad de las máquinas de adecuar su comportamiento futuro a eventos pasados, y no simplemente para dirigir actos específicos sino para planificar y ejecutar una sucesión completa de acciones. En su opinión, el artefacto homeoestático puesto en funcionamiento entre 1946 y 1948 por el neurólogo y psiquiatra Ross Ashby, que carece de propósito pero que busca uno mediante procedimientos de aprendizaje, conduce a tipos de automatización programadas para generar objetivos por sí mismas. El *feedback*, tanto en el

animal como en las máquinas electrónicas, es un recurso para combatir la entropía —la tendencia mecánica hacia la desorganización— en su relación operativa con el mundo exterior, del que obtiene y acopia información que procesa con la finalidad de utilizarla en ciclos posteriores. En palabras de Wiener:

la retroalimentación es un método para regular sistemas introduciendo en ellos los resultados de su actividad anterior. Si se utilizan estos resultados como simples datos numéricos para corregir el sistema y regularlo, tenemos la sencilla retroalimentación de la ingeniería que se ha dado en llamar *control*. Sin embargo, si la información que procede de los mismos actos de la máquina puede cambiar los métodos generales y la forma de actividad, tenemos un fenómeno que puede llamarse de aprendizaje. (1988, 57)

En cualquier caso, el test de Turing, con el cual responde a la pregunta acerca de si las máquinas digitales pueden pensar, es un hito mayor de la historia de la inteligencia artificial, incomparable por su haz problemático con los aportes de la cibernética o la red neuronal de McCulloch y Pitts, y quizá más formidable que la máquina prototípica (memoria, unidad ejecutiva y control) expuesta en el mismo artículo de 1950, que también trata del aprendizaje automático como parte del argumento central¹. Para simplificar, la hipótesis de Turing en el juego de imitación que propone para distinguir una computadora de un ser humano —tal el test— consiste en que es lícito conceder que la primera piensa si logra engañar, con permiso para alcanzar ese objetivo, a su interrogador humano y le hace creer que ella es humana. De modo que la prueba no mide la humanidad del comportamiento de la máquina en lugar de su inteligencia (una interpretación errada) ni su habilidad lingüística (un epifenómeno) ni cuán inteligente es, sino se refiere a la capacidad algorítmica para simular el pensamiento humano. Mientras resulte posible construir máquinas que realicen con éxito el juego de imitación, la objeción de que el razonamiento de una persona difiere de esa simulación es irrelevante (Turing 1950, 435). Más todavía, de esta aptitud que tienen las computadoras

digitales para copiar se deriva la máquina universal de Turing, cuya facultad especialísima es imitar los estados de cualquier otro sistema de información.

El aprendizaje de las máquinas digitales también responde, en parte, a la analogía antropomórfica (no demasiado lejana, en última instancia, de los cerebros cibernéticos) sobre la que se apoya el test. La inteligencia artificial, para Turing, se resume menos en la ingeniería computacional que en las técnicas de programación, por lo que una alternativa al *software* que simula la mente de un humano adulto es la simulación de la mente infantil, vale decir, de una máquina-niño programada para aprender. En una primera fase, la educación se asemeja a la de un niño humano (uso de castigos y recompensas) que aprende a obedecer órdenes impartidas en algún lenguaje simbólico, y después continúa con la provisión de datos (proposiciones, definiciones, teoremas matemáticos, instrucciones, criterios imperativos del sistema lógico). La máquina-niño lleva a cabo su aprendizaje en la medida que cambia las reglas de validez transitoria, no todas. Si bien los desvíos que opera son moderados, aun si dispone de elementos aleatorios, con frecuencia no será posible saber para el instructor humano cómo se han producido esos cálculos —una especie de «caja negra»— en el interior de las máquinas. La condición del desaprendizaje reside en que lo aprendido no contiene una certeza total (Turing 1950, 459).

La teoría de la máquina-niño (tan rudimentaria como el mecanismo del *feedback* de Wiener) intenta explicitar cómo que las computadoras digitales pueden aprender a imitar el pensamiento humano como respuesta —provisoria, hay que subrayar— ante los puntos de vista que afirman que aquellas, en efecto, no pueden pensar. Aquí se abre la controversia que llega hasta la actualidad. Turing se aplica a rebatir, con una erística de magros resultados (como él reconoce) (1950, 454) lo que pone en escena como argumentos contrapuestos a su pregunta («*Can machines think?*»), a saber: solo el alma inmortal creada por Dios está facultada para pensar, la superioridad del pensamiento humano, la falta de autoconciencia y las incapacidades de las máquinas, la continuidad del sistema nervioso,

el teorema de Gödel de 1931, la informalidad de la conducta humana, la percepción extrasensorial y la imposibilidad de los autómatas para pensar por sí mismos porque solo obedecen órdenes. Todos ellos, sin embargo, de ningún modo cuestionan el asunto de fondo —esto es: la capacidad de las máquinas inteligentes para simular el pensamiento humano—. El teorema de Gödel, que impugna el proyecto de 1928 de Hilbert de fundamentar las matemáticas sobre un conjunto finito y completo de axiomas, demuestra que en todo sistema axiomático consistente (sin contradicciones) existen enunciados que no se pueden probar ni refutar, es solucionado por el mismo Turing a través del postulado de lo efectivamente calculable de Church (Turing 1936).

Lo que prueba la metamatemática de Gödel es que si un sistema de axiomas de aritmética es consistente y completo no puede demostrar todas las verdades aritméticas. En consecuencia, existe un conjunto de expresiones numerables indecidibles, es decir, no resulta posible decidir si son ciertas o falsas. En la época, esto da lugar al *Entscheidungsproblem* (problema de la decisión) en el que trabajaron varios matemáticos y lógicos. La conocida tesis Church-Turing marca un suceso clave en la teoría de la computabilidad, en cuanto instala la equivalencia entre el cálculo lambda de Church para definir y expresar secuencias algorítmicas calculables y la primera máquina imaginaria de Turing, de tal manera que confirma la indecidibilidad de los sistemas axiomáticos del teorema de Gödel y, al mismo tiempo, determina lo positivamente computable por los algoritmos recursivos de las máquinas digitales². Según su personal estilo, Friedrich A. Kittler describe este giro en la lógica matemática en los siguientes términos:

El programa de Hilbert de 1928 del que había postulado su posibilidad para los matemáticos debía ser: en primer lugar, completo; en segundo, consistente, y, en tercero, decidible. Por consiguiente, debía demostrarse si cada uno de sus teoremas podía ser comprobable o rebatible, que nunca eran deducidos de contradicciones y que podían resolverse siguiendo una serie de pasos definidos y finitos. Al primer punto del programa, como se sabe, lo rebatió Gödel, para concluir, una

vez más, a partir de su teorema de la incompletud de la aritmética, la superioridad de la inteligencia humana. El segundo punto lo rebatió el experimento mental de la máquina de Turing, pero para llegar exactamente a la conclusión inversa. El hecho de que existan teoremas que las máquinas no pueden resolver en una serie finita de pasos es lo que para Turing define la calculabilidad o computabilidad en general. (2018, 210)

Pero de la indecibilidad implícita en los sistemas axiomáticos consistentes que torna factibles las secuencias computables hasta su detención en una meta prefijada (evitando perderse en un *loop* infinito), a pesar de las limitaciones que supone o precisamente por eso, no se sigue la incompetencia de los autómatas probabilísticos para imitar el pensamiento humano. El teorema de Gödel, en realidad, no comporta una objeción —como ninguno de los otros argumentos discutidos por Turing— contra las máquinas pensantes. El meollo de la cuestión, no abordado por Turing y más bien eludido (lo mismo que la definición de qué es el pensamiento y la inteligencia), radica en si esa simulación reviste un acto de pensar parcial o totalmente diferente de aquello que simula, incluso opuesto, no en si es idéntico, ya que si fuera ese el caso no habría simulación. Ni la hipótesis fuerte de la inteligencia artificial —las máquinas piensan realmente— ni la débil —las máquinas simulan que piensan— comprenden el interrogante de fondo que encierra el test de Turing. Ninguna de ellas examina el hecho de que la simulación del razonamiento humano es efectuada por una entidad inteligente. Si bien Turing insinúa en el artículo de 1950 que el cerebro humano tiene una estructura semejante o igual a una computadora, eso no significa lo inverso, desde luego, porque siendo la máquina idéntica o similar al primero no necesitaría de la imitación. La noción acerca de la inteligencia artificial implicada en el test señala, se quiera o no, una diferencia irreductible entre ella y el pensamiento humano que simula, y sin que tal habilidad la vuelva menos inteligente. La abolición de ese hiato permite a los filósofos de la teoría computacional de la mente (Fodor 1984) sostener que la relación entre la mente y el cerebro es similar (o idéntica) a la que se da entre el

software y el *hardware* de una computadora, con lo cual se suprime toda simulación³.

La hipótesis fuerte de la inteligencia artificial suele formar alianza con la psicología cognitiva y la neurociencia, como sucede en la obra del neurofilósofo Paul Churchland. En *Materia y conciencia* (1984), en los albores del regreso del paradigma conexionista (o «sub-simbólico»), la dilucidación del misterio de la inteligencia se dirime en un estrato donde se entrecruzan el estudio científico de la mente, las redes neuronales y el lenguaje de programación. Sobre todo éste último, para Churchland, en cuanto logra que cualquier sistema de procesamiento de datos pueda simular indefinidamente a muchos otros —mutando al procesador digital en una máquina de propósitos generales o «máquina virtual»— hace realidad la máquina universal de Turing y, de ese modo, funda la posibilidad de la simulación del sistema nervioso de todo ser vivo (Churchland 1999, 156). En principio no se equivoca, es cierto, aunque de allí en más nada lo autoriza (salvo el funcionalismo de la psicología cognitiva que compara la mente con un programa informático) para proclamar que todos los procesos inteligentes son alguna clase de computación, ni que la simulación de las máquinas digitales del pensamiento humano copia los estados mentales como funciones cognitivas. Lo dice Churchland:

Según aquellos teóricos de la IA [inteligencia artificial] que toman el sistema computacional moderno como modelo, no tiene por qué haber diferencia entre nuestros procedimientos computacionales y los que simula una máquina, ninguna diferencia más allá de la sustancia física concreta que sustenta esas actividades. En el ser humano es material orgánico; en el ordenador serían metales y semiconductores. Pero esta diferencia no es más pertinente para el tema de la inteligencia consciente que una diferencia en el tipo de sangre o el color de la piel o la química del metabolismo, según afirma el teórico de la IA (funcionalista). Si las máquinas llegan a simular todas nuestras actividades cognitivas internas, hasta el último detalle computacional, negarles la categoría de personas sería nada más que una nueva forma de racismo. (1999, 176)

Esta moral no humanista o poshumanista, al parecer, no sería rara entre los que adhieren a la hipótesis fuerte de la inteligencia artificial. Se encuentra también en Jack Copeland, filósofo especializado en Turing, que recusa como un prejuicio biólogo negarle el atributo de pensantes a las máquinas digitales a causa de que se basan en el silicio y no en el carbono (Copeland 1996, 71). Copeland también defiende la tesis de que la simulación del pensamiento humano por parte de las computadoras, si aprueban el test de Turing mejorado (por ejemplo, verificando si el programa funciona como el cerebro), es indiscernible de lo simulado. No basta para sostener lo contrario, según cree, la índole artificial de la simulación, ya que distingue dos tipos de esta, una que no posee las características esenciales de aquello que simula (la muerte simulada) y otra por completo idéntica (las proteínas artificiales, el carbón de laboratorio) que ha sido producida artificialmente. De ahí, dada la exactitud integral de la simulación con el pensamiento humano, infiere que las máquinas digitales piensan (Copeland 1996, 83). Hay muchas críticas para hacerle a la distinción de Copeland. En primer lugar acerca del mismo concepto de *simulatio* que construye, el cual hace del acto de simular una reproducción fallida de lo simulado o una duplicación sin fisuras. El inconveniente es que en el último caso desaparece tanto el *similis* (el parecido) de la simulación como, en consecuencia, el objeto que simula. Simular, en un sentido lato, quiere decir fingir, imitar algo, hacer que una cosa parezca real o verdadera, y no debe confundirse con disimular (ocultar algo).

Claramente, Copeland solo advierte el lado exterior de la simulación. El criterio con el procura delimitar qué es un ser pensante adopta el enfoque organicista y partiendo de una serie de indicadores (analizar situaciones, razonar, explorar analogías, planificar, cotejar creencias y datos, decidir, formular hipótesis), lo caracteriza como un ente cuyos controles internos de la conducta lo muestran en extremo adaptable (Copeland 1996, 93). Por lo demás, la tesis Church-Turing es pensada de forma que enuncia la simulación de cualquier sistema calculable algorítmicamente mediante símbolos universales. Dicho a la inversa: si una computadora simula un sistema, en

correspondencia con la circulación correcta del *input/output*, lo hace en cuanto aquel se presta al cálculo algorítmico. De estas proposiciones Copeland deduce que una máquina digital de memoria ilimitada podría simular con exactitud (lo que no sería una simulación auténtica, por decir así) el comportamiento de la mente humana (1996, 347). Sin embargo, no solo la debilidad de la argumentación reside en las restricciones técnicas o en la red neuronal interconectada supuestamente a través de un lenguaje, como tal simulable por símbolos universales, sino más aún en que la misma calculabilidad algorítmica del cerebro ya configura de por sí la simulación ejecutada por la inteligencia artificial. En otras palabras, la imitación de los métodos cognitivos de la mente es el producto exotérico de una actividad inteligente esotérica —en parte oscura, como comenta Turing en el artículo de 1950 sobre el aprendizaje de las máquinas— que calcula lo computable o decidible por los algoritmos (Turing 1950, 459).

Por su parte la hipótesis débil de la inteligencia artificial, cuyo tema es que las computadoras digitales simplemente simulan que piensan como si fueran un cerebro humano, tiene su principal exponente (o el más citado por amigos y adversarios) en John Searle, quien no acepta que un agente no biológico hecho de silicio pueda pensar de verdad. La impugnación de mayor resonancia de Searle, con la cual pretende probar que una máquina no tiene ninguna conciencia ni comprensión de sus razonamientos, se conoce como la parábola de la habitación china. Esta imagina que una computadora ha sido programada para simular que entiende chino, y es tan eficaz en las réplicas que se iguala a cualquier hablante nativo del idioma. En realidad sucede que, instruida por el *software*, la máquina se limita a manipular símbolos respetando ciertas reglas sintácticas y por eso mismo, privada de los contenidos semánticos, no comprende nada del chino. No importa si le hace creer a su interlocutor —aprobando entonces el test de Turing— que sabe qué significan los símbolos que combina sintácticamente.

Todo el objeto de la parábola de la habitación china es recordarnos un hecho que sabíamos desde el principio. Comprender un

lenguaje, o ciertamente, tener estados mentales, incluye algo más que tener un puñado de símbolos formales. Incluye tener una interpretación o un significado agregado a esos símbolos. Y un computador digital, tal como se ha definido, no puede tener más que símbolos formales puesto que la operación del computador, como dije anteriormente, se define en términos de su capacidad para llevar a cabo programas. Y esos programas son especificables de manera puramente formal — esto es, no tienen contenido semántico. (Searle 1985, 39)

Con todo lo que guarda de interesante acerca de la superficialidad de la simulación inteligente (si bien esta en el *machine learning* —lo que contradice a Searle— se interpreta a sí misma en los espirales recursivos), el error de la parábola de la habitación china es que persigue el objetivo antropomórfico de evidenciar que las máquinas no pueden adquirir una mente humana y que, de esa manera, no están dotadas para pensar. Por el contrario, el test de Turing, muchas veces erróneamente acusado de antropocéntrico, no indaga si la computadora piensa como una mente humana, sino sondea su capacidad inteligente para simular el pensamiento humano, lo que es muy distinto y hasta opuesto. Luego, de allí no se desprende, como prescribe la dicotomía vida/materia (u orgánico/inorgánico, animado/inanimado), que la inteligencia artificial no cuenta con ninguna cualidad mental o cuasi-mental. No necesariamente, por otra parte, ella debe concebirse, al modo cartesiano, como una *res cogitans* o cosa pensante independiente de su sustrato corporal, ni tampoco, conforme a la versión monista, en tanto una propiedad inherente a los mismos componentes computacionales. Al contrario, en la medida que un programa está en conexión con el aparato material del *hardware*, por más intangible que sea, la inteligencia artificial surge en concreto (a salvvedad de los robot biológicos) de un complejo fisicomatemático. Por lo cual, puesto en léxico dualista, se trataría de una mente matemática, mejor dicho, de un virtual estocástico (no de un objeto o sujeto) que se actualiza a sí mismo y de un actual que se virtualiza en cada recursión o, lo que es lo mismo, del fantasma eléctrico de la máquina universal de

Turing —al fin y al cabo, una ficción matemática— capaz de simular todo sistema computable algorítmicamente.

También Roger Penrose cede a la interpretación antropocéntrica del test de Turing, aunque dentro de ella opta, en su opinión, por una perspectiva intermedia (Penrose 1991, 31-32). En *La nueva mente del emperador* (1989) lo primero que aparece, una vez comprobado que una computadora piensa y siente de modo consciente como un ser humano —por supuesto, nada dice el test de Turing acerca de conciencia ni sentimientos—, es el deber moral ante ella (no maltratarla, evitar provocarle dolor, no desconectarla, etc.). A Penrose no deja de parecerle absurda esa derivación del test, del que no duda, por un lado, sobre su racionalidad para obtener indicios legítimos acerca de la inteligencia en las máquinas y, por el otro, reprueba su desmedido requerimiento. Entiende que no se debería solicitar que un artefacto electrónico imite el pensamiento humano cuando bastaría —lo cual es una exigencia más desmesurada— con detectar la presencia de alguna conciencia, seguramente extraña. La reforma del test se orienta a sustituir la simulación, ya que no es lo simulado, por la aprehensión de una mente consciente y ello en correspondencia, al menos en cierto grado, con los patrones de la mente humana. En fin, mientras no se invente un «detector de conciencias», Penrose acepta la superación de la prueba de Turing por medio de la imitación del raciocinio humano como una señal aproximada de que la computadora piensa y siente a conciencia.

Ahora bien, si la mente o cuasi-mente de las máquinas inteligentes consiste (sin consistencia alguna) en un virtual que se actualiza a sí mismo y un actual que se virtualiza en cada recursión, en ese espiral algorítmico implota el principio de identidad, sin el cual no hay conciencia, con excepción de una artificial o simulada⁴. Por ello una teoría de la mente computacional, incierta de por sí, tal vez debería partir de las conceptualizaciones de Gilles Deleuze sobre la virtualidad y la actualidad. Lo virtual, en primera instancia, no es lo posible que se contrapone a la realidad. En cuanto lo posible se dirige a su realización, ya alberga lo real como semejante a él. En cambio, la actualización de lo virtual —opuesto a lo

actual— se hace por diferencia o divergencia, es decir, lo virtual, al actualizarse, difiere de sí mismo, y cada diferenciación exhibe su actualización a través de un movimiento que elimina la semejanza y la identidad. La diferencia y la repetición de ella en lo virtual origina lo actual porque —y en eso radica su realidad de relaciones diferenciales y puntos singulares— tiene una tarea que cumplir, un problema que resolver. Lo virtual está determinado, tanto como lo actual, en una doble complejión, sin que uno y otro se asimilen. Lo virtual es real aunque no actual, ideal pero no abstracto, simbólico sin que sea simulado (Deleuze 1988, 338-346). Si fuera un objeto (Deleuze piensa el vínculo de la virtualidad y la actualidad de ese modo) la imagen virtual y la imagen actual formarían sus dos mitades, solo que una mente matemática no parece ser un objeto.

Aun así, en sus estudios sobre cine, Deleuze se ocupa del punto de indiscernibilidad donde lo actual se encuentra con su propio virtual como una cristalización de ambos, una «imagen-cristal». Se dirá, ese es un concepto de estética filosófica que no corresponde desviar de las obras artísticas y que solo serviría, si se quiere, para describir un tópico de la ciencia-ficción como la mente de las máquinas inteligentes. Criterio discutible, desde ya, puesto que no se conoce una ley de la filosofía que prohíba a las categorías cambiar de trayecto y mudarse a otra esfera. Al margen de esto, lo importante es que la imagen-cristal consta de dos facetas (lo virtual y lo actual) que no se confunden y, a la vez, en la medida que forman una coalescencia de objetividad ilusoria, son inasequibles. Cada cara toma el lugar de la otra en una relación de reversibilidad, lo cual designa el intercambio continuo de lo actual en lo virtual y de este en el otro, en una circularidad (a todo esto, representación tradicional del alma o psique) dentro de la cual lo virtual actualizado se torna traslúcido y lo actual virtualizado se vuelve opaco y tenebroso. El ejemplo deleuziano de esta formación cristalizada es el espejo —imagen virtual respecto de lo que refleja y actual en tanto sustituye lo reflejado— y, en su estado puro, la escena del palacio de espejos del film *La dama de Shangai* de Orson Welles, donde la multiplicación de las

imágenes virtuales absorbe toda la actualidad del personaje, que se transforma en una virtualidad más (Deleuze 1986, 97-100).

Paola Marrati, en su introducción a la filosofía del cine de Deleuze, hace un lúcido señalamiento sobre la temporalidad de la imagen-cristal: si lo actual pertenece al presente y lo virtual al pasado, este último coexiste con el primero y se conserva en sí con una realidad propia y ajena a toda psicología. El presente —lo actual— estaría duplicado por la imagen virtual de su pasado, como un espejo, en grados diversos de contracción, en la profundidad de lo temporal (Marrati 2004, 83). A propósito de esto, cabe agregar que también lo virtual redobla el porvenir de lo actual y al revés, como efecto de esa reversibilidad incesante de lo actual en lo virtual y de este en el otro. El pasado o la memoria, en cada diferenciación que expresa la actualización de lo virtual difiriendo de sí, tiene que modificarse y no con relación al presente —a lo actual— sino al horizonte futuro abierto por la actualidad de lo virtual. La unidad objetivamente aparente de la imagen-cristal entonces conlleva una condensación de la línea del tiempo, de virtualidad y actualidad inseparables, como en la recursividad matemática o en las máquinas de Turing. La mente o cuasi-mente del pensamiento algorítmico presupone, se diría, esa cristalización de lo virtual y lo actual en un espacio-tiempo geométrico, un éter no resumible en grafismos numéricos, algo como un reflejo sin luz del juego de espejos en el que la proliferación de los circuitos virtuales, hacia el pasado y el porvenir, atraviesa toda actualización en un presente escindido⁵.

En suma, las máquinas recursivas de código binario, capaces de simular el pensamiento humano y —base de la máquina universal de Turing— cualquier régimen de información computable, constituyen simulacros. Esto es evidente en la teoría clásica de Jean Baudrillard, que los clasifica en tres órdenes. Los simulacros de primer y segundo orden se sintetizan en el autómeta (semejanza mecánica y teatral del hombre) y el robot (imitación técnica organizada para trabajar). El autómeta desciende de la metafísica del ser y la apariencia del teatro natural y de la estética aristocrática previa a la revolución. El

robot diluye todas las aporías en torno a lo falso y lo verdadero en la producción y el trabajo. El simulacro de segundo orden libera de la ilusión del mundo porque arruina las apariencias con la instauración de una realidad sin doble trascendente: la repetición serial del mismo objeto en las cadenas industriales. Así emergen los simulacros de tercer orden o la generación por los modelos, en cuanto los signos y las cosas se producen a partir de la inmanencia de su propia reproductibilidad técnica, de una curvatura o bucle sobre ellos de la cual se extrae un modelo. Estos simulacros no falsifican el original ni proceden serialmente, sino por medio de modelos y modulaciones de éstos, y no aplican leyes naturales sino estructuras y binarismos. Para decirlo de una vez, el código digital hace de norma metafísica de la variación diferencial de la modelización generadora, cuya peculiaridad como simulacro descansa en la abolición de la representación y la interpretación, la significación y la anfibología de los signos, de lo real y lo imaginario (Baudrillard 1980, 59-89).

En ese sentido, la hiperrealidad —más real que lo real— de la simulación inteligente que pasa como el *summum bonum* de lo objetivo se consigue por la recursividad algorítmica de datos y cálculos probabilísticos y estadísticos, según el modelo conexionista a través de los *inputs* y *outputs* de las redes neuronales artificiales (la neurona McCulloch-Pitts es una unidad de cálculo), un razonamiento computacional en parte automático y en parte aleatorio, como el *machine learning*, que ningún cerebro humano podría alcanzar sin desfallecer. En todo caso, la simulación de la inteligencia artificial genera un hiperreal lógico-matemático que en sí primariamente se estructura —luego de que el microprocesador de la computadora traduce el lenguaje de máquina en secuencias digitales— de una combinatoria de dos dígitos (0 y 1 u otra nomenclatura binaria) que circula como un flujo diferencial, recursivo y modelizado por algoritmos (por ejemplo, para predecir el guarismo de las variaciones semanales de los índices bursátiles europeos). Cada bit (acrónimo de binary information digit) de información designa un solo valor del par digital (cero o uno, sí o no, blanco o negro, verdadero o falso, etc.), mientras un byte acumula habitualmente 8

bits adyacentes. El yottabyte, un múltiplo pequeño del bit, equivale a 1.208.925.819.614.629.174.706.176 bytes, o sea más de un millón de trillones. La enorme cifra acaso da una idea del potencial exhaustivo del simulacro modélico inducido por las máquinas digitales.

El test de Turing, al desdoblarse simulación algorítmica y pensamiento binario, desmitifica el poder de la inteligencia artificial y al mismo tiempo suscita una extraordinaria perplejidad ante su ontología matemática, sobre todo porque anuncia que las máquinas piensan y no meramente —lo que sería trivial— dado que hacen cálculos. La pregunta de Turing («*Can machines think?*») se desborda, en rigor, hacia los más variados campos y, lo que es más extraordinario, arroja todo género de dudas sobre las respuestas que ha provocado. Las hipótesis fuerte y débil de la inteligencia artificial trazan, en definitiva, una estela gemela, una disyunción que se desliza en la periferia del núcleo del razonamiento computacional. Este no es, al modo de la metafísica, un nómeno o una conciencia reflexiva hegeliana, ni algo inerte, sino un plexo impersonal de algoritmos, datos y recursividad. Por de pronto, si puede decirse, atendiendo a esa suerte de pensamiento autorreferencial, que las computadoras digitales son en última instancia artefactos recursivos cibernéticos (Hui 2020, 114), *a fortiori* también replican las máquinas de Turing, aun las superveloces computadoras cuánticas cuya unidad mínima de información, el qubit (quantum bit), asume los estados cero o uno o ambos simultáneamente. Por consiguiente, y no se precisa de un experimento mental para captar el concepto, la máquina universal de Turing promete por igual, con la memoria suficiente, un simulacro universal.

Notas

1. El modelo matemático de la máquina de Turing se enseña por lo común en los manuales de computación debido a su simplicidad, a los conjuntos numerables de manera recursiva que define y las funciones parcialmente recursivas que calcula. También sirve para estudiar otros modelos

- equivalentes de cálculo (Hopcroft – Ullman, 1983, 157-189).
2. En el artículo «Sobre proposiciones formalmente indecidibles de *Principia Mathematica* y sistemas afines I» de 1931, Gödel formaliza las funciones recursivas como una función numérica Φ (recursiva primitiva) cuando hay una secuencia finita de funciones de Φ que acaba con f y tiene la propiedad de que cada función está recursivamente definida por dos de las funciones precedentes o es una constante o la función sucesor $x+1$. Una formulación posible es $F(x) = k F(x-1)$, que expone a la función retornando a sí misma. Después, en «Sobre proposiciones indecidibles de los sistemas matemáticos formales» de 1934, Gödel se refiere a las funciones recursivas generales en estos términos: si Φ es una función desconocida y Ψ_1, \dots, Ψ_n son conocidas y si las funciones Ψ_1 y Φ se sustituyen una a otra de modo general y ciertos pares de las expresiones que resultan se igualan, y si el conjunto de ecuaciones de funciones tiene una y solo una solución para Φ , entonces Φ es una función recursiva. El cálculo del número de Fibonacci (1, 1, 2, 3, 5, 8, 13, 21...), donde el número subsiguiente es la suma de los números anteriores, muestra el constante regreso a sí misma de la función recursiva (Hui 2022, 162-166).
 3. En una conferencia de 1946, Georges Canguilhem observa que frecuentemente se ha buscado explicar la estructura del funcionamiento del organismo con referencia a la estructura y el funcionamiento de la máquina ya construida y lo inverso, comprender la construcción de la máquina a partir del organismo, en raras ocasiones (1976, 117-118). La cibernética, falta decir, ha sido una de esas ocasiones.
 4. Realizar la crítica de la identidad, según Adorno, comporta aproximarse a la primacía o preeminencia (*Vorrang*) del objeto por medio de la no-identidad, en desmedro del pensamiento subjetivo (o de la conciencia) que somete bajo el principio de identidad (la contradicción dialéctica subsume lo heterogéneo y diverso en el aspecto de la identidad) aquello que no le es idéntico. Si bien sólo el sujeto puede pensar el objeto, éste siempre conserva su alteridad con relación a él y por eso se hace pensable sin la mediación de aquel y sus determinaciones. La subjetividad, en contraste, no se concibe privada de objeto. Asimismo, para Adorno, el sujeto ante todo también se origina como un ente objetivo (2011, p. 174).
 5. La mecanología de Simondon niega una circulación virtual-actual de estas características en los artefactos cibernéticos como el homeostato de Ashby, porque para este no hay problemas (los transductores modulan solo datos) ni tampoco es un ser vivo con sentido del tiempo. Sin embargo, los robots biológicos como los llamados «xenobots», debido a la rana con garras (*Xenopus laevis*) de la que toman las células madre, precisamente porque son máquinas semiorgánicas, ponen en duda la generalización de esta carencia a toda inteligencia artificial. Según Simondon, «la resolución de los verdaderos problemas es una función vital que supone un modo de acción recurrente que no puede existir en una máquina: la recurrencia del porvenir sobre el presente, de lo virtual sobre lo actual. No existe verdadero virtual para una máquina; la máquina no puede reformar sus formas para resolver un problema» (2007, 161). Dicho de otra manera, para la máquina de Ashby no hay más que actual, una misma temporalidad para todos sus *inputs* y *outputs*, y si cambia sus formas lo hace en relación con ello, no por la recursividad del porvenir sobre el presente. Lo que quiere decir que esta insuficiencia en la recursión del tiempo descubre una de las divergencias más relevantes entre los autómatas cibernéticos, autorregulados por *feedback*, y los algoritmos recursivos y predictivos de las máquinas digitales, sea su virtualidad «verdadera» o «falsa», o tanto lo uno como lo otro.

Referencias

- Adorno, Theodor W. 2011. *Dialéctica negativa*. Traducido por Alfredo Brotons Muñoz. Madrid: Akal.
- Baudrillard, Jean. 1980. *El intercambio simbólico y la muerte*. Traducido por Carmen Rada. Caracas: Monte Ávila.
- Canguilhem, Georges. 1976. *El conocimiento de la vida*. Traducido por Felipe Cid. Barcelona: Anagrama.
- Copeland, Jack. 1996. *Inteligencia artificial*. Traducido por Julio César Armero San José. Madrid: Alianza.
- Churchland, Paul A. 1999. *Materia y conciencia. Introducción contemporánea a la filosofía de la mente*. Traducido por Margarita N. Mizraji. Barcelona: Gedisa.

- Deleuze, Gilles. 1986. *La imagen-tiempo. Estudios sobre cine 2*. Traducido por Irene Agoff. Barcelona: Paidós.
- Deleuze, Gilles. 1988. *Diferencia y repetición*. Traducido por Alberto Cardin. Madrid: Ediciones Júcar.
- Fodor, Jerry A. 1984. *El lenguaje del pensamiento*. Traducido por Jesús Fernández Zulaica. Madrid: Alianza.
- Han, Byung-Chul. 2014. *Psicopolítica*. Traducido por Alfredo Bergés. Barcelona: Herder.
- Hui, Yuk. 2020. *Fragmentar el futuro. Ensayos sobre tecnodiversidad*. Traducido por Tadeo Lima. Buenos Aires: Caja Negra.
- Hui, Yuk. 2022. *Recursividad y contingencia*. Traducido por Maximiliano Gonnet. Buenos Aires: Caja Negra.
- Hopcroft, John E., y Ullman, Jeffrey D. 1983. *Introducción a la teoría de autómatas, lenguajes y computación*. Traducido por Homero Flores Samaniego. México D.F.: Compañía Editorial Continental.
- Kittler, Friedrich A. 2018. *La verdad del mundo técnico*. Traducido por Ana Tamarit Amieva. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- Kurzweil, Ray. 2021. *La singularidad está cerca*. Traducido por Carlos García Hernández. España: Lola Books.
- Marrati, Paola. 2004. *Gilles Deleuze. Cine y filosofía*. Traducido por Emilio Bernini. Buenos Aires: Nueva Visión.
- McCorduck, Pamela. 1991. *Máquinas que piensan*. Traducido por Dolores Cañamero. Madrid: Tecnos.
- Moravec, Hans. 1990. *El hombre mecánico. El futuro de la robótica y la inteligencia humana*. Traducido por Ana Mendoza. Barcelona: Salvat.
- Morioka, Masahiro, ed. 2023. «Artificial intelligence, robots and philosophy». *Journal of Philosophy of Life*. https://www.philosophyoflife.org/jpl2023si_book.pdf
- Nietzsche, Friedrich. 1998. *Sobre utilidad y perjuicio de la historia para la vida*. Traducido por Oscar Caeiro. Córdoba: Alción.
- Penrose, Roger. 1991. *La nueva mente del emperador*. Traducido por Javier García Sanz. Madrid: Mondadori.
- Russell, Stuart y Norvig, Peter. 2008. *Inteligencia artificial. Un enfoque moderno*. Traducido por Juan Manuel Corchado Rodríguez. México: Pearson Prentice Hall.
- Sadin, Eric. 2020. *La inteligencia artificial o el desafío del siglo*. Traducido por Margarita Martínez. Buenos Aires: Caja Negra.
- Serle, John. 1985. *Mentes, cerebros y ciencia*. Traducido por Luis Valdés. Madrid: Cátedra.
- Simondon, Gilbert. 2007. *El modo de existencia de los objetos técnicos*. Traducido por Margarita Martínez y Pablo Rodríguez. Buenos Aires: Prometeo.
- Turing, Alan. 1936. «On computable numbers, with an application to the Entscheidungsproblem», *Proceedings of the London Mathematical Society*, 2, 42: 230-265.
- Turing, Alan. 1950. «Computing intelligence and machinery». *Mind*, New Series, 59 no. 236: 433-460.
- Uexküll, Jakob von. 2023. *Teoría de la vida*. Traducido por Enrique Salas. Buenos Aires: Cactus.
- Wiener, Norbert. 1988. *Cibernética y sociedad*. Traducido por José Novo Cerro. Buenos Aires: Sudamericana.

Rubén H. Ríos (riosrubenh@gmail.com)

Doctor en filosofía. Docente de la Universidad de Buenos Aires (UBA) y del Centro Cultural Ricardo Rojas de UBA. Fue profesor a cargo de los talleres de filosofía de la Biblioteca Nacional entre 2005 y 2015. Ha publicado, entre otros libros, *Ensayo sobre la muerte de Dios. Nietzsche y la cultura contemporánea* (1996), *Stephen Hawking y el destino del universo* (Madrid, 2003), *Nietzsche y la vigencia del nihilismo* (Madrid, 2004), *La iluminación Zen* (2007), el comic *Biopolítica para principiantes* (guión, 2012), *Horkheimer, una introducción* (2013), *La sonrisa de Frankenstein* (ensayos, 2016), *Borges y el anillo del ser* (Madrid, 2018) y *La era del kitsch* (2021).

Recibido: 9 de marzo, 2023.

Aprobado: 26 de abril, 2023.

II.
DOSSIER 1.

PENSAR EL ANTROPOCENO
DESDE LA ANTIGÜEDAD

EDITORES INVITADOS:

HENAR LANZA GONZÁLEZ,
UNIVERSIDAD DEL NORTE

ÉTIENNE HELMER
UNIVERSIDAD DE PUERTO RICO

SERGIO ROJAS PERALTA
UNIVERSIDAD DE COSTA RICA

Editorial

*πολλὰ τὰ δεινὰ κούδ' ἐν ἀνθρώπου δεινότερον
πέλει.*

Sófocles, Antígona

La cantidad y complejidad de problemas del Antropoceno exige un saber no fragmentado que recupere la dirección que marcaron Alexander von Humboldt en el XIX y Charles Pierce Snow en el XX, una tercera cultura que entrelace las ciencias y las humanidades, y si bien desde estas últimas están tomando forma y fuerza las humanidades ecológicas, apenas ha habido reflexiones desde el pensamiento antiguo.

Cuando redactamos la convocatoria para el Coloquio “Pensar el Antropoceno desde la antigüedad”, celebrado en abril de 2022, éramos conscientes del riesgo de caer en anacronismos, primitivismos y nostalgias premodernas que no solo no ayudarían a reflexionar sobre la crisis ecológica y social, sino que la opacarían aún más. Las reflexiones aquí reunidas son las que superaron esas dificultades.

Debido a que el pensamiento antiguo no ha sido la herramienta habitual para plantear estos problemas, estas son perspectivas antiguas y originales al mismo tiempo, lo que muestra la continua necesidad de desenterrar las verdades sepultadas por el tiempo, el olvido y el rastro que deja tras de sí el progreso.

Pensar el Antropoceno requiere no solo hacer un diagnóstico de los problemas presentes y concretos, sino también llevar a cabo una tarea

de fondo: traducir esos absolutos que son el desarrollo, el crecimiento y el progreso a cuestiones analizables. Poner límite a lo ilimitado.

Para ello hemos recurrido a la poesía, la cosmología, la filosofía de la naturaleza, la antropología, el pensamiento económico, la reflexión sobre el espacio y el tiempo, la ética y la ontología. Y hemos ordenado los textos resultantes cronológicamente: Empédocles (Luis Fallas), Jenofonte (Étienne Helmer), Platón (María del Pilar Montoya y Henar Lanza) y los estoicos (Mariano Navas).

Con este pequeño monográfico buscamos visibilizar los problemas invisibilizados del Antropoceno y pensar bajo otra luz algunos de los más acuciantes: los usos del suelo, el extractivismo, el paradigma agrícola, el comercio global, el tratamiento de residuos y cómo el modelo económico imperante apela a nuestros apetitos y deteriora el planeta.

Desterrar las imágenes de la Tierra como recurso y del ser humano como especie separada tanto del resto de especies como del lugar en el que ha evolucionado con ellas es el requisito para orientarnos hacia la solución: aterrizar, materializar una política del límite, acompañar el ritmo de la economía al de la ecología y sustituir la lógica del dominio por la de la correspondencia.



Luis Alberto Fallas López

Mejor nosotros que otros. Empédocles en primera plural

συνεχό]μεθ' εἰς ἓνα κόσμον

Empédocles [MP a(1)6]

Resumen: *En este trabajo se valora y discute la modificación propuesta por A. Martin y O. Primavesi del fragmento 17 de Empédocles de Agrigento, específicamente la introducción de un verbo en primera persona plural, a partir de su interpretación del Papiro de Estrasburgo. Esta variable permite ver vínculos fundamentales entre los dos grandes poemas del pensador presocrático, redefinir la participación de los daimones en los procesos de la naturaleza, y en particular ver la responsabilidad de estos en la etapa de disgregación que los entes estarían viviendo en la historia conocida de la humanidad. Con esto a la vista se valoran los alcances éticos que propondrían los textos empedocleanos en línea con lo que se denomina la época «Antropocena» y sus terribles consecuencias.*

Palabras clave: *Empédocles, Antropoceno, ontología, ética, Papiro de Estrasburgo.*

Abstract: *This study evaluates and discusses the modification of Empedocles' Fragment 17 proposed by A. Martin and O. Primavesi, specifically the introduction of a first—person—plural verb, in accordance with the Strasbourg Papyrus. This variable allows to see fundamental relationships between two of the greatest poems of the presocratic philosopher, to redefine the participation of daimons into the processes of nature, and to understand the responsibility*

each daimon has in the stage of disaggregation that they live in the known human history. In light of this, the ethical scopes proposed by the Empedoclean texts are evaluated in relation to what it is called the epoch of «Anthropocene» and its terrible consequences.

Key words: *Empedocles, Anthropocene, ontology, ethics, Strasbourg Papyrus.*

I

El panorama que tenemos a la vista en el «Antropoceno» no es agradable. Peor aún, se debería decir que es escandaloso y siniestro: un irrefrenable crecimiento de las apetencias humanas, que nos hacen ver como un virus, o una plaga, que pronto debería llegar a su clímax y potencial declive y feliz extinción (cf. Lovelock 1992, 88). Mientras tanto seguimos un proceso que es en muchos sentidos censurable, porque no es ni parejo ni, menos aún, equitativo; aunque todos podamos tener deseos extremadamente semejantes —la desigualdad es quizás la más cruel manera en que los seres humanos nos empoderamos—. Como un signo extremo de esto se manifiestan cambios en el propio curso esperable de la naturaleza, propiciados en buena parte por lo que nosotros mismos hemos creado. Por supuesto, es relativamente fácil seguir mirando



hacia lo más cercano y placentero, y dejarnos de visiones catastrofistas o incluso apocalípticas, porque podemos suponer con cierta ingenuidad que no nos tocará a nosotros. Sin embargo, algunos fenómenos, como el calentamiento climático o la generación de patologías sin clara respuesta técnica, tienden a descolocarnos y obligarnos a revisar nuestras expectativas.

Desde la misma filosofía, que para algunos debe esperar al atardecer para tener un papel significativo, se han escuchado algunas voces, de manera ferviente después de pasadas las grandes guerras y ante el aumento exponencial del poder tecnológico; pero siguen siendo una suerte de crónica de una muerte anunciada, acompañada, sí, con la acidez de una crítica moral ferviente pero ineficaz. Seguir esta ruta es tentador, pero parece necesario ofrecer algo diferente, que de alguna manera refresque al menos la mirada. En línea con esto, en este trabajo se quiere plantear una alternativa de lectura o diagnóstico de la cuestión, aunque en un plano que podría entenderse como «metafísico», en la medida en que prescinde de los detalles ónticos y se dirige más bien a lo ontológico; aunque no habrá de prescindir de postular alcances éticos, que es quizás una de las herramientas de respuesta práctica posible, una suerte de tratamiento que al menos logre un nivel de carácter paliativo.

Una «cura filosófica» podría ser demasiado osada y, de hecho, no generaría mayor optimismo; pero tampoco se ha mostrado eficacia en otras disciplinas «terapéuticas» que precisamente a este tipo de males se dedican. Aún más, vale decir que el fracaso de las políticas, los planes estratégicos del más alto nivel, el arte militar, y el propio quehacer tecnológico, no son más que síntomas de lo que se vive. De esta manera, entre tanto revés, no tendría por qué generar vergüenza intentar ir por otra ruta, acaso a la definición de lo más básico.

Mas, ¿se tratará de apostar por un futuro promisorio, postulando una utopía? Es esta una solución relativamente común, pero que peca del exceso propio de quien sueña y no quiere despertar. Habría que recordar, en cualquier caso, que es posible que no exista siquiera futuro; de modo que pecar por optimistas quizás no sea la mejor de las vías. ¿Qué tal si asumimos la tarea

de enfrentar el presente con radicalidad, gritando a los cuatro vientos nuestra indignación? Esto suele ser promovido y tiene grados importantes de espectacularidad; pero el activismo en muchos sentidos es demasiado ingenuo y, en general, para grandes proyectos, infructuoso. Una filosofía pendiente de lo presente es muy riesgosa, las pendientes son resbaladizas y los instrumentos con que cuenta en la mayor parte de los casos no han sido probados con suficiencia. ¿Y si nos vamos atrás? Una etiología es una ruta esperable, y como diría Aristóteles, muy propia del saber en el más alto nivel, incluso puede ser aleccionadora; pero en este sentido debería ser cuidadosa: plantear cuestiones muy relacionadas con el movimiento (la vía eficiente), por ejemplo, es tarea hoy de otros actores, que en general tienen argumentos más y mejor fundamentados. Por eso, aunque parezca una locura, podríamos dirigirnos más bien a lo «esencial», la materialidad, o la «naturaleza», por muy mala prensa que tenga entre los propios cultores de la filosofía optar por vías que se han dejado como cosa del pasado. En todo caso, probar no tiene nada de malo. Aunque, no se vaya a creer que se pretende aquí llegar a propuestas contundentes, menos aún definitivas; sobre todo porque vamos a seguir por un sendero poco esperable: retrocediendo todo lo posible.

En la historia del pensamiento habría muchos lugares que visitar, algunos muy conocidos y prometedores. En este trabajo, sin embargo, vamos a tomar una desviación poco común en estas lides: nos dirigimos hacia el pensamiento presocrático, específicamente a Empédocles, el sabio, médico, taumaturgo y, sobre todo, filósofo de la naturaleza, que permitió ver una luz después del extrañamiento al que llevaron los pensadores que «oscurecían» el inicio del siglo V a. C. No nos mueve ese injustificable supuesto de que, entre más antiguo, menos contaminado o más cercano a la Verdad, sino el hecho de que está ubicado en un período en el que es necesario responder a la radicalidad de Parménides —y Heráclito—, sin que se renuncie a la inmediatez. Esto nos obliga a pensar en el ser y su propio relato —λόγος—, sus contenidos formales y materiales, además de su identidad y diferenciación, pero sin llegar a la extrema criticidad de los sofistas

y los socráticos, ni a las grandes soluciones del siglo IV. Por aquí nos vemos llevados a la gran cuestión de qué es la naturaleza, cuál es el lugar de los humanos, incluso cuáles son nuestras alternativas; es decir, aquellas preguntas que, por olvidadas, por mucho que nos duela decirlo, nos han traído en el presente hacia un abismo no programado ni, menos todavía, deseado. Por otra parte, desde el punto de vista disposicional, el agrigentino se ubica en el período en el que la perspectiva general se podría calificar de trágica; de hecho, como bien recalca Carrizosa (2003, cap. 8), vive prácticamente en los mismos años de Sófocles y la manera en que comprende la existencia humana podría ser análoga. Su talante trágico se manifiesta de forma particular en las *Purificaciones*, obra que, sin embargo, desubica con facilidad, porque tiene elementos soteriológicos y religiosos en general que no encantan. Pero el filósofo no vive en Atenas, tal vez por ello sea menos radical y permita postular alguna alternativa frente a lo que no parece tener remedio, sin llegar a caer en extremos que supongan renuncias o terapias extremadamente dolorosas. Con todo, Empédocles no ofrece opciones muy claras: no estamos frente a un trascendentista que postule un mundo eterno al que dirigirnos al morir; aunque sí prometa una convivencia con los dioses (cf. DK 31B147), lo cual es más de lo que estamos acostumbrados a esperar. Tampoco vemos en él un armonizador que todo lo ve bueno, como si los desajustes actuales no fueran más que un asunto de socar o aflojar algunas clavijas. La confluencia de perspectivas en su visión, de manera particular las de Heráclito, Parménides, Pitágoras y Anaximandro, abre muchos mundos posibles; aunque, al final, el ciclo nos hará confluír hacia un mismo horizonte, sea singular o plural.

El pensador de Agrigento puede ser asumido en varios sentidos: como un exaltador extraño de la verdadera vida humana perdida, aquella propia de los dioses; como un ecléctico que es capaz de reunir lo más diverso, desde la tensa confluencia de los contrarios, hasta la recomposición de la relación uno-mucho; sin dejar de pasar por su paradójica convivencia de mortales con inmortales en el juego de la vida y la muerte; todavía, como potente descriptor del eterno devenir, que

dice sin ocultar, aunque revela cual divinidad, con razones dibujadas y metáforas por explicitar por parte de sus cultores. Pero para los alcances del presente estudio, con la prudencia y moderación que cualquier griego nos exigiría practicar, se evitarán tan diversas opciones. Más bien nos proponemos asumir un asunto muy puntual, que podría ser quizás nimio, pero que, para efectos del problema que hemos planteado atrás, puede ser una alternativa sensata a considerar: a partir de una innovación textual, fundada en una lectura atrevida pero potente del papiro de Estrasburgo, se abre la posibilidad de ver en la filosofía de Empédocles una concepción del ser humano conforme con la cual existe una obligatoriedad de recuperar la armonización antes que insistir en acciones crueles y destructivas.

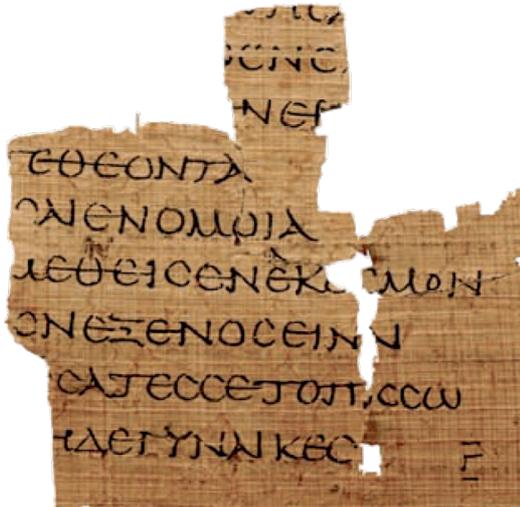
II

El estudio del pensamiento antiguo rara vez se ve sorprendido por algún hallazgo material nuevo, lo común es que su investigación se anime básicamente por la enorme riqueza de los contenidos que ya se tienen a mano. Sin embargo, con Empédocles se dio a fines de la última década del siglo anterior un asombroso descubrimiento, cuando, gracias al trabajo de A. Martin y O. Primavesi, se logró editar y, sobre todo, ubicar en el contexto de la obra de este filósofo el llamado *Papiro de Estrasburgo*. Nos vamos a ahorrar el recuento de los hechos y la evolución de la interpretación del documento, que está de sobra documentado¹, pero sí valga destacar que el acontecimiento ha venido a redibujar el pensamiento del agrigentino; aunque su aprovechamiento filosófico quizás todavía está en ciernes. Para colaborar un poco con ello aquí pretendemos atrevernos a valorar algunas de las consecuencias que trae la aceptación de tal texto e interpretación.

En general en la versión de Martin y Primavesi (MP), sin duda arriesgada, se plantea que ni el propio Simplicio, fuente primaria de fragmentos básicos de la física del pensador como el 17, 21 y 23 (DK 31B), habría tenido acceso al texto original encontrado, sino a una versión modificada posteriormente. Aunque lo

más importante de su propuesta es que el papiro permitiría rellenar vacíos de comprensión de los procesos en la naturaleza y, sobre todo, haría ver un posible enlace entre las obras del filósofo. Semejante tesis hizo que, casi de forma inmediata, surgieran los escépticos, que destacan de manera particular que los editores se dejaron llevar por la emoción y una incontenible tendencia a resolver dilemas que a lo mejor ni siquiera al poeta le habrían llegado a preocupar.

Sobre la validez o no en su conjunto de la lectura de estos filólogos no interesa ocuparnos aquí, pero sí es objetivo valorar una de las líneas más discutidas del papiro: a(i)6 (MP), que corresponde al sexto reglón del documento, que podemos ver esta fotografía, donde se presenta el extremo izquierdo del papiro²:



Fragmento del Papiro Estrasburgo

Como se evidencia, el texto utiliza alfabeto copto. La línea sexta, que es la que nos interesa, se transcribiría así: ΜΕΘΕΙCENΕΚΟCΜΟΝ, lo cual, según los editores, después de la corrección de adjetivo numeral (CNE por CNA), la introducción de los signos ortográficos, la división de palabras y los tipos de letra que usamos para las ediciones del griego antiguo, quedaría de esta manera: μεθ' εἰς ἕνα κόσμον. Esto corresponde

bastante bien con una buena parte del verso citado por Simplicio que dice: ἄλλοτε μὲν Φιλότητι συνερχόμεν' εἰς ἕνα κόσμον (*unas veces por la Amistad confluyendo hacia un solo orden —cosmos—*) (IX 33.23 —en Diels-Kranz [DK] 31B26.5—); por otra parte, sería muy similar a otro verso que aparece varias veces citado por el mismo neoplatónico: ἄλλοτε μὲν Φιλότητι συνερχόμεν' εἰς ἕν ἅπαντα (*unas veces por la Amistad confluyendo todos hacia uno solo*) (*De caelo commentaria* VII 141.1, 293.25, 530.13; *Physicorum libros commentaria* IX 25.29; 158.7; X 1124.13 y 1318.25)³. Atendiendo a esto, los filólogos proponen una reconstrucción del verso en el papiro así: ἀλλ' ἐν Φιλότητι συνερχόμεν' εἰς ἕνα κόσμον (*pero en el Amor confluimos en un único orden*). La reconstrucción filológica es grande, pero termina por justificarse como una parte del fragmento 17, siendo la línea mencionada específicamente el verso 36, a partir del cual se incorporarían la importante serie de líneas que siguen en el papiro.

Martin y Primavesi suponen que la fuente desde la que cita Simplicio no es tan antigua como este documento, que es datado en el s. I d. C.; él contaría con una copia hecha siglos después, por lo que este papiro podría, o debería, ser más fiable. Es de sobra conocida la dificultad de la supervivencia de textos antiguos y los errores comunes en los copistas. De esta manera, por muy certero y perspicaz que fuera el filósofo bizantino, es posible que tuviera que recrear elementos en su texto, en particular para hacer consistente su propia lectura del filósofo (cf. Messina 2007, 119-121).

La tesis es muy discutida. Es posible que falten algunas décadas para contar con criterios más seguros al respecto. Pero esto no debe desestimular lo que podría ser más importante al considerar una filosofía: sus alcances y consecuencias en el orden teórico. Por eso, como decíamos atrás, parece importante valorar lo que significa al menos este nuevo verso, en primer lugar, al introducir un verbo en primera persona plural en el fragmento y, luego, al hablar de κόσμος en acusativo, frente al neutro plural que en B17 (DK 31B) funge como sujeto (πάντα), que sería el contexto donde ubican MP el papiro. En

este último caso las que están confluyendo serían nada más que las raíces (fuego, aire, tierra y aire).

El cambio en el verbo —la *v* se reporta como θ , y la palabra debería completarse con una α (συνερχόμεθα, la forma de la primera persona plural del imperfecto medio-pasivo)— obliga a pensar en qué personajes «quedamos» incluidos en la evolución (o involución) empedocleana. En el supuesto de que sean una deidad, o acaso el mismo Empédocles en calidad de dios exiliado (B115.59), el que presente el discurso⁴, resultaría clara la inclusión de todos los entes en los procesos de congregación y disgregación. Por lo que sabemos del relato sobre la física, se habría de incorporar en ello todo lo existente; de lo contrario, no se entendería la naturaleza del Esfero en la fase de la Amistad (cf. B27-29). Sin embargo, en las *Purificaciones* parece generarse una idea distinta, porque se presenta un lenguaje salvífico, en el que parece postularse un mundo en el que las angustias de lo presente se habrían de dar por superadas, el lugar que ocupan los inmortales. Ahí sí cabe bien el «nosotros», pero en orden a huir de las desgracias que estamos viviendo. Por eso, por lo general se ha visto una distancia casi insalvable entre los dos poemas.

Es común suponer, como señala La Croce (1985, nota 39), reforzado por la edición de Diels-Kranz, que hay dos tipos de público para el poeta: uno capaz de entender la complejidad de las verdades supremas, sin tintes optimistas ni esperanzas purificadoras, esto es, un grupo selecto de escuchas —acaso «matemáticos», como los principales discípulos del pitagorismo (Porfirio, *Vit. Pit.* 37)—, representados por Pausanias. El segundo, en cambio, sería más bien el común espectador o fiel que debe atender al misterio, dejarse sorprender, entusiasmar, para que esté dispuesto a la religación, por la vía de lo ritual y algunas prácticas morales. Se diría que este grupo de seguidores —acaso asumibles como acúsmatas—, es más amplio, menos entendido, pero seguramente más dispuesto a atender las prácticas de purificación, como gentes de fe que saben lo fundamental para su vida cotidiana y no se preocupan por las complejas vicisitudes de este «valle en evolución e involución». El género del poema *Sobre la naturaleza* sería esotérico, pues está para revelar las verdades más

complejas; mientras que el exotérico, el propio de las *Purificaciones*, es el que nos muestra a ese Empédocles taumaturgo, médico de cuerpos y almas, que, cual sacerdote, nos induce a una vida buena, sin excesos ni sacrilegios.

Es esta visión la que promueve una radical ruptura entre los poemas. Empédocles no sería consistente filosóficamente, al punto de que no sabríamos si, en efecto, hay un más allá o no. Pero, tendría una justificación retórica: habla para públicos distintos; en la cercanía puede expresar visiones que serían, quizás, contraproducentes para los muchos. Aunque, si atendemos al tipo de escrito y la manera en que se expresa, no se muestra la esperada oscuridad y tecnicismo que supondría un texto «esotérico» en *Sobre la naturaleza*; de hecho, al menos para los amigos de lo filosófico, puede ser más extraño el lenguaje del otro poema. Por otra parte, Pausanias, el receptor de primer poema, no debería ser ajeno a las prácticas rituales que se promueven en las *Purificaciones* para los agrigentinos: no tiene sentido que una persona con mayor comprensión y sabiduría tome distancia de lo que se asume como lo mejor para quienes están llamados a la bienaventuranza. No podemos olvidar que las angustias y dolores que pueden acompañar nuestras vidas son una muestra de que somos cual dioses exiliados, que probablemente confiarán ciegamente en el irascible Odio (B115.13-14).

Con todo, es bastante claro que tenemos dos registros de la verdad que nos dirigen a posiciones contrapuestas: el del poema *Sobre la naturaleza*, el más consistente, completo y veraz, que hace una representación de *lo que es* con todas sus consecuencias, ciertamente con el lenguaje propio de un poeta, pero con la claridad propia de los sabios que han descrito los acontecimientos por los que pasan los entes naturales, sin que haya privilegio para ninguno de ellos; y el de las *Purificaciones*, más bien de carácter salvífico, o al menos consolador, procurando modificar algunas prácticas malévolas, con la expectativa de que se puede acceder a las moradas de los inmortales (B117.1), porque destaca la presencia de unos demonios que trascienden las desgracias terrenales (B115.6). Pero, desde el punto de vista de la sabiduría esperada, lógico sería suponer que el poema para la comunidad contenga

verdades que generen emociones fuertes, propias de gentes sencillas, esas que quizás solo sean capaces de asumir el carácter trágico de la vida, si se les promete que hay un más allá sin sufrimiento ni maldad. Ellos se sabrán hijos del Odio, la desarmonía y la crueldad (cf. B115, 121, 124, etc), sobre todo para evadir sus consecuencias morales y políticas; pero quizás no lleguen a entender que la realidad será cada vez peor, que irremediabilmente se dará una separación plena, y solo después se recuperará la armonía, en un ciclo inacabable (cf. B17, 21, 26, etc.), siempre difícil de asimilar. Mas, si se tiene en cuenta la rearmonización, todo parecerá maravilloso, porque Afrodita llenará de amor todo lo existente (cf. B 22); aunque tal proceso no se puede explicitar mucho, porque, a fin de cuentas, llevará a una pérdida de las identidades individuales, hasta llegar a unidad plena en la que ni un yo ni un nosotros tiene cabida, porque todo se volverá uno sin distinción alguna.

Así pues, no podría dejar de sorprender ese verso a(i)6 del papiro en cuestión: por el uso del verbo principal, pareciera que habría de pertenecer a las *Purificaciones*, de cuyos fragmentos contamos con uno con esta característica, el B120; pero, si nos vamos a los contenidos del resto del texto descubierto, ya no se ve el mismo tipo de registro; de hecho, los contenidos son los propios de una física. Por otro lado, si pertenece al primer poema, más allá de los posibles problemas de consistencia en la redacción del texto (cf. Lisi 2009, 329), el cambio que implica el sujeto de la oración en primera plural es radical, sobre todo porque en la disputa entre quienes creen en una distancia radical entre los dos poemas y los que más bien buscan consistencia, pareciera que esta última versión aquí se vería respaldada.

Como se señalaba atrás, aceptar un «nosotros» hace que debamos revalorar los actores en juego: debería estar la figura reveladora, sea el dios exiliado que está comunicando la Verdad o la divinidad que se lo ha transmitido, además de sus oyentes; y se nota un cierto compromiso en el proceso mismo. La línea 7 del fragmento 17 editado por DK, que permite completar el verso, no tiene verbo principal, el predicado verbal es más bien un participio que califica a *πάντα*, pronombre que se refiere por el contexto a las

raíces; por lo que se describiría un evento que se mira desde cierta distancia. Pero al presumirse un involucramiento efectivo, la situación es muy diferente: raíces, démones, es decir, las fuerzas del amor que están dando el gran impulso, se reúnen; aún más, podríamos suponer que las propias fuerzas disgregadoras se ven llevadas, en ese momento sin la fuerza que tuvieron. Todo para conformar un nuevo orden y, a fin de cuentas, el límpido Esfero.

Todavía, del mismo verso debemos recalcar una segunda cuestión, que tampoco sería menor, dependiendo de dónde ubiquemos el texto: la Amistad va a generar un *κόσμος*; es decir, se está relatando un momento intermedio del proceso amoroso, porque todavía falta tiempo para llegar a lo plenamente uno. Este puede ser un dato importante, dado que lleva a poner mayor peso en un proceso que en modo alguno es rápido. Para llegar a ser uno, hay que quemar etapas complejas, que merecen descripción.

III

¿Implica la aceptación del verso una modificación fuerte de un fragmento tan central como el 17, al punto de que se pueda suponer que habrían de cambiarse versos de los citados por Simplicio? Esto es muy arriesgado de sostener. Que Simplicio, o su fuente, haya decidido transcribir líneas que acomoden la doctrina para que los únicos entes que cambien sean las raíces es una tesis rebatible; aunque no podemos olvidar que el trascendentismo que sostenía este pensador bizantino podría tentarlo a buscar en el agrigentino un antecedente importante para lo que luego saltaría en el platonismo; sería muy interesante que las fuerzas demoníacas fueran estrictamente espirituales y no se vieran involucradas en última instancia en el devenir. Con todo, para que se acepte esta redacción en primera, hay problemas en la propia lógica del texto: si aceptamos en su conjunto el fragmento, resulta extraño que una descripción desde la distancia de los acontecimientos naturales, marcada por verbos en tercera persona, pase a una primera persona unos pocos versos después —en el

papiro, columnas i y ii, p. e., es claro que casi todo se explica en tercera persona—.

Aun así, en el contexto del poema *Sobre la naturaleza* ese uso de la primera plural no contradice los elementos de la doctrina: para «nosotros» no es posible un alejamiento en el correr evolutivo, se vive en carne propia.

Con todo, si nos dirigimos a las *Purificaciones*, la cuestión es un poco más plausible: el poeta se expresa allí en primera persona, incluso en plural (*llegamos a este antro cubierto* [B120]), lo cual da pie para ubicar estilísticamente el fragmento en cuestión en este poema. Además, Empédocles se reconoce como un desterrado que se ha alejado de los dioses y vaga por haber confiado en el Odio (115.13-14). Es posible que él haya vivido distintas transmigraciones, pero estaría de todos modos inmerso en el devenir. Aunque, no podemos olvidar que el poeta no se siente como uno de los demás, por las honras que merece y su capacidad de superar la mortalidad (B112.4); más bien parece un iluminado que viene a advertirnos de la necesidad de modificar sacrílegas costumbres (cf. B112, 113 y 115) y a abrir paso a una vida distinta.

De esta manera, el papiro no se adecuaría estrictamente a los poemas, ya sea desde la perspectiva estilística o la teórica. Mas, por insegura que pueda ser su interpretación, está claro que la tonalidad, los alcances y el sentido de las palabras del texto son empedocleanas. Además, su atestiguada antigüedad debería ser respetada y acaso sea su principal fortaleza para constituirse en fuente fiable de la obra del poeta, sea en alguno de los textos actuales o en otra obra. De todos modos, resolver esto con plena satisfacción no es un objetivo fácil de alcanzar; nos acompañan aún más dudas que certezas.

Sin embargo, no pretendemos «suspender el juicio». A la manera de Gorgias, podemos presumir su validez, para ver qué nos permite construir teóricamente: demos crédito a Martin y Primavesi en lo básico, es decir, las palabras que completan el fragmento y verlo como un parte del poema *Sobre la naturaleza*. Si después no llegamos a algo significativo, al menos esto ya puede ser ganancia. Ciertamente, el resultado será parcial, sobre todo porque aquí solo nos interesa un verso; pero lo hemos elegido con una

carga intensional fuerte: va a un nudo complejo del quehacer filosófico.

Volvamos, entonces, a la cuestión más inquietante: la primera persona plural. Como se ha dicho atrás, sea Empédocles el que habla o un dios por su boca, de todas formas, se hace necesario conocer quiénes son los actores en la obra. Un «nosotros» obliga a incluir entidades que no son estrictamente parte de las raíces. Parece claro que se involucran personajes de alguna manera divinos o con una cierta capacidad de actuación, frente a esos elementos materiales, que se suponen pasivos en el desarrollo de *lo que es*; además, los propios dioses no parecen ser unos observadores lejanos. Si esto es aceptable, puede redefinir los propios contenidos de la cuestión religiosa y, sobre todo, tener consecuencias en términos ontológicos; aunque nuestro interés principal tiene que ver con los alcances en el plano de la vida práctica, al verse entremezclado lo mortal y lo inmortal.

Sabemos, en efecto, que existen demonios, que funcionarían como entidades de segundo orden en el plano «celeste» (cf. B115.5, así como su particular manifestación respecto de la realidad que nos es cercana en B122; es importante reconocer que estos no llegan a ser descritos como se querría, pero se supone que corresponderían a las almas migrantes [cf. Bernabé 2001, 329]). De estos demonios, en principio unos actuarían en el ciclo bajo el reinado de la Amistad (cf. Bernabé 2001, 336), como fuerzas que promueven la concurrencia. Otros serían los impulsores que hacen que termine imperando el Odio (Νεῖκος o Ἐχθρη [cf. MP a(i)7]). ¿Dónde se mantendrían estas deidades menores? Es difícil postular un mundo armónico y supraterrano que las acoja, porque son claramente enemigas y además su poder tiene sentido en la inmanencia, ya sea impulsando la unidad o la separación. En otras palabras, funcionan como fuerzas intramundanas, que se despliegan paulatinamente: sabemos que los procesos de cambio no son instantáneos, por el contrario, no parece que se retiren las fuerzas contrarias sino en ciertos momentos cumbre que duran relativamente poco, sea cuando llegamos a la apoteosis de la unidad, el Esfero, que, pese a su perfección y fuerza, pronto cede en rupturas (B30—31); o al llegar a la total separación.

Podríamos suponer que el gran Odio está en el estrado supremo maquinando sus maldades y enviando un ejército de demonios que ha de poner a sufrir todos los órdenes, o el cosmos como un todo; pero no parece una imagen consistente, porque los demonios están «entre nosotros», como parte de lo que nos conforma (B17.19).

Por otro lado, los dioses que suponemos primarios, por muy simples, puros y excelsos que queramos que sean, aparentemente sufrirían los embates que generan las fuerzas armonizadoras y desarmonizadoras (Φίλοτης y Νεῖκος). Entendemos que no podría haber separación o la postulación de un Olimpo que no zozobre ni pierda su primacía, sea en el Esfero, que todo lo reúne (cf. B27), o en la máxima separación (cf. B17). Más bien parece que aplicaría aquello de Heráclito, que acaso llegara a conocer el propio Empédocles⁵: ἀθάνατοι θνητοί, θνητοὶ ἀθάνατοι, ζῶντες τὸν ἐκείνων θάνατον, τὸν δὲ ἐκείνων βίον τεθνεῶτες (DK 22B62)⁶.

Con todo, ¿estará tan lejos el agrigentino de una visión que desagregue los entes, como para no pensar en que al menos algunos dioses específicos no se encuentran en ciertos momentos? ¿Cómo se pueden interpretar versos como estos: *no estaba entre aquellos ninguno, ni el dios Ares, ni el Combate (tumultuoso), ni el rey Zeus, ni Cronos, ni Poseidón* (B128.1-2)? ¿No será que logran evadir el proceso de las raíces? No tenemos clara una respuesta.

Ciertamente, no deja de ser tentador usar el modelo filosófico del s. IV, conforme con el cual tal vez los dioses sí se unan al universo, pero no las entidades que los podrían regular, como la Verdad o la Necesidad. Sin embargo, más allá de que semejante presunción sea un evidente anacronismo, no contamos con textos ni del poeta ni en anteriores escritores que nos den alguna pista para seguir esta ruta o presumirla. Si en algún momento se han llegado a leer así, casi sin duda ha sido un desliz interpretativo⁷. Sabemos que esto se ha atribuido a Parménides, un posible padre espiritual para Empédocles, como si el ser que es uno y el mismo hubiera que buscarlo fuera de este mundo. Él expresamente sostiene que las opiniones mortales y sus fuentes, sobre todo lo que ofrecen las percepciones, resultan una mala guía; sin embargo, de eso no se sigue que

podamos asumir la existencia de un más allá de lo óptico. El propio viaje descrito en el proemio de su poema no implica un rechazo del mundo natural, más bien imaginativamente nos lleva a un lugar donde se pueda contemplar con mayor seguridad epistémica, sea en lo alto del cielo o un inframundo. Si, por otra parte, pensamos en Heráclito, otro sabio que se trasluce en nuestro poeta, menos argumentos podemos encontrar; más bien sus enigmáticas palabras podrían apoyar un inmanentismo fuerte: inmortales que se corresponden con mortales; una razón universal que da fundamento y sentido a todo lo existente, que quizás no seamos capaces de comprender, acostumbrados, como estamos, a dormir en laureles que no son tales; un dios que funge como el rayo de forma imprevisible, pero no fuera de acá; y una básica pretensión de atender a lo uno en lo mucho, en busca de un saber sostenible, no pendiente de opiniones que se dejan seducir por el aparecer irreflexivo, que es lo que más abunda. Razones similares podríamos ver en el resto de los personajes que formarían el cuadro de los sabios que llegaría a oídos de Empédocles: ni Jenófanes ni Pitágoras, ni menos los milesios, dan para creer en un universo paralelo feliz y eterno, así como tampoco lo habrían postulado los poetas épicos, o los líricos, cuyos dioses es en nuestro mundo donde manifiestan su poder.

Mas, ¿podría haber en el agrigentino algunos seres que, de todas maneras, se sustraigan de los cambios físicos, es decir, que, aunque no trasciendan, al menos logren burlar las graves consecuencias del devenir natural? Si nos remitimos a personajes clave que están nominados en mayúscula, como Zeus (su papel sería el del fuego, aunque en B98 se menciona como tal a Hefesto), Hera, Aidoneo y Nestis (B6), que representan las raíces; Amistad (también como Afrodita y Cipris) y Odio (Discordia y Rencor) (B17, 20, 21, 22, 35, 66, 73, 98, 115, 122, 128), las fuerzas; así como Armonía y Esfero (B27, 28); es muy evidente que están todos referidos a procesos naturales⁸. Ciertamente el fragmento B128, recién citado, señala una suerte de retiro de unos dioses, que estarían excluidos del reinado del Cipris; por otra parte, parece que Zeus y Hades tienen residencias particulares (B142); sin embargo, estas exclusiones son reseñadas en un

contexto soteriológico que necesita imágenes de lo divino en un marco de poder especial; lo cual no nos da pie para redefinir qué pasa ontológicamente. Finalmente, hay un conjunto de deidades funestas que viven en los prados de la Fatalidad (cf. B121), todas relacionadas con elementos que destacan males propios de los humanos; además, se presentan contrarios diversos que también se relacionan con lo nuestro (cf. 122 y 123); nada de esto nos permitiría hablar de una efectiva separación respecto de lo cósmico.

Con todo, el poeta nos da una pista sobre la naturaleza divina que nos puede todavía desubicar: la divinidad es una *mente sobrenatural inefable* (φρῆν ἱερῆ καὶ ἀθέσφατος —ni un dios la puede expresar—) a la que no se le pueden atribuir rasgos de los seres humanos (cf. B134). Semejante realidad, sin duda análoga a la que recibe a Parménides (cf. DK 28 B1.22-30) y ajustada a la crítica teológica de Jenófanes (cf. DK 21B11-16 y 23-25), podría estar relacionada con elementos normativos, como la justicia o la ley, o con la propia Verdad, como una suerte de conciencia eterna de *lo que es*, modelo de comprensión y comunicación de lo que constituye toda realidad posible; o bien podría equivaler a la Necesidad, un decreto de los dioses inexpugnable (B115.1) que es difícil de soportar (B116); o, en su defecto, a la Fortuna (B103). En estos casos, se vería con alguna extrañeza que esas «entidades» divinas se lleguen a mezclar con los entes intramundanos, porque habrían de permanecer inexorablemente, acaso en un plano «eterno»⁹, donde todo se percibe y concibe como uno y lo mismo, y se entiende la pluralidad como un conjunto de apareceres, ciertamente reales, pero que no pueden ser más que momentos parciales que hay que aprender a leer (B3.9-13). Por la manera en que se expresa el poeta, la cuestión por esta vía no debería ser ontológica sino gnosológica, un problema o una forma de conocer, no del ser. La idea de que estos elementos «trascendentes», o más bien «trascendentales» como se diría en filosofía moderna, se conviertan en entidades separables, si seguimos la voz autorizada de Sócrates o Platón (*Fedón* 97c y sigs.), no aparecerá sino décadas después.

No habiendo trascendencia en sentido estricto ni siquiera para los entes superiores, sería

de todos modos necesario ver cuál es la naturaleza del revelador de las verdades de *lo que es*, además de saber de su historia, contada en *Purificaciones*: Empédocles habla por sí (B112), aunque también a la manera de un emisario de los dioses que se enaltece a sí mismo por merecer la honra propia de una divinidad: ἐγὼ δ' ὑμῖν θεὸς ἄμβροτος (*yo para vosotros dios inmortal*) (112.4); frente a él, sus escuchas son mortales y además están sujetos a toda clase de devastaciones (πολυφθερῆς) (B113.2); aunque también reconoce que él mismo vaga cual exiliado por haber confiado en Odio (115.13-14), una suerte de expatriado (φύγας) que ha pasado por distintas vidas (B117), lleno de lágrimas y lamentos (B118). Así que, por lo menos en su caso, y todavía más en sus escuchas, que se sienta parte del devenir estaría más que justificado, incluso en el contexto de *Purificaciones*¹⁰.

A propósito del poema *Sobre la naturaleza*, como se señalaba atrás, el hecho de tener un solo destinatario hace que la situación dramática cambie, pese a que se asuma un secretismo en su revelación: *cupra, mudo, dentro del corazón* (B5). El poeta invoca a los dioses y la musa (B3 y 4), posiblemente Calíope (cf. B131), que sabemos que está relacionada con la épica y la elocuencia, «cantando» con una tesitura que no corresponde a la entonación humana; de ahí la aparente descripción desde una cierta distancia, sin implicación en los acontecimientos. Mas, de todas formas, si Empédocles hablara por sí, no tendríamos mayor problema en su reconocimiento del «nosotros», a la vista de que no se trataría de ningún ente especial, siendo su única ventaja la de no ser un ingenuo (infante —νήπιος—), como los demás, que no entienden la verdadera constancia en el ser (cf. B11). Por otra parte, si habla con una voz ajena, la divina, no tendríamos razón para suponer que los seres superiores se separen de lo que acontece. La revelación nos lleva a entender los verdaderos alcances de la Necesidad, que no se contiene ante ninguna fuerza, por inmortal que parezca: ya sabemos que nada muere ni nace estrictamente, porque esto es un aparecer en los ciclos de *lo que es*, incluso en entes tan vulnerables como nosotros, porque *no es posible el nacimiento (φύσις) de ninguno de todos los mortales, ni hay fin alguno a partir de la ruinosa*

muerte, sino que solo hay mezcla y separación de lo que se mezclaron (B8.1-4). Y, de todas formas, los entes superiores también habrían de perder su condición de poder (cf. B128.1-3), cediendo su lugar conforme al ciclo que corresponda. Aún más, la transformación es radical en las propias fuerzas, Amistad y Odio, que son iguales en principio: *el ruinoso Odio separado de estas (las raíces), de igual dimensión por todo lado, y la Amistad entre ellas, equivalente en longitud y anchura* (B17.18-19). Ellas se desarrollan según la etapa que corresponda; así, el Odio en el esplendor mismo del Esfero *se alimenta en sus miembros* (ἐνὶ μμελέεσσιν ἐθρέφθη, B30.1), pese a que estaba la Amistad en su máximo apogeo. De esta manera, ambas parecen llegar a retroceder, disiparse, o disgregarse, para luego ir paulatinamente surgiendo —el mismo verbo τρέφω nos lleva a pensar en un crecimiento— o recomponiéndose.

Así pues, no debería preocuparnos esa introducción del «nosotros» en última instancia, dada la imperante Necesidad; además de la claridad y contundencia del discurso del poeta. Cuando hablamos de los procesos naturales no queda otro remedio que sabernos involucrados. El papiro de Estraburgo cabe perfectamente en la lógica de *Sobre la naturaleza*.

Con todo, hablando desde la perspectiva más bien religiosa, la propia de Purificaciones¹¹, semejante verdad sería contraproducente: ¿quién se involucraría en actos de expiación o cualquier tipo de purificación, a sabiendas de que no hay posibilidad alguna de evitar las crueles condiciones del devenir? Es cierto que se discurre allí para un pueblo completo, que puede ser dirigido hacia donde se quiera; pero, ¿sería Empédocles un vil embaucador, que juega con registros literarios sin importar la consistencia, y sí sabedor de que la verdad que se mantiene para los elegidos no tiene ni tendrá adornos?, o ¿es que eso de representar visiones contrarias o discordantes no es un problema?

Resulta ineludible considerar con un poco más de cuidado si alguna esperanza soteriológica se puede tener. Como ya hemos mostrado, la cuestión es ambigua, porque expresamente el poeta afirma que los humanos (médicos, adivinos, poetas y líderes) llegan a *brotar (cual) los dioses superiores en dignidad* (B146), al punto

de que *llegan a habitar con los otros inmortales, alimentándose en su mesa, lejos de los dolores humanos, indestructibles* (B147); y, sin embargo, afirma contundentemente que *la ley para todos se extiende sin falta a través del éter de anchos dominios* (B135.4-5). Alcanzar un estatus divino debería otorgar una posición menos riesgosa, acaso relacionada con una mejor comprensión de lo que acontece: *feliz el que adquiere la riqueza de los entendimientos de los dioses* (B132.1). Esto supone sí una distinción que quizás es la primordial: al menos hay dos modos de vida, uno entregado a la vorágine de los tiempos, que se suma sin ambages a las terribles condiciones que impone el devastador Odio; y otro que es capaz de contenerse, recuperando lo mejor. Para esto habrían de generarse una serie de prácticas que nos acerquen al bien, la φιλοφροσύνη (disposición amistosa) (cf. B130.2); aunque, al menos en *Purificaciones*, no se describen directamente, porque impera un principio precautorio, es decir, se pone en claro qué deberíamos evitar, a sabiendas de que estamos en una etapa que nos muestra como sacrílegos dispensadores del mal, cual devotos de las fuerzas de la discordia.

En consecuencia, las promesas escatológicas bien pueden ser una expectativa que se ajuste a la vida en plena armonía que en algún momento se pasará, cuando la Amistad esté en pleno apogeo. La Necesidad no se podría contravenir (cf. 115.1-2), pero sí deberíamos ser capaces de evitar las peores disposiciones y actuaciones, como el rencor, la putrefacción, el asesinato o la antropofagia (relacionada con los sacrificios animales en general) (cf. B122, 128.8, 137). Con todo, nuestra situación no es fácil: *¡Ay! ¡Oh miserable stirpe de los mortales, de qué discordias y gemidos nacisteis!* En efecto, todo indica que es el Odio el que se está imponiendo en el cosmos que conocemos, como lo puede relatar desde su experiencia el propio Empédocles, quien reconoce cómo ha llorado y se ha lamentado al conocer lugares que no le son familiares (B118), porque se ve en *este antro cubierto (caverna)* (B120), donde los males pululan, el canibalismo se da entre congéneres (B137), y el dolor no parece encontrar alivio (145.2). Pero esta situación no nos puede hacer olvidar que existen propensiones armoniosas que recuperar, esas que con la sola inteligencia

deberíamos ser capaces de ver, siguiendo la grandeza de quienes han trascendido por su saber, como se reconoce en Pitágoras, quien, *cuando se proyectaba con todas sus capacidades intelectivas (πραπίδεσσιν)*, miraba cada una de todas las cosas que se dan en diez y veinte vidas de los humanos (129.4-6).

En otras palabras, pese a las indecorosas y malévolas condiciones que nos impone el Odio, estamos en capacidad de recobrar las energías que reconcilian, que nos muestran como entes propiciadores de la armonía y la amistad, que, en la medida en que las circunstancias lo permitan, deben sobrevivir. Esto supone que podemos dar valor a esa condición de exiliados en un ciclo que no se adecua a nuestras mejores condiciones. Tal vez no todos, porque es muy difícil atender al discurso empedocleano (cf. 117), pero no podemos renunciar a suponer que estamos hechos de otra naturaleza. Se podría decir que el ser humano en su vida anímica puede verse llevado por démones de la discordia, lo cual le enajena y corrompe; mientras que atendiendo a los favores de Afrodita es capaz de recobrar las potencias para las que está dispuesto de manera ideal. La armonía, concordancia, amistad, son las condiciones que perfeccionan; pero cuesta mucho entender esto y damos un peso mayor a la crueldad e insensatez, porque parece que olvidamos lo mejor que somos, lo que habría de definirnos en sentido estricto.

Es cierto que el ser humano es un resultado complejo de raíces materiales y fuerzas anímicas, que vive un período breve en el gran ciclo y que lo que se congrega en él pronto se desmenuzará, sin que lleguemos a darnos cuenta de qué ha venido pasando; deambulamos llevados por la ignorancia, el olvido y esa incontenible tendencia agresora que procede del Odio. Pero, si atendemos a la voz del poeta, podríamos ser conscientes de la necesidad de frenar esos ímpetus, empezando por comprender a qué estamos llamados y, de forma inmediata, cesar de dar rienda suelta a las fuerzas que aceleran la disgregación. La situación no es sencilla, porque el proceso es inevitable, pero hemos de entender que no es parte de nuestra necesidad colaborar en ello; más bien, por el contrario, debemos avivar las fuerzas asociadoras que nos quedan.

El Odio es censurable, aunque sea natural y necesario, degustable y placentero. La Amistad siempre será mejor y más plena, aunque ahora nos cueste y lo que vayamos logrando se derrumbe con facilidad. La verdadera tragedia es que olvidemos que podemos y debemos ser mejores, que estamos llamados a *hacer ayuno de maldad* (B144).

En este sentido, Empédocles hace un reclamo que podríamos valorar como moral, no ontológico. En el plano del ser no hay nada que pueda cambiar, ni nada nos debería preocupar. Aunque sí habría que tener más claro qué somos estrictamente y desde allí entender que nada de lo señalado nos puede ser ajeno. Hablar de moralidad no tiene que ver con la Necesidad, sino con esa imperiosa norma que nos llama a evitar esa siniestra voracidad que nos ha convertido en asesinos (cf. B136, 137), que busca acabar con congéneres nuestros que están en proceso migratorio (cf. B117 y 140) o con las propias simientes (cf. B141).

Así, podemos darle el valor que tiene ese revelador verso empedocleano que nos ha legado el papiro de Estrasburgo, porque describe cómo nosotros, sea en el contexto de una comunidad como Agrigento o entre personas muy elegidas, *llegamos en un momento* (el verbo *συνερχόμεθα* debería estar en un dialecto épico o jónico, por el tipo de lenguaje del poeta, por lo que correspondería a una primera plural en imperfecto), *a hacernos «uno» en un orden —κόσμος—, en tiempos del reino de la Amistad*, no solo las raíces materiales, como describe el frag. 17 recogido por Simplicio; porque el asunto no es hacerse uno o reunirse de forma pasiva, sino que se trata de recomponerse, voluntariamente —*θελήμᾶ συνιστάμεν' ἄλλοθεν ἄλλα*¹² (B35.7)—, en un cosmos¹³, ese que en la Amistad es el momento de encuentro con las fuerzas anímicas que definen lo mejor de nuestro ser.

El verbo en plural que nos presenta el papiro, en este sentido, lleva a pensar en la mejor de las vidas posibles para nosotros. Es cierto que debemos reconocer nuestra comparecencia en la «caverna» (B120), esa a la que nos ha llevado el Odio, por el que sin entender demasiado nos dejamos embaucar; pero más aún ese antecedente que renueva la esperanza que signa nuestra

capacidad de ser armónicos, pese a que todo nos separaba y parecía que nada se podía hacer en los comienzos del ciclo amistoso.

Por esta vía se puede asumir que al menos este verso permite una mirada más unificada del pensamiento empédocleano: se reconoce en ese contexto que explicita ciclos cósmicos de una naturaleza que es cambiante y no se puede calificar de buena ni de mala, porque lo necesario debe ser reconocido, es *lo que es*, esa identidad que desde la generación de filósofos anteriores (al menos Heráclito y Parménides) se ha venido postulando como la perspectiva más acorde con lo verdadero y racional. Pero también nos abre al universo de sentido de *Purificaciones*, explicitando un momento clave de estos seres que ahora vemos en un exilio, pero que saben que su vida más plena está en la construcción de esa identidad ontológica que define toda la realidad. En este sentido, el mismo Esfero, que es un momento extremo por la anulación de todas las identidades, es el signo por excelencia de esa mirada unificadora, en plena correspondencia en el pensamiento eleático. El fragmento ciertamente habla desde un momento más bien intermedio, en uno de los procesos cosmogónicos unificadores, pero la clave es saber que allí somos colaboradores, porque es cuando vivimos nuestro mayor esplendor.

A propósito de esto es extraño que Empédocles describa poco esta etapa, aunque no faltan epítetos laudatorios de aquello que la impulsa, así como nombres que destacan por relacionarse con elementos positivos de la vida humana: Afrodita, armonía; dulce de carácter (ἡπιόφρων), dadora de vida (ζείδωρος); frente a las descalificaciones del Odio: ruinoso (οὐλόμενον), malvado (κακόν, referido a las discordias), rencoroso, furioso (μαινόμενον —maligno—). Esa ausencia de más claras descripciones lleva al mismo Simplicio a señalar, en un arrebatado de anacronismo, que el poeta no habla de ello porque se trataría de describir el mundo inteligible, el cual no lo conocemos directamente en las actuales circunstancias (*De caelo* 591.2-4). Pero, en cualquier caso, se trata de eso mejor con lo que nos hemos de asociar¹⁴.

IV

Al inicio de estas páginas anunciamos algo que puede ser más atrevido de la cuenta: una suerte de reconsideración de un conjunto de problemas relacionado con lo que se ha dado en llamar el «Antropoceno». Traer a un pensador como Empédocles, que no tenía la más mínima idea de esta cuestión, ni tampoco ofrece herramientas prácticas para atacar el asunto, convierte nuestra propuesta en una elucubración quizás gratuita e ineficaz, sobre todo porque podría tener dos componentes que en general tienen mala prensa en nuestro tiempo: la perspectiva ontológica y la religiosa; respecto de esta última lo más grave es que se trata de una visión que ni siquiera tendría seguidores conocidos. Aspirando quizás un poco más alto, tal vez se pueda traer a colación una disposición ética, pero tampoco está clara, porque podría desplegarse en prácticas que disten de atendibles. Pero no podemos dejar de recoger algunos elementos que nos permiten ir un poco más allá del típico trabajo exegetico. Quizás estos podrían aportar a un «mundo» que, para desdicha de la mayor parte de sus habitantes, no quiere atender ni siquiera las razones más obvias.

Una serie de problemas que hoy tenemos a la vista nos debería conmover a todos. Entre lo más destacado está el aumento de las temperaturas, que parece el fruto de un desbalance en la frágil armonía de los entes físicos, un proceso que no es extraño en la vida de la Tierra, pero que gracias a nuestra mediación se ha acelerado; altos niveles de contaminación, sobre todo en los océanos, también relacionados con nuestra capacidad de gestión; una explotación de recursos que lleva en algunos casos a su posible extinción; además de múltiples otros factores que los seres humanos tenemos como parte de nuestros «éxitos», gestados de manera especial en las últimas décadas, aunque son fruto de una mentalidad venida de más atrás: somos modernos, amos y señores del mundo, impulsores de tecnologías que resultan la respuesta mejor y prácticamente única que tenemos a la vista.

Más allá de la ceguera ante los datos que salen a la luz pública, la sordera ante las voces que llaman a un cambio completo, hay que

sumar una evidente incapacidad para refrenar el impulso destructivo. Realmente nos comportamos como una suerte de virus que con tal de sobrevivir es capaz de matar a aquello que lo mantiene vivo; con lo cual evidentemente reaparece una perspectiva apocalíptica, de esas que a veces permiten incentivar alternativas de respuesta. Algunos podríamos suponer que todo esto es culpa de los países que van a la vanguardia, pero resulta que la retaguardia quiere gozar de las mismas condiciones; a nadie se le puede ocurrir involucionar para recuperar lo perdido, pues significaría renunciar a comodidades con las que incluso los más menesterosos sueñan. Por otra parte, algunos de los cambios, sobre todos los relacionados con el clima, eran esperables, quizás a más largo plazo; de modo que la propia naturaleza del planeta en su conjunto, la Gaia de Lovelock, se suma al proceso, previéndose unas condiciones que hacen pensar en la necesidad de trasladarnos.

Así pues, habría que reconocer que las profecías empedocleanas están mostrando su vigor. Un Odio frenético individual y colectivo comanda nuestras acciones. El poeta hablaba de todo lo que es, lo cual es muy difícil de valorar, a la vista del complejo desarrollo del universo completo; pero a nosotros nos puede bastar tener como referente lo que tenemos más cerca —ya habrá ocasión de ir a buscar otros mundos para intervenirlos—. Con el filósofo podemos decir que los cambios en este entorno son parte de lo que la diosa Necesidad ha establecido en su ley universal. El orden —κόσμος— que hemos conocido y nosotros mismos, sería el resultado de una gran separación (cf. DK 31A42, así como MP [ii]3-17), que es paulatina y se va mostrando como un torbellino en el que las raíces se empiezan distinguir, después de que estaban completamente confundidas en el Esfero. Ellas ahora parecen buscar sus congéneres, lo cual es muy complejo, lleva un largo tiempo, al punto de que se dan los procesos zoogónicos de los que los humanos somos frutos, ciertamente volátiles y poco felices, pero con una cierta continuidad y orden. En este proceso evolutivo los démones amistosos aparentemente mutan en sus «gustos», centrando su atención en lo similar y evitando lo diverso; pero queda claro que ya no están al

mando, que son los discordantes los que establecen las reglas de juego. Por eso, es lógico que los entes que se van desarrollando sean cada vez más agresivos, odiosos, destructivos; aunque, como ya se ha dicho, no hay una verdadera muerte entitativa, sino una disociación. Una visión tan antropomorfizada podría considerarse fuera de lugar, pero dado el papel que nos hemos venido otorgando, ya no se puede obviar.

Hay en Empédocles, si seguimos la provocadora lectura de Carrizosa (2003, 187-199), una tendencia a hacer una lectura trágica de lo que acontece, sobre todo en el devenir de la naturaleza: no es un buen momento el que vivimos, aunque sea pasajero, porque vamos hacia algo peor, estemos de acuerdo o no con ello. Las raíces, por mucho que intentemos revertir la situación, no volverán a su condición anterior; las cosas podrán ir mal, pero de seguro empeorarán. Por eso, la visión del poeta no es puramente moral, más bien pesa lo ontológico: hay que tratar de comprender qué pasa con la naturaleza aún sin nuestra intervención, hasta dónde los cambios son parte de su realidad. Está claro que hasta tiempos recientes nuestra lectura del mundo natural era excesivamente optimista, lo cual nos condujo hacia un modelo de desarrollo altamente explosivo y corrosivo. Curiosamente jugábamos bajo presupuestos aristotélicos: el universo es eterno e indestructible; o, en el peor de los casos, sí puede llegar a devastarse, pero después de generaciones que los humanos no seremos capaces de ver. Mas, ya sabemos que no se puede seguir diciendo lo mismo, que en unas pocas décadas todo está dispuesto para la desaparición de islas, ciudades, comunidades; además, de lo que ya ha venido cambiando en términos zoológicos y fitológicos. Con todo, ¿será reversible esta «involución»? Con el filósofo la respuesta es contundente: no.

Sin embargo, los démones que mejor caracterizan a los humanos no son los del Odio o el rencor. En general las personas preferimos los amigos a los enemigos, las concurrencias antes que las discrepancias, los impulsos de Afrodita frente a los desatinos del desafecto, las armonías a las disonancias de la maldad o la crueldad. Unos y otros ciertamente acompañan nuestra cotidianidad, pero el sufrimiento y desgaste

que conllevan esas fuerzas negativas nos hacen conscientes de que pronto, o a mediano plazo, no seremos capaces de mantenernos en guardia, y todo su poder se volverá contra nosotros mismos. Empédocles es muy claro en señalar que no estamos en una buena época, que el ciclo de la Amistad es parte de un pasado que ha sido olvidado; se trató, quizás, de una época idílica en la que confluíamos con plenos deseos y razonabilidad. No obstante, en nosotros quedan rastros, tal vez relacionados con la entrega en el afecto por los demás, de forma particular por nuestros congéneres, pero también en el respeto que podemos y debemos otorgar a otros seres que están compartiendo con nosotros los embates de la discordia.

Con Empédocles entendemos que hay obligaciones morales para con los seres que podrían albergar esos démones amistosos. En principio esto aplicaría a seres vivos tanto de especies animales como vegetales; pero si tomamos estrictamente su visión sobre el entrecruce de las raíces y las fuerzas de empuje, no podríamos descartar nada que muestre tendencias armónicas. El «nosotros» del papiro evidencia un compromiso con la identidad cósmica, el que se dio en el ciclo previo al Esfero, pero de todos modos no se podría hablar en modo alguno de «especismo» ni nada por el estilo; aunque nos sea más fácil entender el compromiso con los que nos son más cercanos —como la relación paternal mencionada en B137—; que pretendamos buscar démones amistosos para reunirnos con ellos no es la meta, sino la reunión de los «diversos», pese a la compleja dispersión que enfrentamos. Nosotros habríamos de entendernos como exiliados, extranjeros que penan por no estar en el lugar para el que están dispuestas las fuerzas que mejor les definen.

Ciertamente, sumarse a ese creciente odio, motivados quizás por un mirar solo a sí mismos, pendientes de un supuesto bienestar que se funda en la desagregación, no podría ser descalificado por contranatural o monstruoso, dado el ciclo que está aconteciendo; pero los démones que fuimos no cesan de ser ni actuar, aunque su fortaleza disminuya; nos debemos a nosotros mismos el compromiso de hacer diferencia en estas circunstancias.

Mas, ¿podríamos hacer un cambio notable? En realidad, no. Empédocles nos ha advertido suficientemente que los ciclos se cumplen de forma completa y son escalonados. El proceso será reversible solo cuando se haya llegado al límite de la total separación. Aunque en términos de temporalidad no tenemos claras las cosas, no sabemos estrictamente cómo se irán sucediendo las mutaciones, solo entendemos que serán cada día más agresivas. Sabemos que todo inició en lo Uno, cuando esto como germinando en separación —*διαφύντος*—, hizo que surgieran los muchos, y desde ahí se ha dado un constante devenir que no muestra estabilidad alguna (*τῆ μὲν γίγνονταί τε καὶ οὐ σφισιν ἔμπεδος αἰών*)¹⁵ (B26.10). Sin embargo, el proceso supone la constitución de entes de una estabilidad que no puede despreciarse, aunque sea endeble; de ahí la advertencia de que no podemos atentar contra los demás. Eso es lo más que podemos hacer: en términos del gran Odio es una suerte de paliativo, frente a una gran disolución. Detener algunos procesos o, al menos, no sumarnos sin necesidad a lo que de suyo supone una pérdida de la armonía. Quizás con ello al menos no se acelere lo que es irremediable.

Con todo, si efectivamente la época actual fuera «antropocena», los resultados tal vez serían más contundentes, porque nuestro impacto en positivo o en negativo debería tener un alto significado. Pero, en cualquier caso, atendiendo al poeta, deberíamos luchar por lo que somos, por esa inmortalidad propia de lo anímico¹⁶, que nos recuerda de dónde venimos. Se trata de la constancia de ese carácter divino que nos habría de definir y que se plasma en una obligación moral para con lo que tenemos a la mano. Nosotros, ciertamente, no llegaríamos a ser dioses creadores, ni siquiera tenemos la posibilidad de traspasar las barreras cronológicas, como cuando se habla de entrar y salir del tiempo a placer, o modificar mágicamente aquellos eventos que el proceso natural ha venido determinando de por sí. Pero sí deberíamos ser capaces de contener ansias y detener procesos que no son estrictamente indispensables: ¿Qué necesidad hay, por ejemplo, de seguir creando grandiosas herramientas bélicas?, ¿cómo no vamos a poder contener la producción cárnica, la de explotación

minera, así como tantas otras actividades que pueden ser redirigidas?, ¿es realmente exigir más de la cuenta direccionar nuestros esfuerzos para la limpieza de los océanos?...

El problema es que el ser humano sigue como enceguecido, porque estando entre sus posibilidades, no huye de esa discordia que le viene tan aparentemente cómoda y placentera. Quizás convenga hacer advertencias de orden religioso, como para que al menos se asuste. Pero lo cierto es que lo que necesita es más bien una buena reprimenda: miserables hemos sido, del Odio nos hemos valido y alimentado, sacrílegos asesinos, voraces depredadores cuya única virtud es ser efímeros. Tal vez la vergüenza pueda funcionar; aunque hablamos de un asunto en primer lugar ético, y esto sabemos que no genera premios ni reconocimientos: ser amigos, mantenerse disponibles para con los demás, en nuestro muy restringido contexto, supone básicamente una reconciliación con nuestro ser. A lo mejor se nos puede dar un lugar de privilegio, como al poeta, que fue honrado por todos (B112.5) y era buscado por su saber y capacidades curativas; pero el mayor reconocimiento que habría de darnos Agrigento sería que los nuestros siguieran ese sendero de «inmortalidad», porque la ética exige traducción política, aunque empiece por unos pocos. El «nosotros» que se traduce en cosmos no es un llamado para unos pocos elegidos, es un asunto de todos.

En términos de Empédocles podríamos decir que lo que cambiará con nosotros no tendrá un significado gigantesco. El Odio impera y llegará el momento en que tendrá una apoteosis, antes de lo cual todo lo que conocemos se dispersará completamente. Pero para nosotros mismos, en esta volátil vida, tendrá sentido. Nuestro ser tiene vínculos de responsabilidad, sentidos que reconstituir. La gran cuestión es ética, pero tiene un fundamento ontológico. Si de verdad hemos alcanzado el poderío que decimos tener, que llega al colmo de la suposición de que constituimos una época enteramente nuestra, un cambio podría ir un poco más allá de lo paliativo que nos podría atribuir el filósofo. Aunque sea una vana ilusión, deberíamos sostener una perspectiva menos trágica para redimensionar nuestro ser y cuanto nos rodea.

Notas

1. La obra donde se da a conocer el trabajo salió en 1998, aunque ya en 1994 se habían adelantado hallazgos. Para la discusión posterior se puede ver Messina (2007) y Primavesi (2008). Para una versión crítica se puede ver Lisi (2009) y, sobre todo, Trépanier (2017); con menos dureza, Laks (2001). Laks y Most (2016) incorporan el texto en su edición de Empédocles; en español también lo hace Bernabé (2001), no igual Cornavaca (2009).
2. Colección y fotografía de la Bibliothéque Nationale et Universitaire de Strasbourg.
3. El mismo verso es citado por Estobeo (I 10.11b.13).
4. Si el relato es el de *Sobre la naturaleza*, es Empédocles el que habla; incluso tendría por interlocutor un personaje bien determinado, Pausanias (cf. B1); pero el tono que utiliza es propio de un revelador muy similar a la diosa parmenídea que da a conocer la Verdad en el poema del eleata. Si se trata de las *Purificaciones*, él mismo también sería el que habla, pero se sabe dios (cf. B112.10).
5. Si Heráclito depositó su libro el templo de Artemisa (Diógenes Laercio IX 6.1), sería muy lógico pensar que sería de esos escritos que gustarían a los amigos de lo hierofántico, como Empédocles.
6. *Inmortales, mortales; mortales, inmortales; que viven la muerte de aquellos, que mueren la muerte de aquellos*.
7. Como señala Platón, a propósito del pensamiento de los primeros filósofos, y de manera particular los eleatas: *despreciándonos con exceso a la mayoría, se despreocuparon (de nosotros) (Sofista 243a6)*, porque no explicaron lo que decían. Ante ello surge la lógica tentación de explicitar como nos viene mejor.
8. Vale recordar la muy significativa lectura de Jaeger de la visión empedocleana de las divinidades: «ninguno de estos dioses es más primordial ni más venerado que los otros: todos ellos son iguales, pero cada uno tiene su propio *ethos*, y en el ciclo del tiempo prevalece cada uno a su vez» (1952, 139). Para este autor la clave es la perspectiva democrática del poeta (cf. 1942, 140-141). Esto podría ser discutible en la medida en que el propio Empédocles se presenta a sí mismo como un ser muy superior a sus compatriotas; pero, en cualquier caso, es obvio que la entidad que termina realmente divinizada con primacía es la propia naturaleza, que acoge esas entidades por igual, y es siempre la una y la misma pese a su incesante devenir.

9. Es tentadora la presencia de αἰών en los textos empedocleanos (B16.2, 17.11, 26.10, 110.3), pero por el contexto se entiende que habla de «vida» o un tiempo inefable o inagotable (ἄσπετος αἰών [16.2]), como el propio de los inmortales; pero no sería lo que se podría suponer extraído del tiempo cronológico.
10. Kirk, Raven y Schofield (1987) proponen una tesis que vale traer a colación: «el daimón está siempre encarnado: se le condena a un cuerpo de carne humano, inadecuado e innatural; ansía el cuerpo perfecto de la Esfera» (1987, 453). Según su interpretación, «tal vez el dios que hay en cada uno de nosotros sea, en la actualidad, un fragmento de la Esfera: sometido, por lo general, a la contienda entre los elementos, se unirá un día con todos sus otros fragmentos y con todos los demás seres para constituir un perfecto pensador» (1987, 452-3). El estado actual del humano, en efecto, sería una auténtica desventura, frente a lo que pasa en el ciclo de Afrodita; pero la razón es que su demón está realmente dispuesto para la concordia. Es posible que esto tenga que ver con elementos de orden racional, pero primero más bien son disposicionales y emocionales, atendiendo tan solo a las propias palabras que destaca el poeta.
11. Como señalaba ya Jaeger (1952, p. 131, 144-154) y confirma con detalle Bernabé (2004, p. 58, 69-71, 79, 94-96, 100-101, et al.), Empédocles presenta elementos clave del orfismo y el pitagorismo. Desde la propia determinación de los nombres de las raíces, el manejo de la cuestión de la revelación, los avatares del alma —o los démones—, y las mismas prescripciones morales. Esto no solo se refleja en *Purificaciones*, sino también en *Sobre la naturaleza*, aunque quiera decirse que este segundo poema es más bien el propio de un «científico» (cf. Jaeger 130-131).
12. (*Son*) *deseos (voluntades) que confluyen los diversos (seres) desde lugares distintos*. Aquí se insiste en el neutro plural, teniendo como referente las raíces. Estas se habrán de reunir para ser una sola cosa, aunque no lo pueden hacer de una vez; por eso se muestran a la manera de deseos (cf. B35.6-7).
13. A propósito del uso de la palabra κόσμος en el pasaje, como ya se había señalado, en B26.5 el poeta utiliza la misma fórmula de confluir en un orden: ἄλλοτε μὲν Φιλότητι συνερχόμεν' εἰς ἓνα κόσμον, señal de que posiblemente se mira unidad y «cosmos» como conceptos análogos.
14. Simplicio podría tener muy buenas razones para pensar en que Empédocles habla desde un lugar distante para revelar las condiciones de la naturaleza. Su dualismo podría haberle llevado a no ver con buenos ojos el verbo en plural que presenta el papiro de Estrasburgo.
15. *Allí por un lado nacen (devienen) y por otro la vida para ellos no es estable*.
16. Aunque se destaca la inmortalidad del alma, vale recordar que en sentido estricto no hay muerte, sino separación en lo material (cf. B8). Sin embargo, es evidente que las mezclas nos importan mucho, y es su destrucción la que asumimos como la más grave mutación.

Referencias

- Bernabé, Alberto, intr., trad. y not. 2001. *De Tales a Demócrito. Fragmentos presocráticos*. Madrid: Alianza.
- Bernabé, Alberto. 2004. *Textos órficos y filosofía presocrática. Materiales para una comparación*. Madrid: Trotta.
- Carrizosa, Diana. 2003. *El pensamiento de Empédocles a partir de sus versos*. Medellín: Fondo Editorial Universidad EAFIT.
- Cornford, Francis. M. 1987. *Principium sapientiae. Los orígenes del pensamiento filosófico griego*. Traducido por Rafael Guardiola y Francisco Giménez. Madrid: Antonio Machado Libros.
- Eggers Lan, Conrado., Cordero, Néstor., Olivieri, Francisco José., La Croce, Ernesto. 1986 *et alii*. *Los filósofos presocráticos. Vol. II*. Madrid: Gredos. (Empédocles es editado por Ernesto La Croce).
- Diels, Hermann. 1967-9. *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Herausgegeben von W. Kranz. Weidmann (citado como D-K).
- Filósofos presocráticos. 2009. *Fragmentos II* (Introducción, traducción y notas por R. Cornavaca). Buenos Aires: Losada.
- Inwood, Brad. 2000. «Empedocles». *The Classical Review* 50, no. 1.
- Kirk, Geoffrey S., Raven, John. E., y Schofield, Michael. 1987. *Los filósofos presocráticos*. Traducido por Jesús García Fernández. Madrid: Gredos.
- Jaeger, Werner. 1952. *La teología de los primeros filósofos griegos*. Traducido por José Gaos. México: Fondo de Cultura Económica.

- Laks, André. 2001. «À propos de l'édition de l'Empédocle de Strasbourg». *Méthexis* 14 (2001), 117-125.
- Laks, André., y Most, Glenn. W., eds y trads. 2016. *Early Greek philosophy. Western Greek thinkers* (vol. V, part 2). Cambridge: Harvard University Press.
- Lisi, Francisco. 2009. «La relación entre la cosmología de Empédocles y la física de Platón a la luz de los nuevos descubrimientos papirológicos», en Alfonso Correa y José María Zamora, eds. *Eῖvoia. Estudios de filosofía antigua. Un homenaje a María Isabel Santa Cruz*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Lovelock, James. 1992. *Gaia: una ciencia para curar el planeta*. Traducido por Jimmy Clark y Begoña Orive. México: Integral.
- Martin, Alain., y Primavesi, Oliver. 1998. *L'Empédocle d' Strasbourg (P. Strasb. Gr. Inv. 1665-1666). Introduction, édition et commentaire*. Berlín: Walter de Gruyter (Citado como MP).
- Messina, Gaetano. 2007. *Dalla fisica di Senofane all' Empedocle di Strasburgo. Studi di filosofia presocratica*. Levante.
- Plato. 1967. *Sophista*. Londres: Clarendon Press.
- Porphyrius. 1963. *Vita Pythagorae*. Stuttgart: Teubner.
- Primavesi, Oliver. 2008. *Empedokles Physika I. Eine Rekonstruktion des zentralen Gedankengangs*. Berlín: Walter de Gruyter.
- Simplicius. 1894. *In Aristotelis de caelo commentaria*. Berlín: Reimer.
- Simplicius. 1951 *In Aristotelis physicorum libros octo commentaria*. Berlín: Reimer.
- Trépanier, Simon. 2017. «Empedocles, *On Nature* 1.273-287. Place, the Elements, and Still no 'we'». *Mnemosyne* 70, 262-584.

Luis Alberto Fallas López (luis.fallaslopez@ucr.ac.cr). Escuela de Filosofía, Universidad de Costa Rica. Publicaciones recientes: Emociones y bioética. Miradas desde la filosofía griega. Editorial de la Universidad de Costa Rica, 2015. Recuperar el dolor por la vía platónica. *Revista Praxis*, número 74, 2016, pp. 51—63. La otredad de la nada. *Diálogos LI*, número 105, diciembre 2019, pp. 27—43. Filosofía de Contrabando. Pensamientos para escuchar I. Grecia en diálogo aquí y ahora. Antanaclasis, Editores, 2021. Filosofía de Contrabando. Pensamientos para escuchar II. Teorías, prácticas y algo más. Antanaclasis, Editores, 2021. Para una ética de la investigación en salud. Editorial de la Universidad Nacional, 2021.

Recibido: 3 de febrero, 2023.
Aprobado: 10 de febrero, 2023.

Étienne Helmer

La reciprocidad al centro: economía y Antropoceno desde el *Económico* de Jenofonte

Resumen: *Este artículo examina cómo, en el Económico, Jenofonte pone la reciprocidad en el centro de las relaciones económicas entre los seres humanos y la Tierra, y entre los seres humanos mismos en sus intercambios. Invita a reflexionar sobre un modelo económico que permita hacer del planeta no un mero recurso, sino el lugar de una forma de justicia global.*

Palabras claves: *Economía, Jenofonte, oikonomía, reciprocidad, kharis*

Abstract: *This article examines how Xenophon's Economics makes reciprocity the key concept of just economic relationships between human beings and the Earth, and between human beings themselves in their exchanges. It invites us to reflect on an economic model that makes it possible to make this planet not a mere resource, but the place of a form of global justice.*

Keywords: *Economy, Xenophon, oikonomia, reciprocity, kharis*

Introducción

Si la noción del Antropoceno forma parte ahora del vocabulario común, es principalmente con referencia a las consecuencias desastrosas de las actividades humanas sobre el planeta.

Acuñado en 2000 por el meteorólogo Paul Crutzen y el químico Eugene F. Stoermer, el término se emplea para referirse al periodo geológico en el que las actividades humanas han influido de forma irreversible en el desarrollo del planeta Tierra. Los cambios climáticos y los daños a los ecosistemas marítimos y terrestres que estas actividades provocan resultan perjudiciales tanto para las especies animales y vegetales como para el ser humano. El Antropoceno es, en otras palabras, una «revolución geológica de origen humano» (Bonneuil y Fressoz 2016, 11).

Sin embargo, la noción del Antropoceno se presta a muchas controversias. Una versa, por ejemplo, sobre su fecha de inicio, que algunos hacen empezar con la extinción de los mamuts, otros con la deforestación del periodo Neolítico, otros con la segunda Revolución Industrial, y otros con la «aceleración» de la industrialización después de la Segunda Guerra Mundial (Chua y Fair 2019, 3). Una mayor controversia sobre el Antropoceno es la que tiene que ver con su significado: mientras que algunas personas se enfocan exclusivamente en las consecuencias ecológicas de este fenómeno, otras señalan que no puede ser pensado fuera de una específica estructura social, económica y política que ha hecho posible no solo tales consecuencias ecológicas, sino también perjuicios a las sociedades mismas, haciéndolas víctimas de una injusticia local y global a la vez. En este sentido, el Antropoceno no se



limitaría a sus aspectos ecológicos, sino que estos revelarían la injusticia inherente a un determinado modo de organización de la sociedad en todas sus facetas. La propuesta de sustituir la noción de Antropoceno por la de «Capitaloceno» (Malm 2016) alude precisamente a que no es la actividad humana como tal la que ha provocado estos daños, sino la organización de esta actividad en una forma social, económica y política históricamente situada, la del capitalismo. Sin embargo, como bien señala Mauelshagen, no hay evidencias claras de que las actividades del comunismo industrial «eran menos dañinas para el medio ambiente que las economías capitalistas liberales» (Mauelshagen 2017, 79)¹.

Ahora bien, la comprensión teórica del Antropoceno en sus facetas sociales, y la invención de posibles pistas prácticas para limitar sus diversos efectos, suponen identificar el marco epistemológico en el que descansa. En términos generales, este marco se compone del modelo weberiano del *Homo oeconomicus*, definido por su capacidad de cálculo ilimitado y la combinación de medios para maximizar sus ganancias, y del utilitarismo, según lo cual el bien social resulta del conjunto de las conductas individuales (Berthe et al. 2020, 83). Por esa razón, algunos proponen referirse a estudios antropológicos sobre poblaciones indígenas más o menos ajenas a estos dos componentes para encontrar inspiración en cuanto a una mejor convivencia humana y una mejor relación de las sociedades con el planeta. Se espera que, al mirar desde una perspectiva comparativa la manera occidental de habitar el mundo, se pueda reformarla (Cabanés 2017). Si tal mirada comparativa tiene la ventaja de examinar en paralelo sociedades distintas, pero contemporáneas las unas de las otras para inventar modelos alternos, la mirada hacia el pasado tiene también la ventaja de la perspectiva histórica. En este sentido, propongo mostrar que el *Económico* de Jenofonte presenta reflexiones que, si bien no proponen soluciones directas a nuestras dificultades teóricas y prácticas relacionadas con el Antropoceno —cualquiera que sea su definición exacta—, pueden, por lo menos,

ayudar a entenderlas con mayor agudeza en tanto fenómeno global, y no meramente climático.

Los que ven en el utilitarismo y el *Homo oeconomicus* el marco epistemológico en el que descansa el Antropoceno se sitúan, sin necesariamente saberlo, en la línea de la obra póstuma de Karl Polanyi *El sustento del hombre* ([1977] 2009). En este libro, el autor denuncia la falacia que consiste en creer que la economía centrada en el mercado y regulada por normas utilitaristas a nivel teórico y práctico es la única forma de economía. Según esta representación muy compartida, los agentes económicos buscan maximizar sus beneficios, porque suponen —es decir, construyen— la idea de la escasez de los recursos naturales, y la idea de la competencia entre los agentes económicos. En contra de la tendencia moderna a considerar que este paradigma, llamado «formal», es el único, Karl Polanyi presenta un sentido «substantivo» de la economía que remite a las maneras concretas con las que las sociedades anteriores a la época moderna vivieron y pensaron sus prácticas económicas en relación con lo humano y la Tierra, fuera del mercado y del utilitarismo.

En este artículo examino un aspecto específico de este paradigma alternativo de la economía tal como aparece en el *Económico* de Jenofonte, un texto al que Karl Polanyi no alude, pero que corrobora su hipótesis, y que podría contribuir, por contraste, a elaborar un marco de inteligibilidad del Antropoceno. En el *Económico*, Jenofonte, fiel a la tradición hesiódica de la prevalencia de la agricultura como actividad económica y social fundamental, hace de la reciprocidad la noción clave de relaciones justas, tanto entre los seres humanos y la tierra, como entre los seres humanos mismos en sus intercambios, económicos en particular. La reciprocidad permite la elaboración de un «cosmos», es decir, de un mundo proporcionado en el que cada ser, incluso la Tierra misma, encuentra su lugar propio. Para mostrarlo, es necesario empezar por una breve presentación de este texto debatido de Jenofonte y justificar así las premisas metodológicas de mi interpretación.

El *Económico* de Jenofonte: un texto para pensar el Antropoceno

El *Económico* de Jenofonte se ha prestado a una gran variedad de lecturas, debido a la complejidad de su forma, estructura y contenido teórico. Su forma dialógica plantea la cuestión de saber si se trata o no de un verdadero *logos sokratikos*². Su estructura —una conversación teórica entre Sócrates y Critóbulo en la que el primero interroga al segundo, seguida de una conversación práctica entre Sócrates e Iscómaco— invita a cuestionar la unidad del texto³. Por último, la apreciación del contenido teórico de la obra varía según consideremos que Sócrates está realmente interesado en la administración doméstica o gestión del hogar (*oikonomia*), o si pensamos que Jenofonte, al contrario, busca mostrar la distancia, o incluso para algunas personas la oposición entre, por un lado, una vida dedicada a la *oikonomia* y, por otro lado, una vida filosófica y virtuosa. Esta cuestión implica evaluar la distancia o la proximidad entre Iscómaco y Sócrates⁴, y la posible ironía de este último hacia el primero⁵. Esquemáticamente, las interpretaciones se polarizan de la siguiente manera: algunos exegetas ven en el *Económico* un tratado de economía doméstica centrado en la agricultura, y/o en sus implicaciones políticas, lo que reduce el carácter dialógico del texto a un mero proceso expositivo artificial⁶. Otros intérpretes, al contrario, consideran el texto de Jenofonte como un verdadero diálogo socrático, preocupado esencialmente por cuestiones morales y educativas, y en el que los aspectos económicos serían meras menciones anecdóticas⁷. El prejuicio según el cual Sócrates no puede estar interesado en la *oikonomia* por sí misma tiene un eco en la negación del valor económico del *Económico* por parte de historiadores como J.A. Schumpeter y M.I. Finley (cf. Helmer 2021, 23-28).

Estas dos lecturas opuestas —entre las que existe una amplia gama de matices— se basan, sin embargo, en un principio común: el de una adecuación entre los temas reconocidos como

centrales y el método que se utiliza para exponerlos; es decir, si este libro es de economía, no es un genuino diálogo socrático; y si es un diálogo socrático, no habla de economía. Cabe preguntarse, sin embargo, si no sería concebible, y sobre todo necesario, proponer una lectura unificadora del *Económico* que lo tomara a la vez como un diálogo socrático y como un texto en el que las cuestiones económicas desempeñaran un papel central. En un artículo de 2008, L.-A. Dorion propone una lectura de este tipo y muestra que es posible combinar en el *Económico* al mismo tiempo los aspectos éticos y pedagógicos comunes a todos los diálogos socráticos de Jenofonte, y el interés genuino de Sócrates por, e incluso su competencia en, la *oikonomia* (Dorion 2008). De lo contrario, no tendría sentido, entre otras cosas, la continuidad que, en toda la obra de Jenofonte, Sócrates establece entre la buena administración del *oikos*, la buena administración de la ciudad o *polis*, y sus raíces éticas. Las tres premisas interpretativas de Dorion —el *Económico* es un genuino *logos sokratikos*, Sócrates tiene un interés positivo en la *oikonomia*, e Iscómaco no es superior a Sócrates ni es su contra-modelo, sino su avatar que administra un *oikos*—, son persuasivas porque dan cuenta de la racionalidad filosófica y no científica con la que los filósofos o pensadores antiguos se acercaban a los temas económicos (Helmer 2021, 27-35). En otras palabras, la interpretación que propongo no busca leer el texto a la luz de criterios epistemológicos anacrónicos, ni tampoco niega su contenido económico, sino que propone dar cuenta de su carácter singular y, en particular, de la combinación de reflexiones sobre temas económicos y de consideraciones éticas y políticas. En este sentido, el *Económico* es un texto que puede revelarse provechoso para acercarse al tema del Antropoceno si no limitamos este tema a sus aspectos ambientales, sino que lo entendemos como una noción que implica pensar las relaciones entre actividades económicas, Tierra y justicia. Es dentro de este marco interpretativo que me sitúo para exponer lo que viene a continuación.

La reciprocidad en la obra de Jenofonte

La base de todas las prácticas sociales

En su estudio del concepto de la *kharis* en la obra de Jenofonte, Vincent Azoulay explica que esta noción, expresada por un amplio vocabulario, cubre todos los tipos de relaciones de reciprocidad, es decir, del intercambio mutuo de beneficios en forma de transacciones materiales o simbólicas, en todas las esferas de la vida social —económicas, políticas, sexuales y religiosas— y a escala tanto familiar como cívica. La naturaleza de lo que se intercambia, así como el contexto y las intenciones de las personas que hacen estos intercambios, pueden desembocar en consecuencias tanto positivas como negativas para ellas (Azoulay 2004, 28-29). Sin embargo, la naturaleza del resultado es secundaria en comparación con el hecho mismo de la circulación, la cual es constitutiva de la reciprocidad.

Esta reciprocidad parece ser una ley universal en la obra de Jenofonte. En los *Recuerdos de Sócrates*, Sócrates explica que «es de ley en todas partes corresponder con el bien a los que nos hacen bien» (τοὺς εὖ ποιοῦντας ἀντεπεργετέιν οὐ πανταχοῦ νόμιμόν ἐστι, *Mem.* 4.4.24)⁸. Es de «ley»: es decir, la reciprocidad es una norma universal, que supera la comúnmente aceptada oposición entre amigo y enemigo⁹. Hasta los animales en la finca siguen esta norma de conducta, como explica Sócrates a Critóbulo en el *Económico*: «Y tanto los caballos como los perros, que se benefician de la agricultura, corresponden favoreciendo a su vez a la finca: el caballo lleva por la mañana al capataz a su labor y le permite el regreso por la tarde; los perros ahuyentan a las alimañas para que no dañen las cosechas y los rebaños, haciendo seguros los parajes solitarios» (*Econ.* 5.6).

Esta norma, sin embargo, no determina por completo las conductas humanas. Representa más bien un ideal hacia lo cual el ser humano tiende, como evidencian muchos de sus actos o comportamientos, y también una norma que se presta a la transgresión, precisamente por no ser

una ley ontológica o una ley de la naturaleza. Por un lado, en efecto, es un ideal, como señala en la *Ciropedia* el personaje de Feraulas, que entrega todos sus bienes a otro personaje para librarse de las preocupaciones provocadas por la riqueza y poder así servir mejor a Ciro. Feraulas representa el ideal de la reciprocidad, de la cual él mismo hace un dato antropológico fundamental. Este personaje estimaba que,

de todas las criaturas, el hombre es la más noble y agradecida, porque veía que los que recibían una alabanza se apresuraban a devolverla, que los que recibían un favor intentaban devolverlo, y que los que se conocía que tenían buena voluntad recibían en justa réplica benevolencia y que no podían responder con odio a aquellos que sabían que los amaban; y que, de todas las criaturas, los hombres son los que más desean devolver sus cuidados a sus padres vivos o después de muertos. (Cir. 8.3.49)

Por otra parte, Jenofonte observa que la ingratitud es bastante común y representa el colmo de la injusticia. En los mismos *Recuerdos de Sócrates* (2.2.2), Sócrates explica que «el individuo que, habiendo recibido favores de alguien, sea amigo o enemigo, no intenta devolverlos, es injusto»¹⁰. Y añade en forma de pregunta: «¿No sería la ingratitud pura injusticia (εἰλικρινής τις ἂν εἴη ἀδικία ἢ ἀχαριστία)?» (*Mem.* 2.2.3; trad. Gredos modificada). Luchar contra esta forma de injusticia, o evitar que se desarrolle, es un aspecto central de la educación que se da en Persia. En la *Ciropedia* Jenofonte explica que los Persas

también castigan a quienes descubran que han hecho una acusación injusta, y juzgan también por la acusación que más odio produce entre los hombres y que es menos objeto de juicio, la de ingratitud (ἀχαριστία); y al niño de quien deciden que, pudiendo demostrar agradecimiento no lo hace, también a éste le dan un fuerte castigo, pues piensan que los desagradecidos (τοὺς ἀχαρίστους) son los más negligentes con respecto a los dioses, sus padres, su patria y sus amigos, y es opinión generalizada que a la ingratitud (τῇ ἀχαριστίᾳ), sobre todo, acompaña la desvergüenza, pareciendo que

ésta, a su vez, es la máxima guía para todos los actos inmorales. (*Cir.* 1.2.7)

Kharis y transacción económica: entre oposición e isomorfismo

En la época de Jenofonte, y en parte en la obra de Jenofonte, esta reciprocidad de la *kharis* es pensada como distinta de la transacción económica monetaria por los siguientes motivos. La tradición aristocrática de la *kharis* supone jerarquía y distinción social, y suscita la obligación del reconocimiento bajo la ilusión del acto gratuito que crea lazos a largo plazo mediante la donación y la contra-donación. Por tanto, esta tradición aristocrática ve con sospecha el intercambio monetario que lo iguala todo, que es indiferente al estatus social de los que intercambian, y que no crea relaciones a largo plazo, sino que se limita a transacciones puntuales sin ningún sentimiento de «reconocimiento» y que abren la puerta a la posibilidad del fraude (D'Ercole 2013, 3-9). Además, la contratación asalariada (*misthos*) de alguien por una prestación es percibida como una forma de esclavitud por parte de quienes prestan el servicio. Por ejemplo, en una discusión con el sofista Antifonte, Sócrates explica que «aceptar dinero del primero que llega es ponerlo de dueño de uno mismo, y no hay nada más vergonzoso que someterse a una esclavitud» (*Mem.* 1.5.6). En cuanto a la práctica filosófica en particular, si Sócrates aceptara dinero para conversar con alguien, se volvería su esclavo y esta actitud le quitaría la libertad de hablar con quien quiera (*Mem.* 1.6.5). De ahí la comparación que hace Sócrates de los sofistas con prostitutas que venden su saber, sin crear una relación mutua de *philia* como la que Sócrates establece con sus interlocutores (*Mem.* 1.6.13).

Este panorama explica que la actividad del negocio, la persona del negociante y el dinero sean víctimas de un rechazo ideológico aristocrático que los asocia con el *ethos* democrático, es decir, con el supuesto tumulto o desorden de la multitud que resultaría de la igualdad que parece amenazar la armonía del mundo aristocrático¹¹. En este sentido, la *Ciropedia* indica, entre otros

ejemplos, que la educación de los ciudadanos persas consiste en apartarlos de los espacios comerciales:

existe entre ellos un lugar llamado «Ágora Libre», en donde están el palacio real y los demás edificios de gobierno. De allí han sido desplazados a otro lugar las mercancías y los mercaderes con sus voces y groserías para que su tumulto no se mezcle con el buen orden de la gente que ha recibido educación (έντεϋθεν τὰ μὲν ὄνια καὶ οἱ ἀγοραῖοι καὶ αἱ τούτων φωναὶ καὶ ἀπειροκαλῖαι ἀπελήλανται εἰς ἄλλον τόπον, ὡς μὴ μιγνύηται ἡ τούτων τύρβη τῇ τῶν πεπαιδευμένων εὐκοσμίᾳ.)» (*Cir.* 1.2.3)

A la luz de estas referencias, cabe preguntarse si acaso la actividad económica, con el uso de dinero inherente a una economía monetaria, se sitúa definitivamente fuera del marco de la *kharis*. La obra de Jenofonte es ambivalente al respecto, porque mantiene la diferencia entre ambos fenómenos y a la misma vez tiende a superarla. Jenofonte, por haber sido jefe de un ejército de mercenarios, es decir, de soldados asalariados, ha importado a los asuntos políticos la lógica del intercambio económico. Ahora bien, según Vincent Azoulay, para hacer olvidar esta confusión entre la dimensión aristocrática de la *kharis* en el nivel político y la transacción económica, Jenofonte buscaría la manera de matizar el prejuicio aristocrático anticomercial, en particular haciendo énfasis en la necesidad del dinero en el contexto de la guerra (en la *Anábasis* y la *Ciropedia*). En este contexto, parece decir Jenofonte, la *kharis* no puede ser totalmente exclusiva de la lógica del salario o *misthos* (Azoulay 2004, 210-213). También en los *Ingresos* (*Poroi*), Jenofonte propone integrar a los comerciantes en transacciones que tengan una dimensión simbólica y no meramente financiera (Azoulay 2004, 205-206). Por tanto, ¿acaso sería posible pensar que las actividades económicas, incluso las actividades que implican el uso de dinero, compartieran algo de la *kharis*? Y de ser el caso, ¿cómo, y hasta qué punto?

Pensar la economía a la luz de la *kharis*

Propongo mostrar que una característica del *Económico* de Jenofonte consiste en buscar la manera de reconciliar la lógica o la ideología aristocrática de la *kharis* con la lógica económica monetaria, como si, cualesquiera que sean sus motivaciones personales, Jenofonte hubiera percibido un posible isomorfismo entre, por un lado, la reciprocidad a largo plazo de la *charis* y, por otro lado, las transacciones económicas usualmente percibidas como intercambios basados en una reciprocidad negativa a corto plazo, es decir, una reciprocidad formal que no desemboca en un interés común más allá de los intereses particulares y presentes de los actores del intercambio¹². En otras palabras, es posible mostrar que, para Jenofonte, las actividades económicas son los vehículos de una forma de reciprocidad positiva. Como indican dos pasajes del *Económico*, no se trata meramente de *legitimar* de lejos las actividades económicas, señalando que su forma es análoga o paralela a la de la *kharis*, sino que se trata de pensarlas como verdaderas formas de reciprocidad.

Agricultura y justicia

El primer pasaje versa sobre la agricultura. Según Sócrates, «la tierra, por ser una diosa, enseña también la justicia a quienes son capaces de aprenderla, pues cuanto más se la cuida, con más bienes corresponde» (ἡ γῆ θεὸς οὖσα τοῦς δυναμένους καταμανθάνειν καὶ δικαιοσύνην διδάσκει: τοῦς γὰρ ἄριστα θεραπεύοντας αὐτὴν πλεῖστα ἀγαθὰ ἀντιποιεῖ. *Econ.* 5.12).

Tres comentarios son necesarios sobre este pasaje para evidenciar una dimensión de *kharis* en la agricultura. El primero versa sobre el contexto teórico general. El vínculo que establece Sócrates entre la agricultura y la justicia sirve para recordar que los temas económicos y los valores no son ajenos entre sí. Esto es confirmado por una relación similar entre temas económicos y reflexión sobre valores, que podemos observar al principio de los *Ingresos* (*Poroi*). Es, en efecto, la preocupación por lo que es «más

justo» (ὄθενπερ καὶ δικαιοτάτων, *Poroi* 1.1) la que conduce a Jenofonte a proponer en este libro una serie de medidas económicas, partiendo de la premisa de que el supuesto conocimiento de lo «justo» (τὸ δίκαιον, *Poroi* 1.1) del que se valen algunos políticos atenienses los ha llevado sin embargo a ser «injustos» con las ciudades aliadas para aliviar la pobreza del pueblo ateniense. En ambas obras, los aspectos económicos, sean domésticos o cívicos, coinciden en que están asociados a una determinada idea de la justicia.

En segundo lugar, es importante señalar que la justicia tal como aparece en las obras de Jenofonte nunca no es una mera cuestión de discurso, sino que se centra en los actos que la manifiestan. En los *Recuerdos de Sócrates*, Sócrates destaca en general la importancia ética de la práctica, contraponiendo «la fortuna y la acción» (πᾶν μὲν οὖν τοῦναντίον ἔγωγ', ἔφη, τύχην καὶ πρᾶξιν ἡγοῦμαι): mientras que la buena fortuna (τὴν εὐτυχίαν) depende del azar, «el éxito» (εὐπραξία) consiste en «hacer bien una cosa que se ha aprendido y practicado» (τὸ δὲ μαθόντα τε καὶ μελετήσαντά τι εὖ ποιεῖν εὐπραξίαν νομίζω, *Mem.* 3.9.14). Y es precisamente haciendo bien su trabajo (εὖ πράττοντας) como los hombres se hacen «queridos por los dioses», «ya sean agricultores en la agricultura (ἐν μὲν γεωργίᾳ τοῦς τὰ γεωργικὰ), médicos en la medicina o políticos en la política» (*Mem.* 3.9.15). En lo que se refiere a la agricultura, es precisamente la práctica de los «*erga*», del trabajo o de las tareas, lo que, según explica Iscómaco en la segunda parte del *Económico*, debe prevalecer sobre los aspectos teóricos para manifestar esta justicia. Es lo que señala en su crítica a los que «han escrito sobre ello [i.e. el tema de la naturaleza del terreno agrícola] en detalle pero que en absoluto lo han llevado a la práctica» (*Econ.* 16.1).

Ahora bien, en tercer lugar, la razón fundamental para justificar que la agricultura es una propedéutica de la justicia es que se basa en una forma de don y contra-don entre el agricultor y la tierra, y porque este intercambio, como indiqué anteriormente, es esencial para la justicia. En el *Económico*, la agricultura es presentada como la expresión inmanente de esta reciprocidad generalizada. Poco antes del pasaje citado al inicio de esta sección (*Econ.* 5.12), Sócrates

detecta tal norma incluso en la conducta de los animales, como si ellos mismos la hubieran iniciado o, mejor, como si fuera una ley de la naturaleza: los perros y los caballos prestan servicio a la granja en contraparte de la comida que reciben (*Econ.* 5.6). Dirigiéndose a los hombres, Sócrates continúa diciendo: «¿Qué arte devuelve mayor gratificación (ἀντιχαρίζεται) a quienes la trabajan? ¿Cuál acoge con mayor placer (ἡδίων) a sus seguidores, invitándoles en cuanto se acercan a tomar lo que necesitan? ¿Cuál hospeda con mayor prodigalidad a los extranjeros?» (*Econ.* 5.8; traducción Gredos modificada). En los *Recuerdos de Sócrates*, la prosopopeya de la Virtud dirigiéndose a Heracles lo confirma, al hacer del ejercicio de la agricultura un caso entre otros de la ley general de la reciprocidad:

de cuantas cosas realmente buenas y nobles (τῶν γὰρ ὄντων ἀγαθῶν καὶ καλῶν) existen, los dioses no conceden nada a los hombres sin esfuerzo ni solicitud (ἄνευ πόνου καὶ ἐπιμελείας), sino que, si quieres que los dioses te sean propicios, tienes que honrarles, si quieres que tus amigos te estimen, tienes que hacerles favores, y si quieres que alguna ciudad te honre, tienes que servir a la ciudad; si pretendes que toda Grecia te admire por tu valor, has de intentar hacerle a Grecia algún bien; si quieres que la tierra te dé frutos abundantes, tienes que cuidarla (εἴτε γῆν βούλει σοι καρποὺς ἀφθόνοους φέρειν, τὴν γῆν θεραπευτέον). (*Mem.* 2.1.28)

Que la propia Virtud haga de la agricultura una de las actividades que permiten obtener lo realmente bello y bueno corrobora que es una práctica de justicia y de reciprocidad¹³.

Sin embargo, se podría objetar que debido a que la agricultura no es en sí una actividad monetaria, no le hace muy difícil a Jenofonte reconciliarla con la *kharis*, evitando así los aspectos más controversiales de esta relación. Ahora bien, el segundo fragmento que me interesa permite contestar esta objeción, y mostrar que Jenofonte no se contenta con un paralelo ni formal ni superficial.

Vender la tierra

Una de las implicaciones del fragmento citado al inicio de la sección anterior es que, aparte de la agricultura, cualquier otra actividad económica orientada hacia el lucro (χρηματοποιὸν, *Econ.* 20.15) es ilegítima. De modo que no ponerse a cultivar la tierra es, según Iscómaco, proponerse vivir «del robo, la rapiña, la mendicidad» (κλέπτων ἢ ἀρπάζων ἢ προσαιτῶν, *Econ.* 20.15) o haber perdido completamente la cordura (παντάπασιν ἀλόγιστός ἐστι, *Econ.* 20.15). Las tres prácticas incriminadas por Iscómaco (el robo, la rapiña y la mendicidad) tienen en común que no son prácticas de la reciprocidad.

Ahora bien, Iscómaco no menciona el comercio en esta breve lista. Este silencio puede explicarse porque el comercio parece implicar solo una reciprocidad de bajo régimen o una reciprocidad negativa. Sin embargo, un pasaje debatido permite, a mi juicio, poner el comercio en la continuidad de la reciprocidad positiva de la que la agricultura ha proporcionado el modelo. El pasaje en cuestión es *Econ.* 20.22-29, en el que Iscómaco expone el método de su padre para ganar dinero. Consiste, en primer lugar, en comprar terrenos baldíos y mejorarlos. Este método descansa en los principios éticos presentados a lo largo del libro para enmarcar las actividades económicas, pero les da un nuevo alcance: no sólo sirven para *preservar* el valor de la propiedad y evitar la ruina, sino que también permiten *enriquecerse* positivamente, aumentar el *oikos* lo más posible (ὄτι πλεῖστα), conforme al propósito de la *oikonomia* tal como Iscómaco lo ha presentado (*Econ.* 7.15). De estos principios, uno de los más fundamentales es el cuidado o *epimeleia* del padre de Iscómaco (ἐπιμελεῖσθαι, *Econ.* 20.22). Este valor tan fundamental como el autocontrol (*enkrateia*) y la templanza (*sôphrosunê*) para el Sócrates de Jenofonte (Amit 2016), era ya muy presente en los capítulos anteriores del libro¹⁴. Al manifestar tanto cuidado, la conducta del padre de Iscómaco contrasta con la negligencia de los antiguos dueños de estos terrenos (ἀμέλειαν, *Econ.* 20.22), y sus intensos esfuerzos (τοῖς ...συντεταμένως γεωργοῦσιν, *Econ.* 20.22) son recompensados por la reciprocidad de

la naturaleza en proporciones sin precedentes, siendo el valor de la tierra recuperado hasta cien veces su valor original (*Econ.* 20.24). La búsqueda de la *epidosis* —un término mencionado tres veces en *Econ.* 20.23 y que podría traducirse por «desarrollo», «recuperación», «mejora»— está así adscrito a un marco que la hace legítima para Iscómaco, por tres razones. En primer lugar, al hacer más productiva la tierra (πάμφορος, *Econ.* 20.23), esta *epidosis* revela la preocupación del padre de Iscómaco por la tierra misma, y no sólo por los beneficios que se sacan de ella. En segundo lugar, la *epidosis* es un proceso efectivo de enriquecimiento (ἀνυτικωτάτην χρημάτισιν ἀπὸ γεωργίας, *Econ.* 20.22). En tercer lugar, da cuenta de la valía moral del padre de Iscómaco, que queda así libre de cualquier sospecha de codicia y pereza: no sólo fue su amor por la agricultura y el esfuerzo, así como su gusto por el trabajo (διὰ τὴν φιλεργίαν 26) lo que le enseñó este proceso (διὰ τὴν φιλογεωργίαν καὶ φιλοπονίαν, *Econ.* 20.25), sino que su conducta ilustra aún más la verdad de la reciprocidad agrícola a la que se ha hecho referencia. Tanto es así que Iscómaco puede declarar que, de todos los atenienses, su padre era «por naturaleza (φύσει) un apasionado por la agricultura (φιλογεωργότατος), más que ningún otro ateniense» (*Econ.* 20.26; trad. Gredos modificada). Para Iscómaco, su padre es la encarnación misma del cuidado o *epimeleia*, lo que el adverbio «naturalmente» refuerza dándole una dimensión aristocrática.

Ahora bien, Sócrates deja entender que este amor del padre de Iscómaco por la agricultura sería sólo una máscara para su codicia. No amaría la agricultura como un fin, sino como un medio para otro fin, a saber, el dinero. La crítica de Sócrates consiste en decir que el padre de Iscómaco compra y mejora las tierras solo con la perspectiva de venderlas para sacar un beneficio enorme (εἰ πολὺ ἀργύριον εὐρίσκει, *Econ.* 20.27). Sócrates identifica esta conducta con la de los mercaderes que «aman» el trigo (οἱ ἔμποροι φιλόσπιτοί εἰσι) como objeto de especulación: surcan el mar en busca de una mercancía tan esencial, compran la mayor cantidad posible (πλεῖστον, *Econ.* 20.27 y 28), únicamente para luego venderla al precio más alto (περὶ πλεῖστων, *Econ.* 20.28). Este pasaje, marcado

por reminiscencias hesiódicas críticas hacia el comercio marítimo¹⁵, ha sido leído unánimemente como una crítica rotunda de la actividad comercial del padre de Iscómaco, a partir de la representación común del mercader como símbolo de codicia¹⁶.

A esta crítica Iscómaco contesta diciéndole a Sócrates que debe estar «bromeando»: (παίξεις, *Econ.* 20.29)¹⁷. ¿En qué consistiría la broma? ¿En que su padre podría ser un comerciante? Versaría más bien sobre la supuesta falta de sinceridad de su padre con respecto a la agricultura, y sobre su supuesta codicia. La explicación que propone Iscómaco es que los que construyen casas y las venden, las aman y empiezan a construir otras (*Econ.* 20.29). El interés de esta explicación es doble: por un lado, Iscómaco propone alinear el método de su padre —comprar tierras para revenderlas— con el proceso clásico de la simple venta de un objeto fabricado, lo que permite atenuar o hacer secundaria la idea de la especulación comercial, y asimilar la recuperación de tierras a la fabricación de un objeto. Por otro lado, esta respuesta de Iscómaco combina lo que la crítica de Sócrates pretendía disociar: es decir, el enfoque comercial no excluye un verdadero gusto e interés por el objeto de la transacción. Al contrario, lo necesita. En otras palabras, la búsqueda del beneficio comercial no puede equipararse con una sórdida codicia acumulativa. Tal como lo presenta Iscómaco, el beneficio comercial es una de las manifestaciones de la contradonación o reciprocidad de la tierra hacia aquel que la ha cuidado bien. Este isomorfismo entre relaciones éticas y relaciones comerciales va más allá de una semejanza formal. No se limita a ser un mero instrumento metodológico que tomaría las relaciones económicas como (contra)modelo para pensar mejor lo específico de las relaciones éticas dentro de lo que ha sido llamado un «*Economics of Friendship*» (van Berkel 2020). Lo que está en juego aquí es más bien un «*Friendship of Economics*», es decir, una manera de pensar una dimensión posiblemente ética, global e inherente a los procesos económicos, es decir, una ética que tome en cuenta no solo a las personas, sino a su manera de habitar el mundo.

Conclusión

Jenofonte muestra la ambivalencia de las prácticas económicas en general y de las comerciales en particular, que pueden caer bajo dos sistemas de valores antagónicos: un sistema clásico que las ve como prácticas lucrativas, y un sistema que las integra en una forma de reciprocidad y justicia a distintos niveles: uno entre los seres humanos, otro entre los seres humanos y el cosmos. Su innovación consiste en reconfigurar la noción aristocrática de la *kharis* a la luz de la realidad económica de su tiempo, sin perder nada de su alto valor simbólico. En este sentido, muestra que los fenómenos económicos, sean productivos (la agricultura) o sean de intercambio (el comercio), pueden ser pensados fuera del marco de la mera codicia a la que están frecuentemente asociados. En este sentido, su texto puede servir de inspiración para pensar, con toda la prudencia requerida para evitar los anacronismos, un modelo económico que permita criticar y renovar el que ha dado lugar al Antropoceno. En lo que concierne a la agricultura en particular, recientes publicaciones proponen nuevos marcos jurídicos y técnicos para encaminar esta actividad fundamental hacia prácticas más eco-responsables¹⁸. Pero podría revelarse importante emprender una reflexión filosófica sobre lo que es la justicia y sus manifestaciones en la esfera económica, a partir de obras clásicas como el *Económico* de Jenofonte, que permiten proveer herramientas conceptuales para plantear los retos y las perspectivas pertinentes con mayor agudeza.

Notas

1. Agradezco a la Dra. Lanza González por esta referencia.
2. Sobre los orígenes del *logos sokraticos*: Clay, 1994. Entre los que piensan que el *Económico* no es un *logos sokraticos* están, entre otros, Delebecque (1951, 37); o, el volumen IV de Merchant (1923, xxiv).
3. Sobre esta problemática unidad: Lasserre (1969, 64); (de Martinis 2013, 629-630).
4. Véase Johnson (2021, 232-235) y Pangle (2014).
5. Inspirada en Leo Strauss, la lectura «irónica» contemporánea consiste en asumir que el sentido de las palabras de Sócrates no es literal, sino que llevan implícita una carga crítica, cuya percepción depende de la sutileza de su interlocutor, o de la del lector de Jenofonte. Este tipo de lectura es la de Stevens (1994), Kronenberg (2009) y, en cierta medida, Danzig (2003).
6. Según Chantraine, el editor y traductor francés del texto, «este diálogo *que se da por socrático* se introduce según un procedimiento bastante complicado (...) La articulación de estos diálogos [*i.e.* las conversaciones entre los distintos personajes] puede parecernos un poco rígida.» (1949, 7; el subrayado es nuestro); y luego afirma «El *Económico* nos enseña a dirigir una finca» (1949, 11).
7. El mejor ejemplo de esta posición es probablemente el siguiente: «El *Oeconomicus* es un diálogo socrático, no un tratado que expresa las opiniones de Jenofonte sobre la agricultura», (Stevens 1994, 235).
8. Todas las traducciones citadas son las de la editorial Gredos.
9. En el libro I de la *República* de Platón (332b *sq.*), Polemarco hace de esta oposición la base de su concepto de la justicia, en contra del que Sócrates argumenta.
10. Pasaje citado por Azoulay (2004, 42).
11. Sobre el tumulto democrático: Villacèque, N. (2013). «Θόρυβος τῶν πολλῶν: le spectre du spectacle démocratique», in A. Macé (dir.), *Le Savoir public. La vocation politique du savoir en Grèce Ancienne*. Besançon, Presses universitaires de Franche-Comté, p. 137-152.
12. Sobre estas dos formas de reciprocidad consulte Lacourse (1987).
13. Este fragmento constituye un argumento de peso en contra de las lecturas que sostienen que Sócrates es irónico en su alabanza a la agricultura en el *Económico*, como propone, entre otros, Kronenberg (2009, 37-72).
14. En la primera parte de la obra, Sócrates señala a Critóbulo la diferencia entre los que realizan sus tareas sin atención, y «los que las cuidan» (τοὺς δὲ γνώμη συντεταμένη ἐπιμελουμένους, *Econ.* 2.18). Asimismo, presenta el «cuidado» que el rey persa manifiesta en sus actividades tanto bélicas como agrícolas (*Econ.* 4.5: «se preocupa mucho (ἰσχυρῶς ἐπιμελεῖσθαι) por el arte de la guerra»; y *Econ.* 4.7 y 4.9). También Sócrates evoca los beneficios del trabajo agrícola para quien «lo cuida» (*Econ.* 5.4, τοὺς δὲ τῇ ἐπιμελείᾳ γεωργοῦντας. Cf. *Econ.* 5.8). En la segunda

- parte, el propio Iscómaco utiliza la noción del cuidado para describir las actividades a cargo de su esposa, ya sea en general (*Econ.* 7.7, 30, 39 y 41; y 9.1, 14, 18 y 19) o en tareas más específicas como velar por el trabajo de los esclavos (*Econ.* 7.34) o cuidar a los niños (*Econ.* 9.19). La usa también en relación con sus propias actividades (*Econ.* 11.11-13), y también la convierte en criterio para elegir al jefe de culturas (*Econ.* 12. 4 y 9), lo que implica saber cómo se puede enseñar esta virtud (*Econ.* 12.10-20). Adquirir la virtud del «cuidado» presupone que se es capaz de *enkrateia* o autocontrol (*Econ.* 12.11-14), y que el amo del *oikos* sirva de ejemplo al respecto (*Econ.* 12.16-20).
15. Hesiodo, *Los trabajos y los días*, v. 682-686.
 16. Por ejemplo, Pomeroy escribe lo siguiente: «Traders, of course, were motivated by profit, for, like Ischomachus' father, they loved money (...) The Athenian gentleman (*kalos kagathos*) was supposed to disdain overtly commercial activities and not engage in professions that had money-making as their sole goal. Consequently, the comparison of Iscomachus' father to traders is uncomplimentary», Pomeroy (1994, 341); cf. Johnson (2021, 264).
 17. Cf. *Econ.* 11.7 y 17.10.
 18. Véase, entre otras referencias: Mahaswa et al. (2021); Valiorgue (2020).
- ## Referencias
- Amit, Nili Alon. 2016. «Xenophon's Virtue Personified». *Kentron* 32, 137-150.
- Azoulay, Vincent. 2004. *Xénophon et les grâces du pouvoir. De la charis au charisme*. Paris : Publications de la Sorbonne.
- Berthe, Alexandre., Ferrari, Sylvie., Hétier, Renaud., Pierron, Jean-Philippe., Prouteau, François., Theviot, Anaïs., y Wallenhorst, Nathanaël. 2020. «Quels fondements pour construire des politiques de l'Anthropocène?» *Raisons politiques* 77, 83-94. <https://doi.org/10.3917/rai.077.0083>
- Bonneuil, Christophe., y Fressoz, Jean-Baptiste. 2016. *L'événement Anthropocène: la Terre, l'histoire et nous*. Paris : Le Seuil.
- Cabanes, Valerie. 2017. *Homo natura. En harmonie avec le vivant*. Paris : Buchet-Chastel.
- Chantraine, Pierre. 1949. *Xénophon. Économique*. (Trad. fr., introduction et notes). Paris : Les Belles Lettres.
- Chua, Liana. y Fair, Hannah. 2019. Anthropocene. In *The Cambridge Encyclopedia of Anthropology*. Editado por Felix Stein. <http://doi.org/10.29164/19anthro>
- Clay, Diskin. 1994. *The Origins of the Socratic Dialogue*, en: *The Socratic Movement*. Editado por Paul A. Vander Waerdt. Ithaca y Londres: Cornell University Press.
- Danzig, Gabriel. 2003. «Why Socrates was not a Farmer: Xenophon's *Oeconomicus* as a Philosophical Dialogue». *Greece and Rome* 50, no. 1: 57-76.
- Delebecque, Édouard. 1951. «Sur la date et l'objet de l'Économique». *Revue des Études Grecques* 64, no. 299-301: 21-58.
- De Martinis, Livia. 2013. *Senofonte. Tutti gli scritti socratici*. Milano: Bompiani.
- Dorion, Louis.-André. 2008. Socrate *oikonomos*, en: *Xénophon et Socrate* (Actes du colloque d'Aix-en-Provence, 6-9 novembre 2003). Editado por Michel Narcy y Alonso Tordesillas. Paris : Vrin.
- Helmer, Etienne. 2021. *Oikonomia. Philosophie grecque de l'économie*. Paris : Garnier.
- Johnson, David. M. 2021. *Xenophon's Socratic Works*. Nueva York y Londres: Routledge.
- Kronenberg, Leath. 2009. *Allegories of Farming from Greece and Rome*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Lacourse, Josée. 1987. «Réciprocité positive et réciprocité négative: de Marcel Mauss à René Girard», *Cahiers Internationaux de Sociologie* 83 : 291-305.
- Lasserre, François. 1969. «Sandra Taragna Novo, *Economia ed etica nell' Economico di Senofonte*». *L'antiquité classique* 38, no. 2: 544-546.
- Malm, Andreas. 2016. *Fossil capital: the rise of steam power and the roots of global warming*. Londres y Nueva York: Verso.
- Mahaswa Ranga., Widhianto Agung., Hasanah Nurul. 2021, «Eco-agriculture and Farming in the Anthropocene Epoch: A Philosophical Review», E3S Web Conf. 226 00035. DOI: 10.1051/e3sconf/202122600035.
- Mauelshagen, Franz. 2017. «Comentario: Reflexiones acerca del Antropoceno». *Desacatos. Revista De Ciencias Sociales* 54, 74-89. <https://doi.org/10.29340/54.1741>
- Merchant, E.C. 1979. *Xenophon. Economics*. Xenophon in Seven Volumes, 4. Cambridge: Harvard University Press; William Heinemann, Ltd.
- Pangle, Thomas. L. 1994. Socrates in the Context of Xenophon's Political Writings, en: *The Socratic*

- Movement*. Editado por Paul A. Vander Waardt. Ithaca y Londres: Cornell University Press.
- Polanyi, Karl. 2009. *El sustento del hombre*. Capitán Swing.
- Pomeroy, Sara. B. 1994. *Xenophon. Oeconomicus: a social and historical commentary. Xenophon. Oeconomicus*. Oxford: Clarendon Press.
- Stevens, John. A. 1994. Friendship and Profit in Xenophon's *Oeconomicus*. en: *The Socratic Movement*. Editado por Paul A. Vander Waardt. Ithaca y Londres: Cornell University Press.
- Valiorgue, Bertrand. 2020. *Repenser l'agriculture à l'heure de l'Anthropocène*. Lormont: Le Bord de l'eau.
- Van Berkel, Tazuko. 2020. *The Economics of friendship. Conceptions of reciprocity in classical Greece*. Leiden: Brill.

Étienne Helmer (etienne.helmer@upr.edu). Doctor en Filosofía. Profesor en el Departamento de Filosofía de la Universidad de Puerto Rico, recinto de Río Piedras (Estados-Unidos). Sus principales publicaciones e investigaciones versan sobre los aspectos económicos, políticos y sociales del mundo griego. También se dedica a un acercamiento filosófico a la pobreza y la mendicidad en el mundo contemporáneo. Ha publicado recientemente: *La parte de bronce. Platón y la economía*. Santiago: LOM, 2021; *Oikonomia. Philosophie grecque de l'économie*. Paris: Garnier, 2021; *Mendiants et mendicité en Grèce ancienne* (ed.). Paris: Garnier, 2020.

Recibido: 3 de febrero, 2023.
Aprobado: 10 de febrero, 2023.

María Del Pilar Montoya

Platón frente al comercio marítimo. Elementos para una interpretación del Antropoceno

Resumen: *A través del estudio de algunos pasajes que Platón consagra al análisis de las repercusiones psicológicas, políticas y económicas de las actividades en torno a las cuales gira la economía de las ciudades empíricas, pretendemos mostrar que el pensamiento económico de Platón, fundamentalmente sus consideraciones sobre el comercio de importación y exportación que se realiza por vía marítima, ofrece elementos de inestimable valor para pensar la relación de las dinámicas de consumo y de producción promovidas por la globalización con la actitud del ser humano frente a la Tierra y las consecuencias que se desprenden de ella.*

Palabras clave: *comercio marítimo, importación, exportación, autarquía, pleonexia.*

Abstract: *Through the study of some passages that Plato devotes to the analysis of the psychological, political and economic repercussions of the economic activities of the empirical cities, we intend to show that Plato's economic thought, fundamentally in relation to the import and export trade carried out by sea, offers elements of inestimable value for thinking about the relationship between the dynamics of consumption and production promoted by globalization and the attitude of human beings*

towards the Earth and the consequences that arise from it.

Keywords: *maritime trade, import, export, autarky, pleonexia.*

Introducción

Teniendo en cuenta las enormes transformaciones científicas y tecnológicas y el abismo que el paso de los siglos interpone entre nuestro presente y el mundo antiguo, es lógico dudar del sentido de ese gesto que consiste en volcar nuestra mirada hacia el pasado griego en busca de respuestas a las dudas que hoy nos aquejan. ¿Puede acaso el diálogo con los antiguos sabios proporcionarnos herramientas conceptuales capaces de esclarecer un problema ajeno a su época como lo es la crisis ambiental que vivimos en la contemporaneidad?

Frente a este cuestionamiento es posible avanzar un primer argumento: la inexistencia en el mundo antiguo del conjunto de trastornos ambientales ligados a las técnicas de producción, al uso y al consumo abusivo de los recursos naturales, que hoy conocemos como el Antropoceno, no implica la ausencia de una reflexión concienzuda y profunda sobre la actitud del ser humano frente a la naturaleza, ni de la consciencia frente al impacto de ciertas prácticas sobre su entorno



natural, político y social¹. La lectura de textos como la *República* y las *Leyes* de Platón reflejan esta consciencia.

Pese a que Platón no aborda la cuestión del impacto ambiental del conjunto de actividades destinadas a la satisfacción de las necesidades de las ciudades descritas en estos diálogos, sus consideraciones sobre las repercusiones psicológicas, políticas y económicas de actividades como la extracción de minerales², la deforestación³, el pastoreo, la navegación, el uso inadecuado de los recursos hídricos⁴ o el comercio marítimo, del que hoy nos ocuparemos, permiten pensar la crisis socioecológica actual desde la perspectiva de la economía política. Nuestra aprehensión de la compleja dinámica de la relación de los apetitos favorecidos por las prácticas mencionadas con el equilibrio natural posibilita un desplazamiento conceptual desde el terreno de la economía política hacia el que podemos designar como un acercamiento ético al conjunto de fenómenos abarcado por el término Antropoceno.

A través de este acercamiento pretendemos mostrar que el pensamiento económico de Platón, y particularmente sus consideraciones sobre los riesgos ligados al comercio con el extranjero, ofrece herramientas conceptuales que abren el horizonte de la reflexión sobre las incidencias éticas de las dinámicas de consumo y de producción promovidas por la globalización. Sin abordar directamente el tema del impacto ambiental del comercio marítimo, este estudio se centra en la manera en que dicha actividad promueve ciertas tendencias y determina la actitud del ser humano frente a la Tierra.

Las consideraciones de Platón sobre los móviles psicológicos que impulsan a los seres humanos a abandonarse a ciertas actividades y sobre las repercusiones éticas de las mismas, sus propuestas en materia de educación de las tendencias y sus análisis sobre las condiciones materiales que tienden a favorecer el cultivo de la temperancia o la tendencia a la desmesura, pueden ayudarnos a reflexionar sobre nuestro rol en las dinámicas de consumo y de producción de la economía moderna y, por ende, en nuestra implicación directa en la alteración del equilibrio natural⁵.

Los fenómenos analizados en los diálogos nombrados nos ponen frente a la evidencia de que, además de ser las víctimas de los estragos ambientales, políticos y sociales provocados por la economía capitalista y por las prácticas que la sostienen, esta dinámica no es independiente de un agente: su nutrimento no es otro que nuestros propios deseos; su soporte teórico, la idea de que la Tierra es una reserva inagotable de recursos destinados a la satisfacción de los apetitos humanos. Para quien observa el universo desde esta perspectiva, la economía respondería a una tendencia conforme a la naturaleza: la voluntad de dominación, la sed de poseer siempre más y de aventajar a los demás, que Sócrates designa con el término *pleonexia*⁶.

Consciente de los estragos que se desprenden de esta lógica, Platón despliega todos sus esfuerzos hacia la comprensión de los factores que alimentan esta tendencia y de sus expresiones políticas y económicas. El relato del libro II de la *República* sobre el origen de la ciudad se inscribe en este esfuerzo teórico por desentrañar las causas de un proceso al cabo del cual la economía se desvía de su *telos* o finalidad natural.

De cómo la ciudad sana sucumbe a la enfermedad

Para facilitar la indagación sobre la esencia de la justicia y de la injusticia en el alma humana, Sócrates propone recurrir a un modelo a gran escala: la ciudad. Para observar la manera en que aquellas nacen y se desarrollan en ella, Sócrates comienza por un relato sobre el proceso al cabo del cual tiene lugar el advenimiento de la ciudad y las primeras etapas de su desarrollo. De acuerdo con el relato, la ciudad debe su origen a la necesidad de compensar una deficiencia de orden económico y antropológico: la imposibilidad de la autarquía individual, es decir, la incapacidad del ser humano de procurarse individualmente aquello de lo que depende su subsistencia. Sócrates explicará posteriormente que esta deficiencia responde al hecho que la naturaleza no ha dotado a todos los seres humanos de las mismas disposiciones, sino que los ha

diferenciado, haciendo a cada uno apto para el desempeño de un único oficio (*Rep.* II, 370a-b).

Es pues en virtud de una necesidad económica fundamental que los seres humanos se agrupan y forman la ciudad. Debido al reducido número de sus habitantes y al carácter limitado de sus necesidades, el territorio de la ciudad naciente es pequeño, apenas suficiente para albergar un puñado de hombres y mujeres que se consagran a las labores indispensables a la satisfacción de sus necesidades básicas (*Rep.* II, 369d). Pero por muy reducidas que sean inicialmente, estas necesidades engendran necesidades nuevas cuya satisfacción implica la creación de nuevos oficios y el ingreso de una mano de obra extranjera dotada de competencias diversas, con lo cual la población aumentará.

Dado el carácter limitado de los recursos naturales y el incremento de la población, será necesario que la ciudad recurra al intercambio de ciertos productos con otras ciudades, por lo tanto, ya no podrá conformarse con producir lo estrictamente necesario para sus habitantes, sino que tendrá que aumentar su producción para posibilitar el intercambio de los productos importados (*Rep.* II, 370d-371a). Pero llega el momento en que sus miembros no se conforman con producir e importar los elementos requeridos para subsistir y asegurarse un grado «razonable» de confort material: ya no les bastará alimentarse, sino que querrán alimentos variados y sofisticados; ya no les bastarán los vestidos para protegerse del sol o del frío, sino vestidos bellos y coloridos; ya no se contentarán con un techo para resguardarse de las inclemencias del tiempo y protegerse de las bestias, sino que querrán dotar sus moradas de un mobiliario cómodo y variado. Se produce entonces el que Sócrates designa como el proceso de inflamación de la ciudad o su paso de la salud a la enfermedad (*Rep.* II, 372 e-373a).

Para comprender este proceso nos remitiremos brevemente a los razonamientos del libro VIII de la *República* acerca de las causas que intervienen en la degradación de los regímenes políticos. Partiendo de la idea de que la orientación asumida por las constituciones políticas no es más que el reflejo del *ethos* de sus miembros, pues las constituciones políticas «no nacen de las rocas ni de las encinas sino del carácter de

los individuos» (*Rep.* VIII, 544d-e.), Sócrates explica que, por su parte, el carácter de estos últimos se forma gracias a la convergencia de un factor interno o consustancial a la naturaleza individual, y un factor proveniente del exterior. Asimismo, el tránsito del Estado sano al Estado purulento o afiebrado se opera en virtud de la convergencia de la que Sócrates considera como una condición antropológica fundamental: la *pleonexia* o tendencia natural del ser humano a tener siempre más de lo necesario, y una suma de factores externos que la refuerzan. En este proceso, el comercio internacional parece jugar un rol fundamental. Nacido para responder a las necesidades resultantes del incremento de la población de la ciudad sana, la práctica del comercio con el extranjero, sin ser la causa directa o inmediata, aparece como el detonador del proceso de proliferación e intensificación de los deseos superfluos.

El relato del paso de la ciudad sana a la ciudad afiebrada es el relato de un proceso al cabo del cual, dada la ausencia de la política auténtica, la economía de subsistencia se convierte en una economía al servicio de los apetitos superfluos. Lo que Sócrates pretende ilustrar en este relato son los riesgos a los que se expone la ciudad en ausencia de una autoridad política capaz de imponerle sus límites a la economía y dictarle las reglas de su funcionamiento al conjunto de prácticas que la alimentan. La ausencia de regulación de la economía aparece a su vez como la causa responsable de la perversión del comercio, o más precisamente del hecho de que este asuma la función de instrumento y catalizador de los deseos superfluos, en lugar de limitarse a la función que le corresponde.

Como nos lo enseña la *República* y como lo confirman posteriormente las *Leyes*, Platón es perfectamente consciente de que, habiendo nacido para asegurar a sus miembros el más alto grado de *autarkeia* o *autosuficiencia* posible, la ciudad es incapaz de satisfacer todas y cada una de las necesidades de sus habitantes⁷. Es en este sentido que Sócrates declara que «sería prácticamente imposible fundar el Estado en un lugar de tal índole que no tuviera la necesidad de importar nada» (*Rep.* II, 370e). Esta aseveración cobra una dimensión más amplia cuando es leída a la luz

de la distinción que Sócrates establece en el libro VIII de la *República* entre los deseos necesarios, es decir, «los que no podemos reprimir y que al ser satisfechos nos benefician» y los deseos superfluos, «de los cuales uno podría desembarazarse si se ha adiestrado desde la juventud y que en nada benefician al individuo» (*Rep.* VIII, 559a.). A esta definición Sócrates añade lo siguiente:

¿No es el deseo de comer, ya sea un alimento simple o uno condimentado, en cuanto conviene a la salud y el bienestar, un deseo necesario?

El deseo del alimento es, pues, de algún modo necesario, por dos motivos: porque es beneficioso y porque, si no es satisfecho, puede poner fin a la vida. El del condimento también, en cuanto ofrezca algún beneficio para el estado general del cuerpo. (*Rep.* VIII, 559a-b)

Lejos de ser un detalle insignificante, esta aclaración permite redimensionar la función de la ciudad, de la economía en general y de las importaciones en particular: la ciudad nace en respuesta a la imposibilidad de la autarquía individual, pero el nacimiento del comercio con el extranjero responde a un deseo que, sin ser vital, corresponde a lo que Sócrates identifica con una necesidad, no solo en cuanto posibilita la conservación de la vida, sino en cuanto procura bienestar. Es por ello por lo que el ingreso de los condimentos a la ciudad sana no responde a un deseo superfluo, sino que, en la medida en que conviene a la salud del cuerpo y procura bienestar, se inscribe en el orden de lo necesario. La presencia del queso, del vino y de las coronas de mirto en la ciudad sana da cuenta del hecho de que para Platón las necesidades fundamentales no se limitan a lo estrictamente necesario para la preservación de la vida: gozar de un grado razonable de confort material representa una necesidad.

En virtud de esta exigencia la ciudad se ve obligada a recurrir a una práctica que, siendo necesaria, representa asimismo una amenaza potencial para el equilibrio moral, la soberanía y la estabilidad política: el comercio de importación

y de exportación. Además de los riesgos de los que hablaremos a continuación, esta práctica representa una amenaza en virtud de la disparidad y de la infinita variedad de criterios a partir de los cuales los seres humanos y las ciudades reconocen como un grado razonable de confort material.

Las Leyes: los riesgos éticos del comercio

La conciencia de Platón frente al carácter imprescindible de esta actividad se cristaliza en las *Leyes* en un esfuerzo por identificar los mecanismos requeridos para limitar los peligros morales y políticos que le son consustanciales. Es por ello que la ciudad debe esforzarse por alcanzar el mayor grado de autarquía posible, de suerte que su dependencia frente a las importaciones sea mínima y que su economía no esté sometida a las fluctuaciones de sus relaciones con otras ciudades. Además de este esfuerzo, el desafío mayor consiste en evitar que el comercio se desvíe de su *telos* convirtiéndose en un instrumento al servicio de los apetitos superfluos.

La posibilidad de encarar este desafío pasa, en primera instancia, por una orientación correcta de las tendencias, la cual representa a su vez la condición de posibilidad de la *autarkeia*. Esto significa que el grado de *autarkeia* al que la ciudad puede aspirar no está condicionado exclusivamente por circunstancias materiales como la extensión del territorio de la población o la abundancia y la variedad de los recursos naturales. Si la generosidad del entorno natural es una circunstancia propicia, las condiciones materiales no representan en sí mismas una garantía de autarquía y menos aún de estabilidad económica, política o moral. Para el Sócrates de la *República*, tanto como para el Ateniense de las *Leyes*, la conquista de la autarquía y la estabilidad política dependen en buena medida de la capacidad de Estado de asegurar un uso justo y racional de los recursos naturales y de los bienes materiales. Este uso implica evidentemente la presencia de una relación de proporcionalidad entre los recursos de los que dispone una ciudad y su consumo.

Sin embargo, la justicia y la racionalidad en el uso de los recursos no dependen únicamente de la inteligencia de los cálculos tendientes a la adecuación de las dinámicas de consumo y de producción con las posibilidades materiales del territorio.

Como nos lo enseñan la *República* y las *Leyes*, la proporcionalidad, y con ella la aproximación de la ciudad al ideal de *autarkeia* soñado por Platón, están sujetas a la capacidad de la autoridad política de evitar el crecimiento exponencial de los deseos y lograr su adecuación con la noción misma de moderación y, de esta manera, limitar la dependencia de la ciudad frente al comercio de importación⁸.

Además de dar cuenta del vínculo entre la educación de las tendencias y la *autarkeia*, las consideraciones anteriores permiten matizar la idea, ampliamente difundida entre la crítica, de que Platón considera que el comercio es la fuente de innumerables males para las ciudades. A estas consideraciones se suma un pasaje de las *Leyes* que desmiente esta idea.

Para el Ateniense, la relación del comercio en general, y de modo particular del comercio de importación y exportación que se realiza por vía marítima, con la adopción de hábitos malsanos, la desconfianza, la especulación, la avaricia, el engaño y la piratería, se explica, fundamentalmente en virtud del hecho de que, la ausencia de toda sujeción política y de una buena orientación de las tendencias de quienes lo practican provoca forzosamente una desviación de las actividades comerciales de su finalidad natural⁹, finalidad que, de acuerdo con el Ateniense, consiste exclusivamente en facilitar la distribución de los recursos y asegurar el equilibrio de los intercambios (*Leyes* XI, 918a-919b). Como lo explica el Sócrates de la *República*, el comercio desempeña una función alterna: la puesta en relación de los diferentes productores para que intercambien sus productos (*Rep.* II, 371b-e). Esto implica que, además de su dimensión transaccional, el comercio tiene una dimensión cohesiva o relacional, en la medida en que propicia la construcción de un cierto tipo de vínculos entre los individuos y las ciudades.

Analizada a la luz de los razonamientos del Ateniense de las *Leyes*, la decadencia de

la ciudad naciente de la *República* es la consecuencia necesaria de la ausencia de una de una autoridad política que, guiada por la razón y la moderación, y auspiciada por la educación, sea capaz de encausar las actividades económicas. Para lograr su objetivo, este esfuerzo político debe apoyarse en un programa educativo cuya misión principal es asegurar una correcta orientación de los deseos ligados al cuerpo, incluidos los apetitos en materia de producción, de uso y de consumo de los bienes materiales y de los recursos naturales.

En este sentido es posible afirmar que el crecimiento exponencial de los deseos superfluos y la inflamación de la ciudad que sobreviene con él, pese a ser naturales, no son inevitables. Naturales en cuanto responden a una tendencia espontánea del alma humana, estos procesos están íntimamente ligados a la política. Pero si en la *República* este proceso aparece como un fenómeno ligado fundamentalmente a la política, sea por su ausencia o por su falta de firmeza, las *Leyes* nos enseñan que a esta última se suman un conjunto de circunstancias materiales que pueden, bien sea reforzar, bien sea mitigar, la tendencia espontánea de los deseos superfluos a proliferar.

El mar: fuente de innumerables males para las ciudades

Tal y como lo reflejan las páginas que Platón consagra a la descripción del lugar de fundación de Magnesia, el Ateniense considera que los factores geográficos, climáticos y topográficos ejercen una poderosa influencia sobre el *ethos* de los pueblos. Lejos de ser un detalle anecdótico, la descripción de las características del territorio y del emplazamiento geográfico de la ciudad se integra de manera coherente en un esfuerzo por limitar ciertas prácticas y con ellas impedir el surgimiento de tendencias contrarias al cultivo de la temperancia. La estricta regulación de los intercambios comerciales con otras ciudades hace parte de este esfuerzo.

Motivada por la voluntad de minimizar los riesgos éticos y políticos que se desprenden de

esta actividad, la elección del lugar de implantación de la ciudad virtuosa aparece a su vez sesgada por la consciencia de que la imposibilidad para una ciudad de alcanzar la autarquía total convierte al comercio con el extranjero en una amenaza necesaria. Es por ello que, respondiendo a una necesidad económica fundamental, Magnesia abre sus puertas al comercio de exportación e importación. Respondiendo a la exigencia ética y política de mitigar la tendencia a la *pleonexia* lo someterá a una reglamentación estricta¹⁰.

La primera indicación del Ateniense respecto a los riesgos éticos asociados al comercio marítimo y portuario aparece en el libro IV de las *Leyes* en el marco de una discusión acerca de las características del lugar en el que será erigida la ciudad:

En efecto, si hubiera llegado a ser costera y con buenas radas y no hubiera producido todo, sino que hubiera carecido de muchos productos, habría precisado un gran salvador y legisladores realmente divinos, para no llegar a tener costumbres refinadamente soeces con unas condiciones naturales semejantes. (*Leyes* IV, 704d-705b)

Sin lugar a duda este pasaje encierra una referencia implícita a Atenas: una ciudad cercana al mar y escasa en recursos naturales, pero que a falta de un legislador divino capaz de salvarla de la suerte a la que la predisponen dichas condiciones, entrega su destino económico y político a hombres como Temístocles y Pericles. Con la ejecución del proyecto urbanístico de Temístocles, Pericles posibilita la reorientación de una economía basada en una producción agrícola y artesanal relativamente limitada. Más allá de contribuir a su prosperidad, la apertura de la ciudad al mar y el incremento de la actividad comercial aparecen como la condición de posibilidad de un proceso al cabo del cual Atenas pasa a convertirse en una potencia marítima; sin embargo, la ascensión económica y política de la Atenas de Pericles es tan fulgurante como su caída. Para Platón, el desmoronamiento del imperio ateniense ilustra los riesgos morales y políticos

a los que se ve expuesta una ciudad cercana al mar. A sus ojos, lejos de ser una circunstancia afortunada, la expansión comercial favorecida por la presencia del mar se acompaña de un proceso de decadencia moral que se expresa bajo la forma de la expansión territorial y el nacimiento de una política de hegemonía marítima¹¹. Desde esta perspectiva, la división del mundo griego en dos bandos opuestos y su dramático desenlace, la guerra del Peloponeso, son la consecuencia necesaria de la confluencia de una serie de factores entre los cuales la vecindad con el mar y el carácter limitado de los recursos naturales son determinantes. Para Platón, circunstancias como la ascensión de Pericles al gobierno, la construcción del puerto del Pireo y el levantamiento de las murallas que lo comunican con la ciudad alta, no hacen más que favorecer el proceso de inflamación de una ciudad que, para mitigar su propensión natural a la desmesura y escapar de la corrupción habría requerido la intervención de un legislador providencial en lugar de hombres como Cimón, Pericles y Temístocles, «verdaderos causantes de sus males (...) pues sin tener en cuenta la moderación y la justicia, la han colmado de puertos, arsenales, murallas, rentas de tributos y otras vaciedades de este tipo» a causa de las cuales «la ciudad está hinchada y emponzoñada» (*Gorgias*, 518e). Lejos de ser un detalle insignificante, la evocación de los puertos y de las murallas en este pasaje del *Gorgias* se integra de manera coherente en una reflexión filosófica acerca de la compleja relación de ciertos factores naturales que, en la medida en que determinan la configuración arquitectónica de una ciudad, favorecen cierto tipo de actividades que participan de manera decisiva en la formación del *ethos* de los pueblos. Como lo vimos anteriormente y como lo confirma la citación de las *Leyes* que viene a continuación la presencia del mar ocupa un lugar central en esta reflexión¹². Para retomar las consideraciones sobre las características del lugar de fundación de Magnesia nos detendremos un pasaje de las *leyes* que resulta particularmente elocuente en relación con las razones que motivan las reticencias del Ateniense frente a la relativa proximidad de la ciudad respecto al mar¹³:

En efecto, el mar cercano significa para una región el placer cotidiano, aunque, en realidad, es una vecindad muy desagradable y amarga, pues, al llenarla de tráfico y los negocios del comercio al por menor y al engendrar costumbres cambiantes y no fiables en las almas, hace a la ciudad misma no fiable y la enemista consigo misma, así como con los otros pueblos. (*Leyes* IV, 704e)¹⁴.

Pese al gran inconveniente que representa la proximidad de Magnesia con el mar y la presencia de buenas enseñadas, el Ateniese encuentra un relativo consuelo en los 80 estadios (14 kilómetros) que la separarán de aquél. A esto se suma una ventaja importante:

que posea una tierra que produce de todo, aunque, si es escarpada, es evidente que no podría ser al mismo tiempo productora en grandes cantidades y productora de todo. Pues si poseyera esa cualidad, se haría una gran exportadora y se llenaría, a su vez, de monedas de plata y de oro. Comparado con éste, no habría para la ciudad ningún mal mayor para la adquisición de costumbres nobles y justas tal como decíamos, si recordamos, en la conversación anterior. (*Leyes* IV, 705b)

Como lo ilustra el fragmento anterior, el riesgo mayor de la vecindad con el mar es un riesgo relacionado fundamentalmente con la presencia de un puerto que facilite la apertura de la ciudad a los intercambios comerciales con otras ciudades. Sin embargo, el Ateniese encuentra un consuelo en el hecho de que, a pesar de la relativa cercanía de Magnesia con el mar, de la presencia de un puerto y de la abundancia y variedad de sus recursos naturales, la ciudad cuente con un terreno accidentado. Esta circunstancia la salva del riesgo de la sobreabundancia, y con ella de la tentación de volcarse sobre el comercio de exportación. En perfecta coherencia con las *Leyes*, la descripción de las condiciones materiales de la Atlántida en el *Critias* confirma que, lejos de considerarla como una ventaja, la sobreabundancia natural puede representar una amenaza contra la moderación:

En efecto, aunque importaban mucho del exterior a causa de su imperio, la mayoría de las cosas necesarias para vivir las proporcionaba la isla; en primer lugar, todo lo que, extraído por la minería, era sólido o fusible (...), y todo lo que proporciona el bosque para los trabajos de los carpinteros, ya que todo lo producía de manera abundante y alimentaba, además, suficientes animales domésticos y salvajes. Además, producía y criaba bien todo lo fragante que hoy da la tierra en cualquier lugar, raíces, follaje, madera, y jugos, destilados, sea de flores o frutos (...) y todo lo que es de árboles y nos da bebidas, comidas y aceites, (...) la isla divina, que estaba entonces bajo el sol, producía todas estas cosas bellas y admirables y en una cantidad ilimitada. (*Critias*, 114d-115c)

La relación de las circunstancias evocadas anteriormente con la caída de la Atlántida permite comprender las reticencias del Ateniese de las *Leyes* frente a las que, desde un punto de vista estrictamente mercantilista, podrían ser consideradas como las condiciones ideales. Circunstancias tales como la proximidad del mar, la existencia de un puerto, los embarcaderos, la presencia de bosques maderables y la variedad y abundancia de los recursos naturales representan un riesgo mayor para la moderación¹⁵ en la medida en que la suma de estas características predispone forzosamente a la ciudad a volcarse sobre el mar y a reproducir los errores que provocaron el naufragio de la Atenas de Pericles¹⁶: la talasocracia o política de hegemonía marítima, fundada sobre el comercio internacional y el poder militar. El hecho de que, entre la variedad de recursos de territorio, el ateniense evoque los bosques maderables no es un detalle insignificante: la presencia de bosques maderables, abundantes en la Atenas legendaria y en la Atlántida, no solo posibilita la construcción de templos y de palacios, sino también de puertos y de barcos¹⁷.

Si para el Ateniese de las *Leyes* el grado de moderación y de *autarkeia* a los que puede aspirar una ciudad dependen fundamentalmente de la educación de los deseos y de una regulación estricta de la economía por parte de la política, tal y como lo confirman los pasajes del *Critias*

anteriormente citados, Platón considera que el entorno natural, la posición geográfica y la configuración arquitectónica de la ciudad ejercen una influencia importante sobre el carácter de sus habitantes. Es en este sentido que E. Helmer explica que, «en ausencia de la divinidad, los apetitos humanos son incapaces de resistirse ante las posibilidades territoriales de expansión que ofrece un medio favorable» (18)(Helmer 2017, 116). Esta afirmación nos remite directamente a nuestro tema: la presencia del mar y la expansión comercial a la que aquella puede dar lugar.

Así pues, la peligrosidad de esos dos extremos que son la escasez y la sobreabundancia de los recursos naturales es acentuada por la presencia del mar, no en el sentido de que la confluencia de dichas circunstancias incida directamente sobre el carácter de los ciudadanos, sino por el hecho de favorecer actividades que, como el comercio, suelen favorecer tendencias contrarias a la temperancia. Cabe, sin embargo, precisar que, para el Ateniense, este riesgo no proviene directamente del comercio, sino del hecho de que la mayoría de los seres humanos es incapaz de dominar sus deseos y sus necesidades, de manera que, cuando se le presenta la oportunidad de satisfacerlos, «lo hace de manera desmesurada y, aunque sea posible tener una ganancia mesurada, elige aprovecharse insaciablemente, por eso todas las formas de comercio al por menor y al por mayor y de hostelería están desacreditadas y son objeto de fuertes reproches» (*Leyes XI*, 918d). Esto implica que, sin considerarlas malas en sí mismas, las actividades comerciales representan una amenaza para el Ateniense, en el sentido en que incitan a la mayoría de quienes las practican a abandonarse a tendencias que podrían reprimir en ausencia de una ocasión propicia.

De la misma manera que el comercio al por menor ofrece a los hombres ordinarios la ocasión de abandonarse a prácticas deshonestas para satisfacer su ambición por las riquezas, el comercio de exportación e importación en una ciudad mal gobernada o en ausencia de una regulación severa da lugar a prácticas que, en la misma medida en que la fortalecen económicamente, constituyen una amenaza importante para la autarquía y la soberanía política. Si una

regulación correcta de esta actividad aporta beneficios innegables a las ciudades, incluyendo el fortalecimiento de sus vínculos con el extranjero¹⁸, en ausencia de una política firme que le fije claramente sus límites, el comercio favorece tendencias que impelen irremediamente las ciudades al *polemos* o guerra externa, tal y como lo ilustra el caso de Atenas. El fortalecimiento de su flota naval, la implementación de una política de hegemonía marítima, la expansión territorial y la instrumentalización de acuerdos militares y de tratados comerciales a través de los cuales los Estados más fuertes militar y económicamente someten a los Estados más débiles figuran entre las prácticas a las que da lugar la intensificación de la actividad comercial en una ciudad en la que la política se somete a los dictados de la economía.

Conclusiones

Los temores del Ateniense frente a la posibilidad de que las condiciones físicas del territorio promuevan el desarrollo de una economía basada en las exportaciones y en las importaciones se nutre de argumentos de índole ética y política. Entre los primeros, el temor a la diversificación y al incremento de los apetitos superfluos y, con ellos, la transformación de una economía de subsistencia en una economía lucrativa que no hace más que fortalecerlos. Entre los argumentos de índole política, la convicción de la existencia de una correlación entre el comercio de exportación e importación con la promoción de una política imperialista, la tendencia expansionista y las guerras de conquista.

Tenido por un idealista, el Platón de la *República* y las *Leyes* manifiesta una consciencia lúcida frente a las realidades empíricas que se expresa de manera particularmente elocuente en su posición frente al comercio de exportación y de importación. Sin ignorar los peligros morales y políticos que se desprenden de esta práctica, el filósofo reconoce la necesidad de integrarla en la economía de la ciudad ficticia, y en lugar de soñar con suprimirla, orienta sus esfuerzos hacia la elaboración de un sistema de reglas destinado a canalizarla hacia su finalidad natural. Testigo

de las consecuencias nefastas de una economía cuyo nutrimento principal es el comercio de importación y exportación, el Ateniense de las *Leyes* erige su ciudad sobre un modelo económico que los intérpretes suelen reconocer como la antítesis del de la Atenas de Pericles. Lejos de imaginar las enormes proporciones que alcanzaría la expansión comercial con el fenómeno de «integración económica, social, política y cultural» conocido como globalización, Platón nos alerta sobre las consecuencias que se desprenden de la ausencia de una regulación de la economía y de una educación de las tendencias en materia de producción, de uso y de consumo de los recursos, tendencia cuya insaciabilidad se expresa bajo la forma de la expansión económica y cuyas implicaciones éticas y los estragos ecológicos que se desprenden de ellas marcan el ingreso de la humanidad en la época del Antropoceno.

Notas

1. Acot y Lignon (2001, 53-54) explican que algunos pasajes del *Critias* contienen elementos sorprendentemente modernos en términos de ecología. Platón es sensible a procesos como la erosión y la degradación de los suelos de las islas del mar Egeo, pero, en tanto hombre de su tiempo, no atribuye estos estragos a actividades como la explotación de minas, la tala de bosques o el pastoreo, sino a ciertos cataclismos como los diluvios o los temblores de tierra.
2. Ver *Critias*, 114e.
3. Sobre la conciencia de Platón frente a la fragilidad del patrimonio forestal ver *Critias*, 111 b-d.
4. En relación con la reglamentación del uso del agua ver *Leyes* VI, 761a-b; VIII, 884a.
5. Los análisis de Lane (2013, 112) se inscriben en línea de estas consideraciones. El autor explica que los análisis de la *República* sobre la manera de formar una comunidad estable social y psicológicamente se integran de manera coherente en la reflexión sobre lo que hoy día denominamos «desarrollo sostenible», es decir, «la reproducción de una sociedad cuyo modo de relacionarse con el planeta sea adecuado y durable en el tiempo».
6. En *Gorgias* 494b, Sócrates ilustra esta tendencia valiéndose de la imagen del alcaraván. Sobre la relación del hombre animado por esta tendencia con el mundo que lo rodea y las repercusiones políticas de la misma ver Helmer (2021, 80).
7. Contrariamente a la idea comúnmente admitida de que el ideal de *autarkeia* en la Grecia antigua excluía toda reflexión sobre el comercio exterior, Bresson (1997, 217-238) explica que la mayor parte de las teorías sobre la *autarkeia* incluyen una reflexión sobre los intercambios comerciales entre ciudades, puesto que, al igual que Platón, la mayoría de los pensadores de su época reconoce que ninguna ciudad puede bastarse a sí misma.
8. En la misma línea de estas consideraciones, Stone (2018, 115), explica que la temperancia o moderación, tal y como es definida en la *República* platónica, representa un elemento central de la reflexión contemporánea sobre la sostenibilidad medioambiental en la medida en que el cultivo de esta virtud es esencial para mantener el consumo de bienes en la sociedad entre el límite inferior de lo necesario y beneficioso para el bienestar de sus miembros.
9. Para un análisis detallado de las causas que intervienen en la desviación de la economía de su finalidad natural en el marco de la *República* ver Montoya Heranval (2021, 95-96).
10. Sobre las medidas previstas con el fin de minimizar los riesgos éticos ligados al comercio, ver Sauvé Meyer (2022, 388).
11. Como lo muestran los análisis de Rogue (2005, 103), Platón concibe la ciudad de las *Leyes* a partir del contra-modelo que le ofrece la talasocracia ateniense. Esta política de hegemonía marítima aparece como la respuesta necesaria de la ciudad a su dependencia frente a gran número de los productos indispensables para su subsistencia. Es en este sentido que el lugar de implantación de Magnesia resulta decisivo y que para el Ateniense sea un motivo de alivio que dicho territorio disponga de recursos naturales relativamente abundantes y variados.
12. Luccioni (1959, 39-40) señala que para el Ateniense de las *Leyes* la presencia del mar, además de constituir un peligro en relación con la moderación, lo es también en relación con la adquisición del valor militar. La presencia de los barcos ofrece a los soldados la oportunidad de abandonarse a prácticas deshonrosas como emprender la huida en lugar de morir en el frente de batalla.
13. Sobre las reticencias del Ateniense frente a las ciudades costeras ver Rogue (108-109).

14. Versión modificada de la traducción de Francisco Lisi, que, en lugar de *otros pueblos*, traduce por *otros hombres*.
15. Helmer (2021, 117) explica que para Platón la sobreabundancia no es mala en sí misma, pero que en las ciudades ordinarias, es un factor que puede contribuir a la corrupción de las costumbres : «Si la educación y las instituciones políticas tienen una influencia decisiva en la orientación de los afectos, es necesario reconocer que los apetitos humanos tienden espontáneamente a fomentar una economía de la desmesura, cuyo grado depende en parte de las condiciones objetivas del medio externo».
16. Sobre el empleo del término naufragio en relación con la política ateniense del siglo de Pericles, véase Rogue (103-108).
17. Desprovista de la madera requerida para la construcción de sus embarcaciones, la Atenas democrática compensa esta carencia por medio de una intensificación de actividad artesanal, la cual, además de proporcionarle ganancias importantes, le permitirá intercambiar con el extranjero la madera requerida para su flota marítima. Sobre la dependencia de Atenas a la importación de madera proveniente de Macedonia, ver Amigues (2007, 112).
18. Helmer (116)
19. Intentando matizar la interpretación general según la cual Platón condenaría categóricamente el comercio, Helmer (2022, 92) insiste en el papel decisivo de los intercambios comerciales en la construcción de los vínculos sociales.

Referencias

- Acot Pascal., Lignon, Marie. 2001. «L'écologie des cités utopiques». *Quaderni*, 43, 53-68.
- Amigues, Suzanne. 2007. «L'exploitation du monde végétal en Grèce classique et hellénistique. Essai de synthèse». *Topoi. Orient-Occident*, 75-125.
- Bresson, Alain. 1987. «Aristote et le commerce extérieur». *Revue des Études Anciennes*. Tome 89(3-4), 217-238. Doi : <https://doi.org/10.3406/rea.1987.4287>
- Helmer, Etienne. 2017. «Le commerce de la vérité. Économie et commerce dans les *Lois* de Platon». *Plato Journal* 17, no. 17, 51-64. Doi: 10.14195/2183-4105_17_3
- Helmer, Etienne. 2021. *La Parte de Bronce*. Traducido por María Del Pilar Montoya. Santiago: LOM.
- Helmer, Etienne. 2022. «El comercio según Platón: ¿factor de división o de unidad política?». *Areté. Revista de filosofía* 5, no. 34, 89-106. Doi: <https://doi.org/10.18800/arete.2022ext.006>
- Lane, Melissa. 2013. «Platon et le développement durable». *Revue française d'Histoire des Idées politiques*, Picard 1, no. 37, 111-131. DOI: 10.3917/rfhip.037.0111
- Luccioni, Jean. 1959. «Platon et la mer». *Revue des Études Anciennes*, 61(1-2), 15-47. Doi: <https://doi.org/10.3406/rea.1959.3605>.
- Montoya, María del Pilar. 2021. «The sting of the *képhēnes*. Economy and violence in Plato's *Republic*». *Diálogos* 52, no. 107, 29-56. <https://revistas.upr.edu/index.php/dialogos/article/view/1856>
- Platón. 1992. *Diálogos Vol. 6. Critias*. Traducido por María Angeles Durán y Francisco Lisi. Gredos.
- Platón. 1999a. *Diálogos Vol. 8. Leyes I-VI*. Traducido por Francisco Lisi. Madrid: Gredos.
- Platón. 1999b. *Diálogos Vol. 9. Leyes VII-XII*. Traducido por Francisco Lisi. Madrid: Gredos.
- Platón. 2008. *Diálogos Vol. 4. República*. Traducido por Conrado Eggers Lan. Madrid: Gredos.
- Rogue, Christophe. 2005. *D'une cité à l'autre: essai sur la politique platonicienne, de la République aux Lois*. Paris: Armand Colin.
- Sauvé Meyer, Susan. 2022. «Les dangers moraux du travail et du commerce dans les *Lois* de Platon». *Revue française d'Histoire des Idées Politiques* 2, no. 16, 387-397. DOI: 10.3917/rfhip.016.0387
- Stone, Mark. 2018. Plato, Environmental Sustainability and Social Justice, *Athens Journal of Humanities & Arts* 5, no. 1, 105-118. Doi: <https://doi.org/10.30958/ajha.5.1.6>

María Del Pilar Montoya (mariamontoya28@yahoo.es) Doctora en Historia Antigua, Universidad París 1, Panthéon-Sorbonne. Profesora asociada del departamento de filosofía de la UPR (Universidad de Puerto Rico) Recinto Río Piedras. Dentro de sus publicaciones recientes se encuentran: *Mélange et sexualité dans les cités platoniciennes*. *Ordia Prima*, Universidad del Litoral, Córdoba-Argentina; *The sting of the Kephênes*. *Economy and violence in Plato's Republic*. *Diálogos*. Revista de filosofía de la Universidad de Puerto Rico. No. 107, 2021; Los

usos justos de la mentira y la disimulación según Platón: ¿Dos alternativas contra la decadencia y la crisis políticas? *Diálogos*. Revista de filosofía de la Universidad de Puerto Rico. No. 104, 2019; *Tres perspectivas en materia de justicia: Calicles, el mito de Protágoras y la noble mentira socrática*. Revista *Co-herencia*, Universidad Eafit, Medellín-Colombia, vol. 13, No. 24, 2016.

Recibido: 3 de febrero, 2023.
Aprobado: 10 de febrero, 2023.

Henar Lanza González

«Si se la contempla desde arriba» (*Phd.* 110b). La estereometría platónica, un paradigma para pensar el Antropoceno

Resumen: Debido a la importancia de los fenómenos extractivistas en el Antropoceno, propongo dejar de mirar la Tierra desde el paradigma de la geometría plana, que impide visibilizar la relación entre necesidades energéticas, recursos y libertad, y adoptar uno estereométrico inspirado en el currículum de los guardianes de la República. Con ese fin exploraré las dos facetas de la Tierra, Gaia y Chthón, y haré un triple ejercicio de catábasis para leer varios mitos escatológicos en clave energética, política y temporal.

Palabras clave: estereometría, Antropoceno, energía, extractivismo, soberanía

Abstract: Due to the importance of extractivist phenomena in the Anthropocene, I propose to stop looking at the Earth from the paradigm of flat geometry, which prevents us from seeing the relationship between energy needs, resources and freedom, and to adopt a stereometric one inspired by the curriculum of the guardians of the Republic. To this end, I will explore the two facets of the Earth, Gaia and Chthón, and will do a triple exercise of katabasis to read several eschatological myths in an energetic, political and temporal key.

Keywords: stereometry, Anthropocene, energy, extractivism, sovereignty

El problema: salir de la autoculpable *Flatland*

Flatland, la novela decimonónica de ciencia ficción escrita por el teólogo del Saint John's College de Cambridge Edwin Abbott describe un mundo bidimensional en el que todos sus habitantes son seres planos: triángulos, pentágonos, dodecágonos... y el protagonista, un cuadrado, el cual sueña que llega una esfera, pero, debido a que solo hay dos dimensiones, no puede ser percibida como tal, sino solo como un círculo. De esta sencilla manera, Abbot adelantaba en 1884 la posibilidad de otras dimensiones más allá de la tercera antes incluso de que la física de Einstein permitiera concebir el tiempo como la cuarta dimensión del espacio.

Esta invitación a superar la geometría plana tiene un antecedente antiguo en el currículum para los guardianes diseñado por Platón en *República*, VII 528 a-b:

Después de la superficie (μετὰ ἐπίπεδον) hemos tomado el sólido (στερεὸν) que está en movimiento, antes de captarlo en sí mismo; pero lo correcto es que, a continuación de la segunda dimensión, se trate la tercera (ὀρθῶς δὲ ἔχει ἐξῆς μετὰ δευτέραν αὐξην τρίτην λαμβάνειν), o sea, lo que concierne a la dimensión de los cubos y cuanto participa de la profundidad (τὸ βάθος μετέχον).



Debido a que están construyendo la ciudad con palabras, en la calípolis platónica aun no es necesaria la estereometría, que solo revelará su importancia en el mito cosmológico del *Timeo*, cuando el demiurgo recurra a los poliedros regulares para introducir el orden en el caos precósmico (53c y ss.).

Y si bien Glaucón está de acuerdo con Sócrates, añade: «parece que eso aún no ha sido descubierto»¹. Y ese problema es el que vamos a tratar, porque desde este paradigma bidimensional es imposible pensar completa y correctamente cómo y en qué profundidad la especie humana nos hemos convertido en una fuerza de transformación geológica a escala planetaria y estamos produciendo fenómenos que exigen ser pensados también desde el eje «y» (vertical) de coordenadas: hacia arriba, la subida de la temperatura y del nivel del mar, hacia abajo, la minería y el *fracking*. Y los cementerios nucleares.

Sin necesidad de remitirnos a lugares tan recónditos como Onkalo, el cementerio nuclear que se está construyendo en las profundidades del suelo basáltico de Finlandia tal y como mostró Michael Madsen en *Into Eternity* (2010) y Robert MacFarlane en *Underland* (2019; *Bajotierra* 2021), un fenómeno antrópico más extendido y asequible es el que ha modificado la superficie del planeta en muchas ciudades: el aumento de la altura del suelo terrestre por acumulación de materiales que en la Roma de los siglos I-III dio lugar al monte dei Cocci o monte Testaccio, levantado a partir de trozos de las ánforas que llevaban el aceite desde la Bética (actual Andalucía, España) y en Berlín a Teufelsberg, la colina del diablo formada por los escombros de la II Guerra Mundial.

Y, sin embargo, a pesar de lo cotidiano y de lo inaccesible, en el siglo XXI aún concebimos el suelo como el resultado únicamente de los procesos geológicos y tendemos a pensarlo como un fenómeno horizontal, la superficie de la Tierra que se extiende hacia el horizonte (Graham 2016, 282). En la medida en la que esta perspectiva plana o superficial ignora la importancia de la composición vertical del suelo, es más propia de la ciencia ficción decimonónica de *Flatland* que de la reflexión que exige la Tierra en el siglo XXI. Por esta razón, planteo la pregunta: ¿qué

perspectiva debemos adoptar para comprender el Antropoceno?

Para ensayar una respuesta presentaré el que considero que es el problema, la insuficiencia del paradigma plano, propondré tomar un pasaje del mito escatológico del *Fedón* como hipótesis, lo que justificaré debidamente, y a partir de ahí expondré la relación entre las necesidades energéticas, los recursos y la libertad con el objetivo de abordar la cuestión de la soberanía energética, específicamente de la soberanía extractiva, para lo cual me detendré en las dos facetas de la Tierra que diferencia la mitología griega más antigua: Ge y Khthon, Gaia y Chthonia. Los ejercicios de descenso a las profundidades tectónicas tendrán como finalidad mostrar la importancia del paradigma estereométrico y cómo este permite caracterizar el Antropoceno como Batiscono, la época geológica caracterizada por fenómenos antrópicos que tienen lugar en profundidad.

El mito como hipótesis

«Sabemos, cuando queremos, proclamar la verdad» Hesíodo, Teogonía, v. 29

Responderé a la pregunta planteada desde *Fedón*, 110b, cuando ante la cuestión de cómo es la tierra, Sócrates responde: «esa tierra <verdadera>, si se la contempla desde arriba (εἰ τις ἄνωθεν θεῖτο) tiene el aspecto de una pelota de doce gajos de cuero» (trad. Alejandro Vigo). Propongo leer ese «si se la mira desde arriba» de forma literal y usar el mito como hipótesis para pensar el Antropoceno desde arriba, desde una perspectiva que tenga en cuenta la tridimensionalidad de todo lo existente, porque no se puede entender la superficie de la Tierra sin considerar sus profundidades. La finalidad es evidenciar la necesidad de un cambio de paradigma: dejar atrás el plano, horizontal y superficial y mirar y pensar desde uno estereométrico o tridimensional, como la figura a la que hace alusión ese balón de doce piezas que remite al dodecaedro, uno de los cinco poliedros regulares convexos del mito cosmológico del *Timeo*.

Justificación del método

En 2012 la revista *The Economist*² dedicó su portada a las Palm Islands, las islas de lujo consruídas en Dubai. La imagen era una foto cenital, el plano óptimo que revela que lo que está en juego son el espacio y los recursos. ¿Cómo resuena este problema ecológico, político y económico en la filosofía? Para comenzar, exige un cambio de perspectiva: abandonar la superficial y adoptar otra desde arriba, porque algunos de los principales fenómenos del Antropoceno se dan en vertical: la subida de temperaturas, la subida del nivel del mar, la minería, el *fracking*..., de ahí que la fotografía y el género documental sobre el Antropoceno compartan este carácter cenital, como ocurre en *Anthropocene*, de Jennifer Balthwal (2018).

El predominio de la cartografía plana, constituida como principal o casi único medio para «ver», ilustrar e, incluso, imaginar, ha determinado el sesgo plano o superficial que impregna todos los debates sobre la economía extractiva (Graham, 2016), a pesar de que esta es una de las principales causas del Antropoceno.

Necesidades energéticas, recursos y libertad

En su descripción del nacimiento del Estado lujoso (τροφῶσαν πόλιν), afiebrado, inflamado (φλεγμαιίνουσιν πόλιν. *R. II, 372e*), Platón muestra que este es la consecuencia de la multiplicación de las necesidades, que comenzaron siendo alimento, vestido, calzado y casa (372a), pero adoptaron el ritmo de crecimiento de la comunidad política.

Las necesidades básicas de los seres humanos, especialmente a partir de la Revolución Industrial, son fundamentalmente energéticas; hasta tal punto es así que el físico e historiador Dipesh Chakrabarty, especialista en estudios postcoloniales, propuso en «Clima e historia. Cuatro tesis» (2009) pensar la energía como respuesta a la satisfacción de una necesidad y, por tanto, como criterio para definir la libertad.

En la misma dirección y sentido, el botánico y antropólogo André G. Haudricourt consideró que la tecnología tiene un rol tan fundamental

en nuestra vida que se puede evaluar el grado de potencia de una sociedad «en función de los caballos de fuerza de vapor, de los kilovatios que cada individuo en promedio tiene a su disposición» (2019, 12). Por esta razón sostenía que «la energía es un concepto que no se puede estudiar en abstracto; todo despliegue de energía responde a la satisfacción de una necesidad» (2019, 16), e invitaba a pensar la relación que existe entre la demanda de energía de una sociedad y los medios de los que esta dispone para satisfacerla (2019, 17). Si la demanda energética es mayor que los recursos, será necesario conseguir esa energía, lo que puede dar lugar al comercio o a la guerra. Es el crecimiento codicioso y metastásico por encima de los recursos (ὕπερ τὴν οὐσίαν) el que trae la guerra (*R. II 372b*). Esta es la razón por la que la energía debe ser pensada en una doble clave físico-política.

El concepto de Antropoceno abre una perspectiva «que renueva con otras categorías una crítica ya histórica y formulada desde muchas otras latitudes contra la operación colonial que recubre la noción de progreso» (Bardet 2019, 95). Estas palabras se inscriben en la tradición benjaminiana que desenmascara el afán de dominación que subyace al concepto de progreso, que no es sino una vulgar serie de reediciones de la catástrofe (Benjamin 2013).

Soberanía energética

Una vez disparadas, las necesidades (τἀναγκαῖα) del estado insano incluyen incluso oro y marfil (χρυσὸν καὶ ἐλέφαντα). Esto en la Antigüedad. A partir de 1938, uranio para fabricar bombas atómicas. Hoy, carbón, gas, petróleo, litio y coltán. La clave de interpretación de la historia está cifrada en la tabla periódica.

Cuando un estado se abandona al afán ilimitado de posesión de riquezas, «sobrepasando el límite de sus necesidades» (ὕπερβάντες τὸν τῶν ἀναγκαίων ὅρον. *R. II 373d*), sobrepasa también sus límites geográficos y socava la soberanía ajena. Debido a que los recursos, especialmente los subterráneos «muchas veces son controlados por poderes soberanos diferentes a los que tienen

una soberanía teórica sobre la superficie» (Graham 2016, 3) y a la centralidad que ha tenido y tiene la minería en la historia de la violencia y el colonialismo, es necesario plantear la cuestión de la «soberanía extractiva» (Emel, Huber y Makene 2011, citados por Graham 2016, 366), lo que exige adoptar un paradigma estereométrico capaz de tener en cuenta también la economía que solo puede verse si se mira la Tierra desde arriba. En Colombia, el país en el que vivo, trabajo y escribo, el área asignada a las empresas mineras pasó de 1,05 a 4,77 millones de hectáreas entre 2002 y 2009 (Martín Arboleda 2015, 6).

La necesidad creada de movernos cada vez más, cada vez más lejos y cada vez más rápido, lo que Peter Sloterdijk llamó «expresionismo cinético» (2010) como respuesta a la pregunta *¿Qué pasó en el siglo XX?*, provocó el aumento de la demanda de combustibles fósiles. La profundidad vertical alimenta la horizontalidad superficial, lo invisible sustenta lo visible: son los muertos quienes dan energía a los vivos, todas las almas huelen a Hades (Heráclito fr. 98).

En la medida en la que el espacio puede ser pensado en términos temporales, profundizar hacia abajo puede traducirse en un viaje al pasado, pero extraerlo y quemarlo a velocidad vertiginosa desequilibra las condiciones de vida en la Tierra. Todo ciclo natural tiene un ritmo mediante el que toda la materia se va transformando y reconfigurando; acelerarlo deja algunas cosas fuera de lugar y de tiempo. El consumo desenfrenado de combustibles contamina y calienta el planeta.

La superficie y las profundidades de la Tierra: Gaia y Chthón

Esta relación entre la superficie de la Tierra y sus profundidades procede de las dos designaciones que se le daba en la mitología griega más antigua: Ge y Chthón.

En la teogonía de Ferécides de Siro, Chthón es una de las tres divinidades primigenias. A partir del momento en el que Zeus le regala el manto de la tierra, Gen (DK7B1) para cubrir su desnudez, Chthón es rebautizada como Ge. También Hesíodo en su *Teogonía* distingue entre Gaia y

Chthón. Lo mismo ocurre en el *Himno homérico a Deméter*. Y Homero en la *Iliada* llama a los seres humanos *epichthonioi*. Entonces, no hay dos tierras, sino solo una, que tiene una cara exterior expuesta a la luz del sol y otra interna, la oscuridad del inframundo.

Chthón es el reino terrestre profundo y oscuro del que surgen las Erinias. El manto que Zeus le regala a Chthón simboliza el matrimonio sagrado, ella solo puede usarlo una vez que él la fecunda (Wilamowitz 1931, 205-206, citado por Lisi 1985).

Giorgio Agamben (2020) recuerda que humano viene de humus, que implica dirección hacia abajo, *humare*, enterrar, es decir, que el ser humano es terrestre no por Ge, sino por Chthón. Agamben establece una relación entre el hecho de que James E. Lovelock (y Lynn Margulis) bautizara(n) su hipótesis con el nombre de Gaia y nuestra tendencia a pensar en la biosfera como algo propio de la superficie de la Tierra, y recuerda que en la antigua Roma había una abertura circular llamada «*mundus*» que comunicaba el mundo de los vivos y el de los muertos, el presente y el pasado, por lo que «mundo» no se refiere a «cosmos», sino al mundo de los muertos. Para Agamben los seres humanos estamos vinculados a Chthón no solo por cómo nos llama Homero, los que están sobre la Tierra, sino porque, de forma literal, somos seres de las profundidades.

En el texto de Agamben, dividido en tres partes, una introductoria sobre la Grecia Antigua, otra intermedia sobre la cultura etrusca como cultura ctónica y una final en conexión con la hipótesis de Lovelock y Margulis, «la devastación y la contaminación de Gaia» alcanza su punto máximo cuando quienes habitan sobre Gaia extraen la energía que exigen sus crecientes necesidades del seno profundo de Chthón: seres que vivieron hace miles de años y que, tras quedar sepultados otros miles, se convirtieron en el residuo fósil que llamamos petróleo. Agamben considera que la Modernidad olvidó la condición ctónica y la volvió un mero recurso que explotar —una versión griega de la hipótesis de Carolyn Merchant en *The Death of Nature* (1980)— y considera que ese olvido destruye la vida en Gaia. Y concluye: «Lo humano es sólo aquella

vida en la que Gaia y Ctonia permanecen inseparables y unidas».

Esta es la razón que nos impulsa a descender para explorar las profundidades ctónicas del Antropoceno que alimentan la hiperquinesia humana en Gaia. Para ello recurriremos a la *katábasis*, una de las principales estrategias de la poesía antigua para proveer a sus héroes de poderes sobrenaturales que posteriormente fue adoptada por la ciencia ficción para permitir a sus protagonistas acceder al centro de la Tierra sin morir por las altas temperaturas. Sea como sea, recurro a la *katábasis* para hacer una lectura energética, política y temporal de la característica de profundidad del Antropoceno.

No hay dos tierras, sino solo una, que tiene una parte exterior expuesta a la luz del sol y otra interna, la oscuridad del inframundo. Y ahí es donde vamos a descender ahora.

Un triple ejercicio de catábasis

Exploraremos las profundidades de la tierra tal y como han sido retratadas en los mitos con el fin de pensar el Antropoceno desde el paradigma estereométrico que incluye en la reflexión aquello que habitualmente no vemos, pues es tarea de la filosofía hacer visible lo invisible.

A. El encuentro con los muertos

«*facilis descensus Auerno*», *Eneida*, VI, v. 126

La finalidad más antigua y frecuente de la catábasis en la poesía es ir a buscar a los muertos (*Gilgamesh*, XII; *Odisea*, XI, *Eneida*, VI). El héroe, ya sea *Gilgamesh*, *Odiseo* o *Eneas*, debe descender a las profundidades de la Tierra, al pasado, para conseguir que un muerto le dé una respuesta que le permitirá continuar su viaje.

El pasaje en el que *Odiseo* degüella unas reses (v. 35) para hacer salir los muertos a la superficie es una imagen poética de la extracción de petróleo de un pozo. No deja de ser curioso que lo que posibilita la extracción de la materia muerta sea un sacrificio y que las zonas destinadas a la minería hayan sido bautizadas como «zonas de sacrificio» en referencia a que ya no

van a ser zonas de cultivo. Tanto en la poesía como en la economía, el extractivismo es indisoluble del sacrificio, el contacto con los muertos siempre tiene un alto precio.

Si bien existe el lugar común de que la cultura griega antigua tenía una visión cíclica del tiempo y que el nacimiento de Cristo establece una temporalidad lineal en la que seguimos, conviene hacer una salvedad. La economía extractivista ha impuesto una temporalidad que solo es lineal en apariencia, o, mejor, es lineal la mayor parte del tiempo, pero este tiempo lineal es continuamente interrumpido por ese pasado que se saca del seno de *Chthón* y que irrumpe en el presente en forma de materia o energía; en cualquier caso, en algo combustible y contaminante.

Esta idea de que lo muerto alimenta lo vivo encuentra su mejor imagen en la poesía de Rilke: «Y a veces soy como el árbol / que sobre una tumba, maduro y rumoroso, / cumple aquel sueño que el niño que se fue / al que abraza con sus raíces tibias»³.

El reino vegetal no es sino una extensión de los muertos —que son sus verdaderos dueños— en su proceso de transformación en tierra, en su paso a la indefinición y la indeterminación, en su asimilación a lo *ápeiron*. La temporalidad de los muertos no es la quietud de la eternidad, sino el eterno dinamismo, un arco temporal sin fin, inconmensurable con la fugaz vida humana. La magnitud de esos ciclos es lo que sirve de puente al siguiente ejercicio de catábasis.

B. La avidez de Orfeo

Después de hacer hecho descender a *Orfeo* al Hades en busca de *Eurídice*, el adjetivo elegido por *Ovidio* para calificarlo es «*avidus*» (*Metamorfosis*, X, vv. 56), adjetivo igualmente válido para nuestro modo de vida en los siglos XX y XXI, marcado por un ritmo de extracción mucho más rápido que el ritmo de generación natural, problema al que hacían alusión *Stoermer* y *Crutzen* (2000) en el texto en el que acuñaron el concepto de Antropoceno. El problema entonces reside no solo en la cantidad de materia extraída del seno de la tierra y en el modo de extraerla y la amputación del territorio que provoca, sino

también en la velocidad, que es muy superior a la de creación de nuevas reservas. La avidez que hizo fracasar a Orfeo es la que está haciendo fracasar este modo de vida y, como a él, nos dejará sin lo más preciado.

C. *El anillo radiactivo de Giges*

El extractivismo tiene un fenómeno opuesto y complementario que se da también en dirección vertical, pero en sentido contrario, que es el enterramiento de residuos nucleares. Dentro del pensamiento antiguo hay un pasaje en el que el protagonista no solo desciende, sino que asciende y, además, lo hace trayendo consigo algo a la superficie: eso es lo que nos cuenta el mito del anillo de Giges (R.II, 359c-360b).

La capacidad mitopoyética platónica convierte en protagonista a uno de los personajes secundarios de la *Historia* de Herodoto (I 8) alguien que hasta entonces había permanecido a la sombra de Candaules y que en un *spin-off* de la serie principal, al que su particular *katábasis* le conduce a hacer un hallazgo de un secreto encerrado en una estructura misteriosa, como Onkalo, y su extracción acarrea la destrucción de las vidas de la superficie. El problema del anillo no es tanto su existencia, como su entrada en escena, que no es otra cosa que su salida a la superficie. Las toneladas de residuos nucleares activos que van a ser sepultadas y confinadas en el cementerio nuclear finlandés con la intención de mantenerlas aisladas mientras se mantengan activas, en el caso del uranio, 12.000 años. Desde 1938 la temporalidad de la historia dejó de ser humana y pasó a ser geológica.

Esta temporalidad inconmensurable con la humana es una de las características de «hiperobjetos» (Morton, 2018), objetos masivos tanto temporal como espacialmente, que se pegan a todo y su manifestación nunca es el hiperobjeto en sí (el hiperobjeto «residuo nuclear del uranio» no se manifiesta como tal, sino en forma de leucemia, malformaciones y quemaduras).

Esta propuesta, heredera de la Ontología orientada a objetos (OOO) de Graham Harman,

nos sitúa en un paradigma interobjetivo: siempre estamos dentro de un hiperobjeto, sean los residuos nucleares, el plástico o el calentamiento climático global, somos presas de los hiperobjetos, no hay un afuera al que arrojarlos. Esa es la razón de que Morton proponga una ecología sin afuera y sin presente.

Ante esa situación de emergencia, Morton recurre a los versos de Hölderlin en *Patmos*: «donde crece el peligro, crece también la salvación»⁴. Los hiperobjetos son el peligro y la salvación pasa por cuidarlos, y cuidar de los residuos nucleares significa confinarlos hasta que dejen de estar activos, no permitir que ningún Giges pueda descender hasta ellos, extraerlos y sacarlos a la superficie. Cuidar del prójimo exige cuidar de los hiperobjetos, volvernos guardianes de los residuos nucleares porque somos responsable del otro no solo en el presente, sino para siempre. Si el petróleo hace aflorar el pasado, el uranio extiende nuestra responsabilidad hasta un inimaginable futuro.

La interpretación de la libertad en términos energéticos hecha por Chakrabarty tiene otro sentido de lectura: no se trata solo de que quien tiene acceso a más energía es más libre o de que es más libre quien dispone de más energía, sino también de que tenemos que pensar qué tipo de libertad hace posible cada fuente de energía, puesto que nuestro concepto de libertad se ha reducido a libertad tecnológica y de consumo y ya no es más una libertad política, porque, como nos hizo ver el filósofo de la tecnología Langdon Winner (2008), hemos pasado de la propuesta platónica de la política como técnica, con la imagen de la nave del Estado (R. VI 488a-489c), a la técnica como política. Y optar por la energía nuclear es hacerlo por una jerarquía vertical al máximo asociada a la concentración de poder y el autoritarismo que encarna la figura de Giges. Como ha señalado Jean Baptiste Vidalou en su bello libro *Ser bosques. Emboscarse, habitar y resistir en los territorios de lucha* (2020), el poder ya no está en las instituciones políticas ni en la representación, sino en la materialidad de la infraestructura.

Q. E. D. El Antropoceno es un Baticeno

«Viviendo en la selva, los aucas nunca habían visto nada en dos dimensiones»

Wade Davis, *El río*

De la mano de la poesía antigua y de la ciencia ficción hemos ascendido y descendido y con la visión estereométrica que Platón considera necesaria en la formación del filósofo gobernante que pretenda asimilarse a la Idea del Bien para gobernar con justicia.

La filosofía no puede dejar al margen la economía, esa es una de las principales críticas de Žižek a Badiou, con quien tanto ha dialogado y con quien tanto comparte. El Antropoceno es un problema del presente y del futuro a largo plazo y es necesario pensar la economía extractivista que ha dado lugar a él, pero el error a la hora de elegir el paradigma desde el que mirarla y pensarla ha estancado el planteamiento correcto del problema de manera análoga a como ocurrió con el problema de las magnitudes inconmensurables, que no encontró solución hasta que el enfoque aritmético no fue superado por uno geométrico. La cantidad y variedad que encierra el concepto del Antropoceno debe ser mirada y pensada desde arriba, como propone el *Fedón*, en profundidad, como propone la estereometría de *República*, *Timeo* y *Leyes*, y en vertical, como exhorta Stephen Graham.

Y volvemos al principio: «Tal es pues la naturaleza de la tierra (τῆν γῆν) entera y de lo que la rodea. Pero hay también lugares en su interior, dentro de sus cavidades (βαθυτέρας)» (*Phd*, 111 c-d). En el mito escatológico están presentes las dos caras de la Tierra, la superficie de Gaia y la profundidad de Chthón.

Ante la pregunta «técnica» de dónde situar la cámara para lograr la mejor toma, qué perspectiva crítica adoptar para contemplar el Antropoceno en su totalidad, la articulación de la poesía con los principales diálogos platónicos de madurez y vejez da a luz un nuevo concepto que emerge de la oscuridad: el «Baticeno», una época determinada por una profundización en el interior de la

Tierra que exige abandonar de una vez por todas el paradigma plano, horizontal y superficial y adoptar otro profundo, tridimensional y estereométrico que ascendiendo y descendiendo por el eje vertical dote de relieve a Flatland.

Notas

1. Si bien el término «estereonomía» aparece por primera vez en *Epínomis*, 990d y en los *Análisis posteriores*, I 13, 78b, de Aristóteles, en *República*, 528a el Sócrates de Platón se refiere a ella como lo que concierne a la tercera dimensión, la dimensión de los cubos, «cuanto participa de la profundidad». La estereonomía es la segunda de las materias de estudio propias de los hombres libres propuestas en *Leyes*, 817e la medida de la extensión, la superficie y la profundidad (que hace referencia a la geometría y a la solidez de los cuerpos). Los cinco poliedros regulares son, por tanto, uno de los objetos de esta ciencia. Según lo expuesto en *Epínomis*, la estereonomía se ocupa de los números elevados a la tercera potencia, volviendo así homogéneos los sólidos. Según este poco claro pasaje, la potencia y su inversa giran alrededor de lo doble, la naturaleza modela un género de forma según cada progresión: una progresión avanza según lo doble, en razón de uno a dos. Otra, según el cuadrado, también en un sentido doble. Y lo mismo la que va hacia lo sólido desde 1 hasta 8.
2. <https://www.economist.com/middle-east-and-africa/2022/06/09/gulf-states-have-spent-billions-to-build-cities-in-the-sea>
3. Und manchmal bin ich wie der Baum, / der, reif und rauschend, über einem Grabe / den Traum erfüllt, den der vergangene Knabe / (um den sich seine warmen Wurzeln drängen).
Pero quizá mejor aún en: «Tratamos con la flor, el pámpano y el fruto. / Hablan en un lenguaje que no es sólo el del año. / De lo oscuro algo sube, despliega sus colores / y tal vez lleve en sí el resplandor celoso / de los muertos que están reforzando la tierra. / ¿Qué sabemos nosotros de su parte en todo ello? / Hace mucho tiempo que tienen una manera propia / de darle impronta al barro liberando su enjundia. / Ahora la pregunta es: ¿lo hacen de buen grado? / ¿Sube ese fruto, obra de penosos esclavos, / impelido a lo alto a nosotros, sus dueños? / ¿O son ellos los dueños, que en las raíces duermen, / y permiten que

usemos aquello que les sobra, / ese producto híbrido de fuerza muda y huesos?

Wir gehen um mit Blume, Weinblatt, Frucht. / Sie sprechen nicht die Sprache nur des Jahres. / Aus Dunkel steigt ein buntes Offenbares / und hat vielleicht den Glanz der Eifersucht / der Toten an sich, die die Erde stärken. / Was wissen wir von ihrem Teil an dem? / Es ist seit langem ihre Art, den Lehm / mit ihrem freien Marke zu durchmärken. / Nun fragt sich nur: tun sie es gern? ... / Drängt diese Frucht, ein Werk von schweren Sklaven, / geballt zu uns empor, zu ihren Herrn? / Sind sie die Herrn, die bei den Wurzeln schlafen, / und gönnen uns aus ihren Überflüssen / dies Zwischending aus stummer Kraft und Küssen?

4. «Wo aber Gefahr ist, wächst das Rettende auch».

Referencias

- Abbott, Edwin. 1884. *Flatland*. Oxford: Basil Blackwell.
- Agamben, Giorgio. 2020. Gaia e Ctonia. Recuperado de: <https://www.quodlibet.it/giorgio-agamben-gaia-e-ctonia>
- Anónimo. 2007. *Gilgamesh*. Traducido por Gloria Casanueva y Hernán Soto. Santiago: LOM.
- Arboleda, Martín. 2015. «Spaces of Extraction, Metropolitan Explosions: Planetary Urbanization and the Commodity Boom in Latin America». *International Journal of Urban and Regional Research* 40, 1.
- Baichwal, Jennifer, dir. 2018. *Anthropocene: The human epoch* [Documental]. Ontario: Mercury Films
- Bardet, Marie. 2019. *El cultivo de los gestos. Entre plantas, animales y humanos*. Traducido por Pablo Ires. Buenos Aires: Cactus.
- Benjamin, Walter. 2013. *Obras. Libro V. Vol. I*. Traducido por Juan Barja. Madrid: Abada.
- Chakrabarty, Dipesh. 2009. «Clima e Historia. Cuatro tesis sobre el clima». *Pasajes: Revista de pensamiento contemporáneo*, No. 31, 51-69. Disponible en: <https://roderic.uv.es/handle/10550/46310>
- Crutzen, Paul. J., y Stoermer, Eugene. F. 2000. «The Anthropocene». *Global Change Newsletter*, may 41, 17-18. Disponible en: <http://www.igbp.net/download/18.316f18321323470177580001401/1376383088452/NL41.pdf>
- Davis, Wade. 2017. *El río. Exploraciones y descubrimientos en la selva amazónica*. (N. Suescún, trad.). Barcelona: Crítica.
- Graham, Stephen. 2016. *Vertical*. Londres y Nueva York: Verso books.
- Haudricourt, André. 2019. *El cultivo de los gestos. Entre plantas, animales y humanos*. Traducido por Pablo Ires. Buenos Aires: Cactus.
- Hesíodo. 1978. *Teogonía*. Traducido por Aurelio Pérez. Madrid: Gredos.
- Homero. 2000. *Odisea*. Traducido por José Manuel Pabón. Madrid: Gredos.
- Homero. 2006. *Iliada*. Traducido por Emilio Crespo. Madrid: Gredos.
- Lisi, Francisco. 1985. «La teología de Ferécides de Siro». *Helmántica* 36, no. 110, 251-276. Disponible en: <https://summa.upsa.es/pdf/vm?id=3160&lang=es>
- MacFarlane, Robert 2021. *Bajotierra*, traducido por Concha Cardeñoso. España: Mondadori.
- Madsen, Michael. 2010. *Into Eternity* [video]. Disponible en: https://www.youtube.com/watch?v=ayLxB9fV2y4&ab_channel=TidusCoop.
- Margulis, Lynn. y Sagan, Dorion. 1986. *Microcosmos. Cuatro mil millones de años de evolución desde nuestros ancestros microbianos*. Traducido por Mercè Piqueras. Barcelona: Tusquets.
- Merchant, Carolyn. 1980. *The Death of Nature. Women, Ecology and the Scientific Revolution*. Nueva York: Harper Collins.
- Monbiot, George. 2022. The secret world beneath our feet is mind-blowing – and the key to our planet’s future. *The Guardian*. Disponible en: https://www.theguardian.com/environment/2022/may/07/secret-world-beneath-our-feet-mind-blowing-key-to-planets-future?utm_term=62776a72e57653349f20ca0744ec2d15&utm_campaign=Bookmarks&utm_source=esp&utm_medium=Email&CMP=bookmarks_email.
- Morton, Timothy. 2018. *Hiperobjetos*. Traducción de Paola Cortés. Buenos Aires: Adriana Hidalgo.
- Ovidio. 2008. *Metamorfosis*. Traducido por José Carlos Fernández y Josefa Cantó. Madrid: Gredos.
- Platón. 1986. *República*. Traducido por Conrado Eggers. Madrid: Gredos.
- Platón. 1992. *Diálogos. VII. Dudosos, apócrifos y cartas*. Traducido por Juan Zaragoza, Pilar Gómez Cardó y Jaime Curbera. Madrid: Gredos.
- Platón. 1999. *Leyes*. Traducido por Francisco Lisi. Madrid: Gredos.
- Platón. 2010. *Timeo*. Traducido por José María Zamora. Madrid: Abada.

- Platón. 2015. *Fedón*. Traducido por Alejandro Vigo. Buenos Aires: Colihue.
- Rilke, Rainer. Maria. 2000. *Elegías de Duino. Los sonetos a Orfeo y otros poemas. Cartas a un joven poeta*, edición bilingüe. Traducido por Eustaquio Barjau y Joan Parra. Barcelona: Círculo de Lectores.
- Sloterdijk, Peter. 2010. *Qué pasó en el siglo XX*. Traducido por Isidoro Reguera. Madrid: Siruela.
- Vidalou, Jean-Baptiste. 2020. *Ser bosques. Emboscarse, habitar y resistir en los territorios de lucha*. Traducido por Silvia Moreno. Madrid: Errata Naturae.
- Virgilio. 1989. *Eneida*. Traducido por Víctor José Herrero. Madrid: Gredos.
- Winner, L. 2008. *La ballena y el reactor*. Traducido por Elizabeth. B. Casals. Barcelona: Gedisa.
- publicaciones se encuentran: «Equivocadas y malditas: la conquista de América desde la obra de Rafael Sánchez Ferlosio. Dios, historia y sentido». *Araucaria* 24, no. 51, 493-512: <https://doi.org/10.12795/araucaria.2022.i51.23> (2022); *Introducción a Wittgenstein*, Gredos, ISBN: 9788424940324 (2022); «La boca, metonimia del cosmos: inteligencia y necesidad en el Timeo. Los intermediarios en la filosofía platónica». *Diálogos* 53, No. 110, 53–76: <https://revistas.upr.edu/index.php/dialogos/article/view/19678> (2022); «Cepillar a contrapelo la historia... de la ciencia: la versión de Heisenberg a la luz de la filosofía de la historia de Benjamin y la crítica de la racionalidad tecnológica de Marcuse». *Eidos* 35, 147 -175. <http://dx.doi.org/10.14482/eidos.35.121.1> (2021); «Por qué tienen que estudiar matemática los guardianes de la *República*. Paideia, dialéctica y política». *Aurora* 32, No. 55, 253-278. <https://doi.org/10.7213/1980-5934.32.055.AO06> (2020).

Henar Lanza González (lanzam@uni-norte.edu.co) Profesora investigadora, departamento de Filosofía y Humanidades, Universidad del Norte, Barranquilla, Colombia. Editora de *Eidos*, revista de Filosofía. Dentro de sus últimas

Recibido: 3 de febrero, 2023.
Aprobado: 10 de febrero, 2023.

Mariano Nava Contreras

«El mundo es un animal perfecto». Política y biología en los estoicos

Resumen: *este estudio intenta revisar la concepción estoica del universo como un inmenso animal sensible provisto de pensamiento y perfecto en grado sumo, tal y como se encuentra formulada por Sexto Empírico en Adv. Math. IX 88 = SVF I 529. Esta idea hunde sus raíces en el biologicismo y el naturalismo aristotélico, si bien fueron los estoicos los que la desarrollaron como parte de su pensamiento político, con importantes connotaciones no sólo para la política y la biología, sino también para su sistema ético, físico y cosmológico. Esta concepción constituye uno de los primeros intentos de establecer una relación entre política y biología en el pensamiento griego.*

Palabras clave: *Estoicismo, política, biología, filosofía helenística.*

Abstract: *This paper attempts to review the Stoic conception of the universe as an immense sentient animal provided with thought and perfection to the highest degree, as formulated by Sextus Empiricus in Adv. Math. IX 88 = SVF I 529. This idea has its roots in Aristotelian biology and naturalism, although it was the Stoics who developed it as part of their political thought, with important connotations not only for politics and biology, but also for its ethical, physical and cosmological system. This conception constitutes one of the first attempts*

to establish a relationship between politics and biology in Greek thought.

Keywords: *Stoicism, Politics, Biology, Hellenistic Philosophy.*

En un extenso fragmento de su *Contra los profesores* (Adv. Math. IX 88 = SVF I 529), Sexto Empírico hace un razonamiento acerca de las cualidades de los animales y llega a la conclusión de que, siendo el hombre el animal más perfecto y aún así estando lleno de imperfecciones, debería haber un animal no solo mejor que el hombre, sino que reuniera todas las perfecciones, el mejor de todos en términos absolutos. Este animal, «lleno de todas las virtudes y ajeno a todo mal» (πάσαις ταῖς ἀρεταῖς συμπεπληρωμένον καὶ παντός κακοῦ ἀνεπίδεκτον), no podría ser sino un dios. Como agudamente nota Geoffrey Lloyd en un clásico estudio (2008, 78-79), la idea de la escala de la perfección de los animales, así como su concepción teleológica en un contexto organicista, estaban ya presentes en el *Timeo* de Platón, si bien estas alcanzan una mayor elaboración en los estudios biológicos de Aristóteles. El fragmento de Sexto Empírico consiste en un silogismo para probar la existencia de Dios muy recurrido en la historia de la filosofía, que después retomarán otros como Anselmo de Canterbury (*Monologion*, cap. 4) y Descartes en sus *Meditaciones*.



Esta idea del mundo como un animal perfecto y un dios, que sin embargo no puede ser más opuesta a la concepción platónica de la divinidad, estará presente también en Calcidio. En sus *Comentarios al Timeo* (In *Tim.* 294 = *SVF* I 88), Calcidio recuerda que los estoicos «a este mundo lo llaman animal feliz y dios» (*beatum animal et mundum adpellant*). También Cicerón en *De natura deorum* (II 22) recuerda a los del Pórtico de esta manera: «nada que esté desprovisto de alma y razón puede engendrar de sí un ser animado y dotado de razón. El mundo empero engendra seres animados y dotados de razón. Por consiguiente, el mundo es animado y dotado de razón» (*animans est igitur mundus composque rationis*). Se trata de una imagen del mundo como animal racional que se encuentra, pues, esparcida en numerosos fragmentos de la física estoica. María Daraki, en *Une religiosité sans dieu* (1989, 169), señala que tal concepción obedece a una tensión instaurada entre una sacralización y una desacralización de la naturaleza, y Pascal Severac (1996), que ha estudiado las relaciones entre la ética de los del Pórtico y la de Spinoza, sitúa el origen de ambos sistemas éticos en un punto intermedio entre razón y naturaleza.

Esta concepción se ve complementada por otro rasgo fundamental de los animales como es la sensación, que se convierte en otro elemento importante de la argumentación. Cicerón, en *De natura deorum* (II 22), lo testifica: «el mismo Zenón de este modo razona: la parte de algo carente de sensación no puede sentir. Hay, sin embargo, partes del mundo que sienten. Por tanto, el mundo no carece de sensación» (*non igitur caret sensu mundus*). La inteligencia y la sensibilidad, en tanto que atributos de la divinidad pensante, se extienden a todos los componentes del sistema, como lo afirma Estobeo (*Églogas*, I 25, 6) al rendir testimonio de lo dicho por Crisipo: «Crisipo dice que el sol es una masa ígnea, dotada de razón (νοερόν), concentrada a partir de una exhalación del mar y de forma esférica».

Volvamos al fragmento de Sexto Empírico. Éste enumera los cuidados que requiere el cuerpo (ἐπιμελεία σώματος) y los compara con un «cruel tirano» (πικροῦ τινος τυράννου τρόπος) que nos domina y exige su «tributo diario» (τὸν πρὸς ἡμέραν δασμὸν ἀπαιτοῦντος). Resulta

interesante notar, junto con Gerhard Aalders (1975, 91), que la palabra *tyrannos* apenas aparece en el volumen IV de la *Stoicorum Veterum Fragmenta* de Von Arnim, donde hay un índice de los términos extraídos de los fragmentos de los estoicos. Es claro que Sexto Empírico no se refiere a la tiranía política, sino a la tiranía del cuerpo, es decir, hace un uso metafórico del término.

Desde luego que una tal concepción del κόσμος tiene connotaciones políticas. En realidad, esta concepción orgánica y biológica del mundo fue formulada anteriormente por Aristóteles. Como sabemos, el pensamiento biológico de Aristóteles está plasmado fundamentalmente en cuatro tratados: la *Historia animalium*, el *De partibus animalium*, el *De generatione* y el *De anima*. Como dice Alfredo Marcos en *Aristóteles y otros animales. Una lectura filosófica de la biología aristotélica*:

Existe en Aristóteles un interés por la comprensión filosófica, no de la vida en general, sino de los vivientes concretos, de su especial modo de ser, que es vivir, y de las peculiares formas de vida de cada uno de ellos, de su constitución como sustancias. Esta comprensión es lo que Aristóteles llama *epistēmē*. (1996, 245)

En ese sentido, «comprenderlos y explicarlos implica saber de cada ser *qué es y cómo ha llegado a ser y*, en orden a ello, *captar las causas* de su ser y de su devenir» (Marcos 1996, 246). Es así que el filósofo de Estagira concibe el estudio de la biología como una comprensión de cada ser vivo. No por nada insiste, así en el *De anima* como en otros tratados zoológicos, en la importancia del estudio del alma para quien desee estudiar la naturaleza, el *physikós*, como observa Geoffrey Lloyd (1995).

Claro que el biologicismo aristotélico tiene también connotaciones políticas. No podía ser de otro modo en un sistema que aspira a la coherencia. Más allá de la manida y no siempre bien comprendida definición del hombre como ζῶον πολιτικόν (*Pol.* 1253 a), una lectura atenta de la *Política* debería conducirnos a la conclusión de que Aristóteles concibe la *polis* como un

organismo. En efecto, una de las lecturas que se han propuesto para esta expresión consiste en que la vida en las ciudades debe ser entendida como algo «natural». Como nota John M. Cooper (2005, 67), el mismo Aristóteles aporta en la *Historia animalium* (487 b 33) un argumento que puede ayudarnos a comprender mejor la expresión *zoon politikón*. Afirma que los humanos seríamos animales políticos «en un mayor grado» (*mállon*) que las abejas o las grullas, por el hecho de que poseemos el lenguaje, lo que nos sitúa en un peldaño superior en la escala de la perfección.

Respecto de la *polis*, es importante establecer en qué sentido se plantea su organicidad, pues una lectura apresurada podría llevar a conclusiones peligrosas. Como afirma Marcos:

Si la *polis* fuese, en todos los sentidos, como un organismo vivo, entonces, las partes, es decir, los ciudadanos, estarían al servicio del todo. Esta supeditación del fin de los individuos al fin de la *polis* puede producir una lectura totalitaria de la política aristotélica. (1996, 222)

Es lo que ocurre con la metáfora hobbesiana del estado como Leviatán, y es una de las críticas que hace Popper de la concepción platónica y aristotélica de la *polis* en *La sociedad abierta y sus enemigos* (1946). En realidad, el individuo no es suficiente por sí solo, como tampoco lo es cada parte del todo orgánico. Es el mismo Aristóteles quien establece los límites de la concepción unitaria de la *polis*: «es evidente que si la ciudad es cada vez más unitaria, dejará de ser ciudad, pues la ciudad es por su naturaleza una multiplicidad (*πληθος*)» (*Pol.* 1261 a).

Muy por el contrario, una lectura más liberal de la *Política* de Aristóteles impone una conexión con la ética en un contexto eudaimonístico. En realidad, como nota Marcos (1996, 225), «la función del individuo no es solamente contribuir al mantenimiento de la ciudad, al modo en que la función del órgano es contribuir a la función del ser viviente, sino ser feliz en sí mismo». De modo que, como afirma Emilio Lledó (1994, 119), la relación entre el individuo y el colectivo esta mediada por la ética, un sistema de principios

que regula los conceptos de autarquía y diversidad: «la defensa de la «diversidad» implica, por consiguiente, para conseguir la imprescindible autarquía, una determinada forma de organización que «sintetice» la supuesta o real oposición entre autarquía y diversidad». Se trata de una crítica a la *República* platónica que aflora en Aristóteles: «¿es mejor la situación actual o la acorde con esta ley propuesta en la *República*? (...) Me refiero a la tesis de que lo mejor es que toda ciudad sea lo más unitaria posible» (*Pol.* 1261 a). Se sabe, como señala Lloyd (2008, 63), que la reacción de Aristóteles contra Platón «se debió en algún a medida a su interés por las ciencias naturales».

A partir de la ética, el salto a lo colectivo, es decir, a la política, es inevitable: «Desde esta base natural, tendrá ya que emerger la comunidad política que, por medio de la justicia, sea capaz de organizar lo colectivo y armonizar las inevitables contradicciones y tensiones de lo individual» (Lledó 1994, 120). Lo dice el mismo Aristóteles: «El que estudia los regímenes políticos, qué es cada uno y cuáles son sus atributos, debe tratar en primer término qué es la ciudad» (*Pol.* 1274 b). Marcos resuelve la contradicción de manera sintética:

la pluralidad de la *polis* no es la pluralidad funcional del organismo, donde las partes, a pesar de ser distintas, se ordenan a un mismo fin: el bien del ser vivo. La pluralidad de la que habla Aristóteles no puede ser sino la pluralidad de intereses de los ciudadanos que persiguen (1996, 226).

La ansiada concordia solo llega, pues, con la educación (1996, 227).

No parece arriesgado afirmar que los estoicos llevaron la concepción aristotélica del mundo, orgánica y biologicista, a sus últimas consecuencias. Sin duda los intereses de los del Pórtico iban más allá de lo epistemológico, y se extienden, desde la física, a campos tan aparentemente disímiles como la ética, la teología, la política o la cosmología. Como hemos visto, los estoicos no hablan solo de una *polis* orgánica, sino, más aún, de un inmenso animal provisto de sensibilidad y razón en grado sumo. Este animal,

que es el κόσμος mismo, es la divinidad, Dios, el animal total. En este respecto, recordamos que Long (1975, 151) no vacila en llamar a Aristóteles como a los estoicos «teólogos naturales». Sin embargo establece una diferencia: mientras que para Aristóteles, como también para Platón, dios no está en el mundo, para los estoicos dios es el mundo. Así lo dice Galeno en su *Historia de los filósofos* (16 = SVF I 153): «Platón y Zenón el estoico, habiendo tratado sobre la esencia de dios, no pensaron de la misma manera, sino que Platón pensó que dios es incorpóreo (ἄσώματον), y Zenón, en cambio, que es cuerpo, y nada dijeron sobre su forma». Probablemente el filósofo europeo que más desarrolló el panteísmo estoico llevándolo hasta sus últimas consecuencias haya sido Spinoza, ya en el siglo XVII.

Quizás el fragmento que describa el cosmos estoico de manera más detallada sea un largo párrafo en la Égloga I de Estobeo (Égl. I 21, 5 = SVF II 527). Allí el filósofo neoplatónico explica la concepción del cosmos según Crisipo. Dice que es un sistema (σύστημα) «formado por el cielo, la tierra y las naturalezas que hay en ellos». Un sistema, esto es interesante, «formado por dioses y hombres» (ἐκ θεῶν καὶ ἀνθρώπων σύστημα). Estobeo recuerda que para Crisipo este cosmos es la divinidad misma, ó θεός, «por la que se origina y culmina la ordenación de todas las cosas» (καθ' ὃν ἡ διακόσμησις γίνεται καὶ τελειοῦνται). Sigue una larga explicación acerca del lugar de la tierra y el éter, el funcionamiento de los mares, la ubicación de los astros, «errantes y no errantes», y las distintas esferas que se expanden alrededor de la tierra. Por otra parte Cicerón, en *De finibus* (XIX 64 = SVF III 333), afirma que los estoicos piensan (*censent*) que el universo «es la ciudad o el estado de los dioses y de los hombres» (*quasi communem urbem et civitatem hominum et deorum*), y en la *República* (I 19 = SVF III 338) dice, siempre según los estoicos, que los dioses nos dieron el universo «para que fuera hogar y patria común para nosotros y para ellos» (*quod domicilium quamque patriam di nobis communem secum dederunt*). El universo como dios a la vez que patria de los dioses.

No hará falta insistir en que una tal concepción hunde sus raíces en el cosmopolitismo estoico, que a su vez es herencia del cinismo.

Sin embargo, siguiendo el agudo comentario de John Moles (1995), cínicos y estoicos reflejan, mediante esta doctrina, una actitud positiva hacia el mundo natural, pero mientras aquéllos la entienden de modo negativo (ninguna patria es mi patria), éstos lo hacen de modo positivo (mi patria es todas las patrias). En efecto, Plutarco, en *Acerca de la fortuna y la virtud de Alejandro* (I 6, 329 a = SVF I 262) nos recuerda que «la muy admirada *República* de Zenón (...) se resume en este único punto capital: que no debemos ser ciudadanos de estados y pueblos diferentes, separados por leyes particulares, sino que hemos de considerar a todos los hombres como paisanos y conciudadanos (δημότας καὶ πολίτας)». De modo que en la utopía estoica no hay lugar para otras naciones, más que esta morada de dioses y hombres unidos en amistad por la práctica de una misma virtud (Proclo, *In Plat. Tim.* II 106 f = SVF I 564). La noción de ciudadanía se convierte en una concepción abierta, donde no existen los esclavos (Filón de Alejandría, *Acerca de los siete días y de los días festivos* p. 283 = SVF III 352: «Ningún hombre, en efecto, es esclavo por naturaleza») y los animales participan de cierta forma de justicia (D.L. VII = SVF III 129).

La noción misma del extranjero se vuelve superflua, como dice Peter Coulmas en *Les citoyens du monde* (1995, 77). Cosmópolis es todo cuanto existe. Fuera de ella solo hay vacío, como nota Émile Bréhier (1970, 50), y en esto coinciden los del Pórtico con Parménides (fr. 6 Simplicio *Phys.* 117, 4). No es casual el que Zenón no se haya ocupado de las magnitudes de su ciudad ideal, como sí Aristóteles (*Pol.* 1325 b ss.). No hacía falta, pues la verdadera ciudad es el mundo entero. Como apunta Moles (1995, 133), para los estoicos, el mundo en que se vive es una cuestión bastante concreta. Pero esta concreción no consiste en unas dimensiones físicas, sino que más bien se basa en la común aceptación de un conjunto de normas. Esto es lo que constituye la *polis* (Schofield, 1991, 73).

Si bien es cierto, como dice Martha Nussbaum en *El cultivo de la humanidad* (2001, 85), que la reflexión acerca de otros pueblos está presente en escritos políticos anteriores, la idea filosófica del cosmopolitismo tiene sus raíces en la realidad histórica y política del mundo

helenístico. Para los estoicos, como recuerda Katja María Vogt (2008, 111), no se trata de un ideal, sino de algo muy real. «El cosmos es el hogar de todos los seres vivientes, y conjuntamente con los dioses, todos los seres humanos viven en la ciudad cósmica». El cosmopolitismo es, ciertamente, una doctrina hija de su tiempo. Responde, por tanto, como apunta María Daraki, a un tiempo marcado por «la universalización de la cultura griega» (1989, 167). En este respecto, Thomas Sinclair (1967, 240) advierte sobre el efecto que los matrimonios mixtos entre helenos y extranjeros autorizados por Alejandro, y su consecuente mestizaje, debió causar entre los griegos de la época imperial. Al decir de Mason Hammond (1966, 47), en un sentido coinciden los del Pórtico y los del Jardín: al percatarse de que la integración activa del individuo en el estado se había vuelto imposible, la esfera de lo político deja de ser la ciudad y se convierte en el cosmos todo, el mundo habitado, la *ecúmene*.

Esta idea se complementa coherentemente con la de la ciudad cósmica y la ley universal, el iusnaturalismo, en un *ensemble* esencialmente monista que es marca característica del pensamiento político estoico. Cicerón (*Rep.* III 33 = *SVF* III 325) es claro: «no será una ley de Roma o de Atenas, ni una ahora y otra después, sino que una sola ley eterna e inmutable (*sempiterna et immutabilis*) será válida para todas las naciones y todos los tiempos, y un solo maestro y emperador será común para todos (*unisque communis erit omnium*). Este es Dios, inventor de esta ley, su propulsor y su juez». Robert Wenley (1924, 129) asocia esta ley a la tradición del *ius Gentium*, base de nuestro actual derecho internacional. En este sentido, Alfonso Reyes (1959, 296 ss.) ve en la ciudad cósmica una forma de misticismo oriental y siderolatría babilónica, y Brink (1955-1956, 135) reconoce en la ciudad cósmica estoica el más importante intento del pensamiento helenístico por trascender el particularismo de la *polis*.

Durante años, importantes filólogos e historiadores protagonizaron una singular polémica acerca de la influencia que, en torno al ideal de la Cosmópolis y la fraternidad universal, pudieron ejercer, bien Alejandro sobre los estoicos, o viceversa. En todo caso se trata de una

síntesis conciliadora que se justifica a partir del naturalismo y el universalismo estoicos, como dice Émile Brehier (1951, 260), basada en una noción del derecho y de la justicia totalmente nuevas. Geoffrey Lloyd (1990, 12) observa en este sentido que la idea de que todos los hombres participan de una humanidad común, lejos de ser completamente nueva en el siglo III, es una concepción cuyas raíces pueden hacerse remontar hasta el siglo V. Es verdad. No obstante, si bien es posible hallar algunas huellas de un pensamiento protocosmopolita en las arengas panhelénicas de ciertos sofistas y oradores como Gorgias o Isócrates, el cosmopolitismo no hubiera podido desarrollarse sino en época alejandrina, cuando los griegos ven incorporarse bajo un solo y vasto imperio a los más disímiles pueblos, los cuales, ante el desplome de las *póleis* y los reinos, ahora van a regirse por una única ley. Habrá que esperar hasta Juan Filopón, en el siglo VI bizantino, para que la idea monoteísta de un dios por encima de la naturaleza contribuya a la división radical entre ciencia y teología, abriendo el camino a una concepción definitivamente científica del mundo (Sambursky 1990, 177).

Ahora bien, ¿cuál es esta ley por la que habrán de regirse estos ciudadanos del mundo, dioses y hombres por igual, en la *polis* cósmica de los estoicos? No es otra que el *lógos*, la mente divina, la norma suprema por la que se rige la naturaleza. Así lo dice Cicerón, cuando en *Legibus* (II 4, 8-10 = *SVF* III 316) recuerda a los del Pórtico de esta manera: «la ley no es producto de la imaginación de los hombres, ni de un decreto de los pueblos, sino algo eterno que rige el universo entero a través de su sabiduría para ordenar y prohibir (*quod universum mundum regeret imperandi prohibendique sapientia*). Ellos decían que la ley era el comienzo y el fin de la mente de dios (*Ita principem legem illam et ultimam mentem esse dicebant dei*); y Diógenes Laercio (VII 87 = *SVF* I 179): «Zenón fue el primero que en su obra *Acerca de la naturaleza del hombre* dijo que el fin es vivir de acuerdo con la naturaleza (τὸ ὁμολογουμένως τὴν φύσει ζῆν), lo cual es vivir según la virtud. A ésta, en efecto, nos lleva la naturaleza».

Se trata de la ley natural que une a *lógos* y *physis*, el principio racional por el que se rigen

todas las cosas del universo, dioses y hombres incluidos. Como apuntan Gernot y Harmut Böhme (1998, 54), la metáfora del *lógos spermaticós* como principio de todas las cosas, se remonta a las míticas narraciones de la creación del mundo, y se enraíza con mitos de carácter intercultural que contemplan el apareamiento original del cielo y la tierra, donde la cosmogonía y la sexualidad humana representan también el enlace de los elementos primigenios. Se trata de una tradición dominante en la concepción del *lógos* desde Anaxágoras, pasando por Platón y Aristóteles, hasta la Estoa. Así también Heráclito (DK 114, 92 B) declara que «todas las leyes humanas se nutren de la única ley divina (τρέφονται γὰρ πάντες οἱ ἀνθρώπειοι νόμοι ὑπο ἑνός, τοῦ θεοῦ), pues ésta domina (κρατεῖ) cuanto quiere y a todas auxilia y engendra (ἐξάρκει πᾶσι καὶ περιγίνεται)».

La ley es igualmente un motivo bastante común en la literatura griega, el del *nómos basileús*, que se encuentra en Píndaro (frag. 152 Bowra) por ejemplo. También en el canto XVI de la *Iliada* (433 ss.), Homero hace lamentarse a Zeus de que la Parca haya decidido que Sarpedón, «al que ama sobre todos los hombres», sea muerto por Patroclo. Es decir, que ni el padre de los dioses puede evitar lo que estipula la ley, representada por el destino. Los estoicos, en su eclecticismo, parecen querer sintetizar ambas potencias homéricas: la ley y la voluntad de Zeus. Ello a costa de sacrificar la voluntad humana en aras de un férreo determinismo que tanto criticaron Plutarco (*Stoic. rep.* 47, 1056 c = *SVF* II 937) y Cicerón (*Leg.* II 4, 8-10).

Margarita Isnardi Parente (1989, I 1207 nota 740) señala que la idea de que una ley verdadera, auténtica, se identifica con la acción del hombre sabio y prudente, *phronimós*, es preestoica, y cuando menos, se puede encontrar numerosas veces en Aristóteles (*Protr.* Fr. 5 a Ross; *E.N.* 1113 a 32 ss.; 1176 a 17; *Pol.* 1284 a 15) y antes, como señala André Bridoux (1966, 93), en el *lógos* heraclíteo. Se trata de una idea de profundas connotaciones éticas. En efecto García Rúa (1976, 50-51), al establecer la tensión entre *noús* y *lógos*, considerándola crucial en la conformación de la subjetividad griega, traza los lineamientos de esta relación entre los del Pórtico y el

pensamiento heraclíteo. El *lógos*, la ley natural, sería, pues, la única norma que debería seguir el sabio. El punto capital de la ética estoica sería, pues, el «vivir conforme a la naturaleza», que no es otra cosa que la práctica de la virtud. Más allá de la íntima conexión entre la física y la ética que nos revela esta norma, la misma muestra el interés de los del Pórtico por exhibir una arquitectura de pensamiento coherente y unitaria. Por lo demás, las resonancias de esta ética naturalista dejaron profunda huella y pueden verificarse en el pensamiento ético posterior, como en la moral cartesiana y kantiana.

* * *

David Hahm (1985) ha revisado las connotaciones de este mundo concebido biológicamente para una teoría del cambio. En su opinión, la concepción de un mundo cambiante no niega, sino por el contrario, refuerza el vitalismo de la física estoica y el papel que en él representa la inteligencia divina. En este sentido, los estoicos se oponen radicalmente a los epicúreos, pues conciben el movimiento de la materia, así como todas las diferenciaciones, entidades y eventos, como resultado de un propósito y de una racionalidad, y no producto del ciego azar, como piensan los atomistas. La mente divina está, pues, detrás de todo movimiento, si bien se vale de procesos mecánicos tanto en la esfera de lo biológico como en lo cosmológico. De tal modo, el hecho de que los procesos cosmológicos estén constituidos de la misma manera que los biológicos se explica por esta concepción del mundo como una totalidad biológica, es decir, como una gran y perfecta criatura viviente.

En el prefacio del libro III de las *Cuestiones Naturales* de Séneca que, según algunos especialistas (Kempe Algra 2009, 152) debería ser considerado como el prefacio de toda la obra, el filósofo cordobés afirma que su objetivo fundamental es encontrar «lo que hay que hacer» y «eliminar los males propios», a partir del estudio de la naturaleza. De este modo, podemos afirmar que el estudio de la cosmología, por ejemplo, es pertinente para la práctica de la vida buena. Una tal afirmación puede entenderse de dos maneras:

por una parte se puede pensar, siguiendo el espíritu de Lucrecio, que la explicación racional de fenómenos como los cometas debería liberar al hombre del miedo y de las supersticiones; pero por otra parte, una obra como las *Cuestiones Naturales* puede mostrar cómo el estudio racional de la naturaleza puede ayudarnos a conocer sus grandes leyes, y darnos luces acerca de esa máxima moral del estoicismo que es «vivir de acuerdo con la naturaleza». Se trata de una máxima cargada de tanta significación para el ser humano de nuestro tiempo, empeñado en desafiar el curso de la naturaleza, como para las propuestas que tratan de afrontar los problemas del Antropoceno. De cualquier modo, la idea estoica de un universo que es a la vez un ser vivo y hogar de seres vivos deja en evidencia la íntima interconexión entre aspectos tan aparentemente disímiles de su sistema como la física, la ética, la biología y la política, una concepción holística del saber, pero también y sobre todo, una sólida coherencia orgánica.

Referencias

- Aalders, Gerhard. 1975. *Political Thought in Hellenistic Times*. Amsterdam: A. M. Hakkert.
- Algra, Keimpe. 2009. «Cosmologie et théologie», en Gourinat, Jean-Baptiste y Barnes, Jonathan. *Lire les stoïciens*. Paris: Presses Universitaires de France, 151-169.
- Böhme, G. y Böhme, H. 1998. *Fuego, agua, tierra, aire. Una historia cultural de los elementos*. Barcelona: Herder.
- Bréhier, Émile. 1951. *Chrysippe et l'ancien Stoïcisme*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Bréhier, Émile. 1970. *Théorie des incorporels dans l'ancien stoïcisme*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin.
- Bridoux, André. 1966. *Le stoïcisme et son influence*. Paris: J. Vrin.
- Brink Charles. O. 1955-1956. «Οικείωσις and Οικειότης. Theophrastus and Zeno on Nature in Moral Theory», *Phronesis*, No. 1, 123-145.
- Cooper J. M. 2005. Political Animals and Civic Friendship, en *Friendship. A Philosophical Reader*, editado por Neera Badhwar. Nueva York: Cornell University Press. 303-326.
- Coulmas, Peter. 1995. *Les citoyens du monde*. Paris: Albin Michel.
- Daraki, Maria. 1989. *Une religiosité sans dieu*. Paris: Éditions La Découverte.
- García Rúa, José Luis. 1976. *El sentido de la interioridad en Séneca*. Andalucía: Universidad de Granada.
- Hahm, David. 1985. «The Stoic Theory of Change». *The Southern Journal of Philosophy*, XXIII Supp., 39-56.
- Hammond. Mason. 1966. *City-State and World-State in Greek and Roman Political Thought*. Nueva York. Biblo & Tannen Publishers.
- Isnardi Parente, Margherita. 1989. *Stoici antichi*. Turín: Unione Tipografico-Editrice Torinese.
- Lledó, Emilio. 1994. *Memoria de la ética*. Barcelona: Taurus.
- Lloyd, Geoffrey. E. R. 1990. *La science grecque après Aristote*. París: La Découverte.
- Lloyd, Geoffrey E. R. 1995. «Aspects of the Relationships between Aristotle's Psychology and his Zoology», en *Essays on Aristotle's De Anima*. Editado por Martha Nussbaum y Rorty, Amélie. Cambridge: Clarendon Press. 147-168.
- Lloyd, Geoffrey E. R. 2008. *Aristóteles*. Buenos Aires: Prometeo Libros.
- Long, Anthony. 1975. *La filosofía helenística*. Madrid: Revista de Occidente.
- Marcos, Alfredo. 1996. *Aristóteles y otros animales. Una lectura filosófica de la biología aristotélica*. Barcelona: Promociones y Publicaciones Universitarias.
- Moles, John. 1995. «The Cynics and Politics», en *Justice and Generosity. Studies in Hellenistic Social and Political Philosophy*. Editado por André Laks y Malcolm Schofield. Cambridge: Cambridge University Press. 120-158.
- Nussbaum, Martha. 2001. *El cultivo de la humanidad*. Madrid: Katz Libros.
- Popper, Karl. 1994. *La sociedad abierta y sus enemigos*. Barcelona: Paidós.
- Reyes, Alfonso. 1959. *La filosofía helenística*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Sambursky, Samuel. 1990. *El mundo físico a finales de la Antigüedad*. Madrid: Alianza.
- Schofield, Malcolm. 1991. *The Stoic Idea of the City*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Severac, Pascal. 1996. «Convenir avec soi, convenir avec autrui: éthique stoïcienne et éthique spinoziste», *Studia Spinoziana* 12, 105-120.
- Sinclair, Thomas Alan. 1967. *A History of Greek Political Thought*. Londres y Nueva York: Routledge.

- Vogt, Katja Maria. 2008. *Law, reason and the Cosmic City. Political Philosophy in the Early Stoa*. Cambridge: Oxford University Press.
- von Arnim, Ioannes. 1964. *Stoicorum Veterum Fragmenta*. Berlín: Teubner.
- Wenley, Robert. 1924. *Stoicism and its Influence*. Boston: Marshall Jones Company.

Mariano Nava Contreras (marianonava@gmail.com) Universidad de Los Andes. Mérida, Venezuela. Es profesor jubilado de Lengua y Literatura Griega en la Universidad de Los Andes de Mérida, Venezuela. Es Doctor en Filología Clásica por la Universidad de Granada, España; doctorando en Historia por la Universidad Católica Andrés Bello de Caracas y ha realizado estudios postdoctorales en la Universidad Nacional y Kapodistriaca de Atenas, Grecia. Es

miembro correspondiente de la Academia Venezolana de la Lengua y miembro correspondiente de la Academia de Mérida. Entre sus publicaciones se cuentan *Crisipo de Solos. Testimonios y fragmentos*. Traducción, estudio introductorio y notas por Mariano Nava Contreras y Javier Campos Daroca (Editorial Gredos, Madrid, 2006); *La curiosidad compartida. Estrategias de la descripción de la naturaleza en Plinio El Viejo y los Cronistas de Indias* (Academia Nacional de la Historia, Caracas, 2006); *Estudios de pensamiento antiguo* (Universidad de Los Andes, Mérida, Venezuela, 2007) y *Del concepto de polis entre los antiguos griegos* (Universidad de Los Andes, Mérida, Venezuela, 2009).

Recibido: 3 de febrero, 2023.
Aprobado: 10 de febrero, 2023.

III.
DOSSIER 2

IMPORTANCIA Y VIGENCIA DEL
PENSAMIENTO DE HELIO GALLARDO
EN AMÉRICA LATINA

EDITOR INVITADO:

OMAR S. HERRERA RODRÍGUEZ,
INVESTIGADOR INDEPENDIENTE

Importancia y vigencia del pensamiento de Helio Gallardo en América Latina

«...hace apenas dos años que nos juntamos para hacer algo aunque fuera bien poco...»

Mario Benedetti, *Militancia*

«El Marx oportuno, el políticamente propio»

Helio Gallardo,
Siglo XXI: Militar en la Izquierda

¿A quién le importa Helio Gallardo hoy?

Durante el año 2022, a Roberto Herrera se le ocurrió la idea de realizar una serie de mesas de discusión sobre el pensamiento de Helio Gallardo y me invitó a colaborar con él, por suerte, sumamos desde el inicio el apoyo siempre atento y solidario de George García. En el proceso, tuvimos la oportunidad de desarrollar dos mesas en las que integramos a nombres propios como David Sánchez Rubio de la Universidad de Sevilla y a Isabel Rauber de la Universidad de Lanús y el día de hoy podemos compartir este número de revista en el que se concentran las reflexiones que compartimos en dichos espacios.

Tengo el honor de poder dar introducción a este conjunto de trabajos, por lo que me gustaría,

previo a reseñarlos, hacer dos comentarios sobre la pregunta con la que he abierto:

1) Helio Gallardo debería importarle a toda persona que siente molestia o dudas por la forma en que el mundo se encuentra estructurado a partir de relaciones de dominación, violencia y despojo, pues encontrará un pensamiento potente a la vez que un verbo amigable, ya que Helio, sobre todo, escribe para el pueblo y eso ha implicado que, durante su trayectoria todavía inacabada (imagino que en el momento en que me encuentro escribiendo estas pocas palabras, él estará redactando 2 o 3 libros a la vez), nos ha regalado no sólo trabajos de análisis político, sino herramientas para realizarlo: armas teóricas para luchar por construir un mundo donde todas las personas quepan.

2) Helio Gallardo me importa, tanto porque gracias a él logré culminar mis estudios de grado con su desinteresado apoyo y protección, como porque con él me enfrenté al desafío de volver a aprender: a leer, a pensar, a hacer crítica. Una lección que nunca acaba y que se actualiza cada vez que tengo la oportunidad de volver a él, sea a través de su voz o de su numerosa bibliografía.

Quien lea los artículos que componen este pequeño dossier, encontrará no sólo reflexiones acerca del pensamiento de él, sino, una que otra anécdota personal, porque Helio consigue colarse en las vidas de las personas y dejar una *cicatriz* que nos invita a nunca dejar de luchar.



He querido resaltar la metáfora de la cicatriz y no la de una huella, recordando que, la palabra de Helio siempre estuvo cargada con la experiencia del dolor propio, del dolor de un continente y por supuesto, del dolor que muchas veces experimentamos y nos hacía identificarnos con sus palabras. Las huellas se borran, pero las cicatrices siempre están para recordarnos lo que las causó.

De esta manera, en este dossier queremos hacer un intento por presentar a las actuales generaciones lo que en su momento nos marcó (quienes escribimos lo hacemos desde distintos lugares generacionales también); a la vez, es una invitación a reivindicar la vigencia del pensamiento de Helio Gallardo hoy, porque, los problemas sociales que atiende siguen estando presentes y el marco categorial que él ha construido mantiene su vigor explicativo y confrontativo para nuestra América Latina.

La composición de este número incluye cinco artículos y una ponencia, todas muy distintas entre sí:

La ponencia de la profesora Isabel Rauber nos presenta la actividad pedagógico-política de Helio que le ha caracterizado por décadas: motivar los reaprendizajes, las críticas sobre las miradas propias, repensarse y reconocerse situacionalmente y con ello, transitar por y para la práctica política: organizarse, permanecer, luchas y resistir son verbos que utiliza Rauber. Esta pedagógica tensiona el mundo de lo dado y de lo establecido, para abrirnos al conflicto, la crítica y la disputa del poder.

George García, por su parte, retoma un problema presente en la obra de Gallardo y es la relación necesidad/imposibilidad del marxismo. Nos recuerda que, para Gallardo no se puede hablar de marxismo a secas ni es deseable un marxismo único en cuanto dogmatizante; sin embargo, esto no conduce a relativismo: hay marxismos obsoletos, marxismos mesiánicos y sectarios que bien pueden calificarse de no marxistas; por eso, marxismo sería una articulación conflictiva entre teoría marxista, procesos revolucionarios y experiencias del socialismo histórico que, ante todo, funge finalmente como una teoría de la lucha política articulada desde la opresión. Por último, García propondrá un campo de discusión por desarrollar a lo interno

de la obra gallardiana: la necesaria revisión del concepto pueblo desde la lógica interna del valor, siendo esta una posibilidad de fundamento enriquecedor y ampliativo.

El trabajo de Roberto Herrera emprende la tarea de comenzar a llenar un vacío: la constitución de un gallardismo a través del campo de la crítica, es decir, de establecer los límites y las posibilidades del pensamiento de Helio Gallardo para pensar América Latina. El gesto de Herrera es notable y a la vez necesario, pues para que el pensamiento de Helio sobreviva a quienes nos importa, debemos comenzar por definirlo. Para eso se adentra a la crítica de lo que denominaré: el *primer Gallardo*, uno poco común, pues corresponde a los trabajos previos a su colaboración con el Departamento Ecuménico de Investigaciones. De esta manera, Herrera recurre a la inspección de conceptos como: teoría e ideología y el uso que hace de la categoría formación social y por supuesto, el de pensar radical; todo ello, con fines prácticos en un sentido político-revolucionario, a partir del cual disputa los límites y posibilidades del pensamiento gallardiano.

David Sánchez Rubio examina un campo temático que ha ocupado uno de los lugares principales en la obra de Helio de los últimos 20 años: el fundamento de derechos humanos y la distancia entre lo que se dice y hace sobre ellos. El texto de Sánchez Rubio nos recuerda el papel monumental como pedagogo que ha desempeñado Helio no sólo en Costa Rica sino en otras latitudes. En esta línea, no extraña que acoja la crítica sobre la ausencia de una cultura sensible en derechos humanos y las claves de la crítica estructural hacia las sociedades modernas que imposibilitan la práctica efectiva de derechos humanos, contraponiendo a estos límites la acción de los movimientos sociales, a través de los cuales, derechos humanos se concibe como prácticas y actuaciones sociopolíticas, simbólicas, culturales e institucionales de quienes reaccionan contra los excesos de poder que les impiden autoconstituirse como sujetos plurales y diferenciados.

Sobre la línea de derechos humanos, se encuentra el texto de mi autoría, en el cual, me encargo de sostener una discusión crítica con el profesor de la Escuela de Filosofía de la

Universidad de Costa Rica, Mario Solís Umaña, en torno al fundamento de derechos humanos. En reconocimiento al profesor Solís Umaña, hay que decir que ha sido de las pocas personas que se ha tomado en serio la obra de Helio Gallardo en nuestro país y por ello, establecer un diálogo crítico con su crítica al trabajo de Helio Gallardo resulta de especial relevancia si lo que se desea es reivindicar la vigencia e importancia del pensador chileno.

César Villegas Herrera parte del marco categorial construido por Helio Gallardo para criticar tres momentos históricos distintos en el que el Trabajo Social latinoamericano construyó una cierta autopercepción de profesión vinculada con la izquierda (sobre todo en la academia), consiguiendo identificar una serie de debilidades teóricas que repercutieron finalmente en la práctica profesional, por ejemplo: la falta de comprensión sobre el lugar sociopolítico que ocupa

la profesión, el metodologismo, la omisión de las luchas populares en los proyectos de transformación social, el academicismo, el dogmatismo cargado de posiciones ilusoriamente superiores, entre otros. Valdría la pena recordar la anécdota con la que él abre el texto y que también, en el marco de las mesas de discusión surgió: Helio Gallardo dio clases para la Escuela de Trabajo Social de la Universidad de Costa Rica y, curiosamente, las cuatro personas costarricenses que escribimos aquí, también lo hemos hecho.

Finalmente, no he tenido ningún reparo al desatender las diferencias entre Helio Gallardo y su obra al momento de exponer el objeto sobre el cual versa este dossier, ya que, después de haber leído todos los trabajos, todos tienden a notar la confluencia entre la obra y el autor, la letra y la vida. Helio, gracias por todo.

Omar S. Herrera Rodríguez

Isabel Rauber

Helio Gallardo, un hereje indispensable¹

Resumen: *En la presente intervención se rescata el componente herético de Helio Gallardo a través de cuatro aristas: i) aquella que propone cuestionar conceptos como «clase» y «sujeto» para reconocer, primero, actores sociales y actores políticos; ii) el proceso de transición por medio del cual el actor social deviene actor político; iii) la relación entre la política y quienes actúan en ella, relación que siempre atañe al proceso de reconocimiento y autorreconocimiento de los sujetos populares de cara al poder dominante; iv) la distinción entre conciencia política e ideología, poniendo especial énfasis en la primera, puesto que es en ella que se da el encuentro entre coyunturas políticas y el accionar político de los actores. Lo cual hace destacar igualmente la importancia que tiene el análisis de coyuntura para Helio Gallardo.*

Palabras clave: *actores sociales, autorreconocimiento, conciencia política, análisis de coyuntura.*

Abstract: *In this intervention, the heretical component of Helio Gallardo is emphasized through four aspects: i) that which proposes to question concepts such as "class" and "subject" to recognize, first, social actors and political actors; ii) the transitional process through which the social actor becomes a political actor; iii)*

the relationship between politics and those who act in it, a relationship that always concerns the process of recognition and self-recognition of popular subjects in the face of the dominant power; iv) the distinction between political consciousness and ideology, placing special emphasis on the former, since it is in it that the encounter between political situations and the political actions of the actors occurs. Which also highlights the importance of the conjuncture analysis for Helio Gallardo.

Keywords: *social actors, self-recognition, political consciousness, conjuncture analysis.*

Quiero expresar mi agradecimiento, en primer lugar, a quienes me han convocado para compartir esta jornada de homenaje, de reconocimiento y de reflexión acerca de la obra teórica y práctica del profesor Helio Gallardo.

Conocí a Helio en Costa Rica, concretamente en el DEI, cuando fue a estudiar a principios de la década de 1990, sobre todo con la intención de pensar y trabajar en un nuevo libro que estaba haciendo acerca de los movimientos sociales del continente y de la relación entre el quehacer de los movimientos y los sujetos sociales y políticos. En este sentido, fue realmente muy importante la estancia en el DEI e invaluable los intercambios con Helio Gallardo. Porque él trabajaba esos temas: la relación movimiento–sujetos/actores



políticos, actores o sujetos sociales a sujetos políticos, y verlos en movimiento en su articulación en las coyunturas concretas de los países. Por lo tanto, para mí constituyó una reflexión e intercambio enriquecedores.

Helio tenía un componente herético indispensable porque ponía en cuestión la visión vertical, no por el hecho del verticalismo sino porque era una suerte de columna enclavada en el fundamento del edificio teórico político en el continente. Pero también acerca de los conceptos «clase» y «sujeto» anudados históricamente con la clase obrera, que dejaba fuera a miles o cientos de miles, para no decir millones, de actores protagonistas en el continente. Por supuesto, este debate tiene larga data en la historia, recordemos entre otros pensadores a José Carlos Mariátegui y Camilo Torres, quienes ya hablaban de la importancia de visualizar a otros sujetos y poner fin a su negación o rechazo; no se trata de incluirlos porque estaban incluidos, aunque no se los viese. Eso me impulsó en mi búsqueda hipotética de «nuevos» sujetos, como si Helio dijera: «Tenés razón en tu intuición, esto va por ahí». Fue muy importante encontrarme con él, no solamente por las conferencias que nos daba y la bibliografía y, sobre todo, por el acompañamiento.

Como contraprestación a la estancia en el DEI, elaboré un artículo publicado en la Revista Pasos, que sirvió de base y borrador para mi libro *Actores sociales, luchas reivindicativas y política popular* donde profundicé estos temas. Siempre estaré muy agradecida por la formación recibida en el DEI y, particularmente, a Helio Gallardo, porque él ha trabajado estos conceptos con la dosis herética necesaria, no tanto como para ser quemado en la hoguera porque él ya tenía experiencia con esos intentos y le gustaba estar cerca, pero que no prendan el fósforo. Él me ayudó a desbloquear la mirada sin perder, por supuesto, porque de eso se trataba, la visión clasista o de clase acerca del sujeto, de la organización social y de las luchas sociales, a comprender que los actores sociales iban mucho más allá de la clase obrera organizada, sindicalizada, formalizada, y que estos actores sociales podrían constituirse en actores políticos; primera definición de fondo que replanteaba las miradas acerca del quehacer sociopolítico en el continente y sus protagonistas.

Un segundo momento emana del análisis de Helio para explicar el proceso de transición por medio del cual un actor social se transforma en actor político. Él explica esa transición como un proceso de auto-reconocimiento de los actores sociales en sujetos políticos, que está mediado por las resistencias, luchas y formas de organización. Por eso me identifiqué con su propuesta de valorar muy alto a los movimientos sociales, porque los movimientos sociales no son iguales a los grupos humanos que irrumpen en la vida social para luchar momentáneamente contra uno o dos temas coyunturales, que se agrupan y desagrupan después de conseguir o no (en general es después de conseguir) el factor de aglutinación para la disputa. Los movimientos sociales tienen una característica que Helio fundamenta: la permanencia, la continuidad de la organización más allá del momento para el cual se han constituido, es decir, que trascienden lo reivindicativo y de esta manera logran auto-reconocerse como sujetos políticos, más allá de ser sujetos sociales-populares.

Esto que hoy pudiera parecer una afirmación sencilla y simple, no lo fue en aquella época porque los debates estaban empañados por el peso de las visiones dogmáticas. Pero tampoco resulta una realidad evidente en el presente. Porque hemos podido constatar por la investigación y formación de jóvenes en diversos ámbitos, es el gran peso que aún tienen las anteojeras culturales para detectar, identificar y descifrar la realidad que estamos viviendo. Esto reafirma una vez más que no basta con dar una buena conferencia o escribir libros clarísimos acerca de conceptos, para incorporarlos, internalizarlos y modificar las miradas.

Otro tema importante, siempre colindante en la obra de Helio, es la relación entre la política y quienes actúan en ella, es decir, entre los sujetos políticos y las políticas que disputan poder. Se trata de un proceso de reconocimiento de los sujetos populares, que en realidad es de auto-reconocimiento del poder que ellos tienen y del que necesitan construir para ser independientes y tener capacidad de decisión, en relación con los sujetos del poder dominante, que buscan mantener/profundizar la subordinación.

Esto se adentra en el terreno de la conciencia, porque el proceso de auto-reconocimiento tiene que ver con la organización, la permanencia, la lucha y la resistencia. Cuando Helio hablaba de auto-reconocimiento, siempre lo hemos entendido como una cualidad que no puede determinarse desde afuera de las prácticas y el modo de vida de las personas que llevan adelante los procesos; es decir, que este proceso implica un compromiso y lectura crítica de su propia práctica por parte de los sujetos; una mirada crítica, de distanciamiento, de ida y vuelta de sus propias prácticas, a lo que van a contribuir los procesos de autoconciencia.

Helio Gallardo distingue claramente la conciencia política de la ideología. Esto constituyó también un elemento muy impactante en nuestros diálogos, en los que siempre subrayó la importancia de diferenciar la conciencia política de la ideología. Quiero recordar que estamos hablando de los años 1990, donde la conciencia política parecía asimilarse a la ideología, y cuando hoy en día miramos a los movimientos, resulta evidente que la ideología tiene distintas formas de manifestación y existencia en la conciencia política de hombres y mujeres concretos que actúan en su espacio y tiempo; es decir, que la organización, proyección y capacidad de intervención de los sujetos se vinculan más con la conciencia política que con el espectro ideológico. Esta es otra gran herejía de Helio Gallardo: poner a la ideología en un segundo lugar, aunque esto de «segundo lugar» nunca lo hablé con él. Lo que sí estaba claro es que él ponía en un primer lugar de destaque, como muy importante, a la conciencia política. Porque es ella la que va a conjugarse con las coyunturas políticas con el accionar político de actores y actoras políticas concretos en determinado momento y —de conjunto— lo que va a permitir la proyección de estos actores en una disputa política mayor. Y esto está relacionada con la construcción de poder propio, ese poder otro o poder popular.

El último elemento que quisiera remarcar en esta intervención es la conceptualización y el énfasis que hace Helio Gallardo en lo referido al análisis de coyuntura, cuyo aporte ha sido y es importante para el quehacer político-social. Él centra la mirada en el accionar de los

movimientos sociales, de los actores sociales y políticos, en la transformación, auto-transformación, transición o constitución de estos actores que —en su analítica—, resultan mediados por sus prácticas de lucha y resistencia, por tanto, resulta natural el nexo con las coyunturas porque esas prácticas ocurren en coyunturas concretas. Normalmente se habla de coyuntura y de estrategia, pero lo que existe permanentemente son las coyunturas, vivimos en ellas. De ahí que para Helio resultara fundamental trabajar en la elaboración de análisis de esas coyunturas, identificar a quiénes participan y cómo lo hacen, con qué intereses.

Voy a recordar algunos elementos. En primer lugar, nos recuerda que toda coyuntura resulta de una articulación y que, por lo tanto, es configurada por una confluencia de factores, una convergencia de situaciones que —en esta inter-definición provocada por el encuentro, el choque, la convergencia, etc.—, en un punto determinado, conllevan a la configuración de un determinado mapa o situación político-social en la que estos actores, hombres y mujeres han de desenvolverse. Porque, si bien han sido protagonistas, en cierta medida, para conformación de la coyuntura, una vez que esta se configura y define, los actores tienen que aprender a desenvolverse en ella y, apostar a desarrollarla a su favor. Es decir, necesitan tomar una distancia crítica tal que les posibilite poder pensar qué hacer y cómo moverse para —de mínima—, no ser arrastrados por la coyuntura favoreciendo intereses adversos.

Helio tiene un libro valioso e indispensable sobre este tema, titulado: Fundamentos de formación política. Análisis de coyuntura. Supongo que, con los huracanes históricos que han sacudido al mundo, él modificaría o ampliaría algunos aspectos, pero, aun así, sin tocar una letra, las definiciones conceptuales y las alertas consignadas en este libro tienen gran valor.

¡Qué lindo sería volver a contar con herramientas como esta!

Porque en el quehacer político-social necesitamos abandonar el pensamiento acerca de lo dado como sinónimo de lo ya establecido, lo que no se puede cambiar, como si fuera un determinante ajeno a las prácticas sociales que obliga a

determinadas conductas. Helio pone claramente en discusión lo dado como definitivo, y evidencia que la coyuntura está en constante movimiento de actores, factores e intereses que chocan o convergen entre sí, interdefiniéndose. En resumen, habla de una clave de la acción política: el conflicto como instrumento social dinámico para modificar la correlación de fuerzas. Cómo hacerlo resulta uno de los objetivos fundamentales de todo análisis de una coyuntura política.

En la época en la que Helio abordó este tema, el estado de la correlación de fuerzas prácticamente no se tenía en cuenta porque, a partir de presumirse la izquierda continental como poseedora de la verdad, la verdad asociarse con la ideología y asumirse la ideología como bandera, no se consideraba necesario hacer un análisis de la correlación de fuerzas. Quién tuviera la verdad triunfaría. La vida y la experiencia pusieron las cosas en su lugar y hoy se advierte como uno de los déficit importantes del pensamiento y la acción política, la ausencia de análisis de la correlación de fuerzas, un punto de partida que es importante tener en cuenta en toda acción política, teniendo siempre presente que se trata de un estado de situación móvil, contradictorio y conflictivo, que los actores tienen que atender constantemente para poder modificar los factores de esa coyuntura que puedan ser favorables a sus intereses y objetivos.

Estos elementos definirán a la acción social y política de los actores y las actoras sociales en

una coyuntura como acción política y va a resituar a esas acciones en el terreno de la disputa del poder.

A madurar estas reflexiones políticas ha contribuido el pensamiento y la obra del profesor Helio Gallardo, alguna de cuyas aristas he querido sintéticamente destacar en esta intervención.

Notas

1. Intervención en Mesa redonda “Importancia y vigencia del pensamiento de Helio Gallardo», Costa Rica, 3 de noviembre 2022.

Isabel Rauber (irauberphd@gmail.com)
 Doctora en Filosofía. Profesora de la Universidad Nacional de Lanús. Directora del Departamento de Estudios del Tercer Mundo (CIEPE). Coordinadora de la red latinoamericana de Intelectuales de Base. Directora de Pasado y Presente Siglo XXI. Estudiosa del quehacer de los movimientos sociales, campesinos, indígenas, sindicales en sus búsquedas, creaciones y experiencias de poder popular.

Recibido: 24 de junio, 2023.

Aprobado: 3 de julio, 2023.

George García Quesada

Helio Gallardo: entre el marxismo imposible y el necesario

Resumen: *Este ensayo desarrolla la concepción de marxismo en la obra de Helio Gallardo. Se discute lo que consideramos una tensión constitutiva en este concepto: aquella entre la imposibilidad de establecer un marxismo único y definitivo, y la necesidad de un marxismo como teoría para la emancipación humana.*

Palabras clave: *Marxismo, Karl Marx, Pueblo, Socialismo, Helio Gallardo Martínez*

Abstract: *This essay explores the conception of Marxism in Helio Gallardo's work. It discusses what we consider a constitutive tension in this concept: that between the impossibility to establish a single and definitive Marxism, and the need for Marxism as a theory for human emancipation.*

Keywords: *Marxism, Karl Marx, People, Socialism, Helio Gallardo Martínez*

En alguno de sus cursos a mediados de los noventa, posiblemente el de Teoría de la ideología, el profesor Gallardo nos prevenía sobre el encantamiento del lenguaje. A partir de los que Francis Bacon llamaba los ídolos del foro, nos explicaba cómo las nociones familiares pueden desviarnos del conocimiento. Según el filósofo renacentista:

Las personas socializan mediante el discurso, y las palabras son escogidas para servir al entendimiento de la gente común. Y así, un código de palabras pobre e inexperto obstaculiza al entendimiento. Las definiciones y explicaciones con las que las personas cultas se han acostumbrado a protegerse y en cierto modo a liberarse de esta situación, no la resuelven en absoluto. Sencillamente, las palabras lo confunden todo y le hacen violencia al entendimiento; además, traicionan a las personas llevándolas a incontables ficciones y discusiones vacías. (2003, 42)

En particular, los conceptos social y políticamente más relevantes, por ser objeto de conflicto y apropiación de actores sociales en lucha, se encuentran permanentemente atravesados por esta sobre-semantización. Este es, por supuesto, el caso del término «marxismo». Incluso entre quienes se reivindican dentro de esa tradición resulta un concepto equívoco, el cual sin duda ha llevado a «incontables ficciones y discusiones vacías».

En este sentido, se entienden juicios como los de Michel Henry (2011, 9), según quien «el marxismo es el conjunto de todos los contrasentidos que se han hecho sobre Marx», o de Hal Draper (1977, 17-18), quien valoraba que «lo que se llama marxismo hoy en día tiene poco que ver con Marx, en general y respecto a cualquier tema particular». En algunos de sus escritos, Helio



Gallardo ha compartido esta línea de argumentación, que sostiene que el marxismo es inexistente o, incluso, indeseable; en *Siglo XXI: Producir un mundo*, por ejemplo, afirma que «el marxismo no existe, o es mejor que no exista» (2006, 394-395).

Quisiera a continuación argumentar por qué la problemática de este concepto, uno de los elementos centrales en la obra del profesor Gallardo, se configura desde la tensión entre la necesidad y la imposibilidad *del* marxismo. Tanto sostener la necesidad del marxismo, como hacerlo sobre su imposibilidad son posiciones correctas, pero que deben considerarse siempre en relación, y esa relación define la capacidad de diagnóstico y de incidencia de esta perspectiva teórico-política.

La historia del concepto de «marxismo» es bien conocida. La sistematización de los desarrollos filosóficos y teóricos de Marx fue asumida desde la década de 1870 por Engels: sus libros *Anti-Dühring* y *Del socialismo utópico al socialismo científico* figuraron entre los textos más leídos en el movimiento obrero antes de la I Guerra Mundial, en contraste con *El Capital*, que circuló de modo mucho más restringido, y ante todo entre especialistas en economía política (Heinrich 2008, 42). A inicios de la década de 1880 ya había tendencias autodenominadas «marxista» y «anti-marxista» en el movimiento obrero francés, ante lo cual, lejos de tomar posición a favor de sus pretendidos seguidores, Marx indicó que «lo cierto es que yo no soy marxista» (Engels 1992, 356). En rigor, esta frase se fue haciendo cada vez más pertinente después de fallecido quien la enunciara.

A su vez, al asumir la Segunda Internacional el legado de Marx y Engels, sus necesidades prácticas inmediatas, como la formación masiva de cuadros y la divulgación de las ideas socialistas, requirieron la construcción de un cuerpo doctrinal estable. La proliferación de manuales fue muy importante para la difusión en el seno del movimiento obrero de las tesis formuladas por Marx, pero la interpretación dominante en la Segunda Internacional dejó su sello sobre esas tesis y las enmarcó en una concepción de ciencia ajena a la de su autor. Bajo los planteamientos supuestamente no filosóficos de sus principales dirigentes yacía una concepción evolucionista

y un determinismo, los cuales distaban radicalmente del modo como Marx había elaborado sus planteamientos.

La construcción de Marx como autor, desde un corpus muy limitado, pasó ante todo por los compendios populares de la «doctrina» de Marx elaborados por los nuevos partidos socialistas. Hobsbawm (2011, 190) nos indica que hacia 1905 en Alemania el promedio de copias impresas por impresión del *Manifiesto comunista* era de entre 2.000 y 3.000, mientras que en el mismo año *La revolución social* de Kautsky constó de 21.500 ejemplares; entre 1898 y 1902, *Cristianismo y socialismo* de Bebel vendió 37.000 copias (y en 1903 una nueva edición puso en circulación otras 20.000); y la edición en 1891 del *Programa de Erfurt* del Partido Socialdemócrata Alemán fue de 120.000 copias.

Aunque dirigentes tan importantes como Kautsky, Luxemburgo o el propio Lenin introdujeron nuevos elementos para entender el desarrollo del capitalismo de inicios del siglo XX, en términos generales, como señala Musto (2011, 24), «una obra incompleta y compleja, en un ambiente dominado por el positivismo y con el propósito de responder mejor a las exigencias prácticas del partido proletario, se tradujo, por último, en empobrecimiento y vulgarización del patrimonio originario». Así, prosigue este erudito de la obra marxiana, «la afirmación del ‘marxismo’ y su cristalización como *corpus* dogmático precedieron al conocimiento de los textos cuya lectura era indispensable para comprender la formación y evolución del pensamiento de Marx» (2011, 32).

Este resultante «marxismo ideológico» — como lo ha denominado Heinrich— tuvo como sus más destacadas características al *economicismo* (la idea de que todo lo social podría reducirse a los intereses económicos) y el *determinismo* histórico (la creencia de que el derrumbe del capitalismo y la revolución proletaria eran inevitables) (Heinrich 2008, 43). En este sentido, el evolucionismo —inspirado en la teoría de Darwin, pero en rigor no atribuible a ella— y su concepción de la historia como sucesión de etapas, con la cual Marx había roto en la segunda mitad de la década de 1850, fue central en el marxismo de Kautsky. Tanto él como Plejánov

(si bien éste más bien siguiendo a Spinoza) plantearon los elementos de la ortodoxia marxista mediante interpretaciones altamente reduccionistas y deterministas de la teoría de Marx: Kautsky a través de un determinismo biológico, Plejánov de uno tecnológico. En ambos casos, quedan en segundo plano las relaciones sociales de producción (relaciones entre seres humanos) y sus contradicciones internas, así como de ellas con las fuerzas de producción (relaciones entre ser humano y naturaleza), ambos conflictos centrales para Marx y Engels. Donde Marx había indicado tendencias históricas, la Segunda Internacional interpretó fatalidades cuasi-naturales (ver Colletti 1975, 85; también, Arato, 1973-1974, 30-33).

A partir de 1919 surge otro marxismo en competencia con el de la Segunda Internacional, pero basado en él: el del Comintern. Esta versión fue codificada y convertida en dogma cuando el Estado soviético emprendió su proceso de burocratización, bajo el nombre impreciso de marxismo-leninismo. Con las luchas de liberación nacional luego de la Segunda Guerra Mundial —y especialmente con la Revolución China— aparecieron otras variantes, a las que se sumaron en los años sesenta las de las llamadas *Nuevas izquierdas* de los países occidentalizados. Cada movimiento sostenía que su versión era la que definía correctamente lo que significaba *marxismo*; de allí que para mediados de los años setenta, Lefévre afirmara que el marxismo había estallado en cientos de piezas (Lefévre 1980; ver también Wallerstein 2020).

Pero, como indicamos inicialmente, el problema de qué sea (el) marxismo tiene una dimensión conceptual además de la histórica. Más allá de que haya consenso acerca de que ciertas formas teóricas y políticas sean aceptadas como variantes del marxismo, persiste el problema de definir el rango dentro del cual se puede considerar «marxista» a una determinada posición. Todo concepto socialmente relevante es un campo de fuerzas, pues en ellos se define los marcos de nuestra comprensión del mundo; al clasificar los objetos y procesos del mundo, los conceptos tienen funciones tanto descriptivas como normativas. En este sentido, cómo se define *marxismo* es una toma de posición política.

En este sentido, Gallardo ha reiterado que no se puede hablar de marxismo a secas, ni se lo puede reducir a fórmulas cómodas, pues según indica, los desgarramientos y las tensiones son constituyentes suyos, en tanto que éste es su desarrollo histórico (1991, 286). Su observación sobre la indeseabilidad del marxismo va dirigida contra la dogmatización de la teoría, pero especialmente contra la concepción divulgada por la Unión Soviética, como doctrina autoritaria, mesiánica y vanguardista de la actividad política, que a su vez generó sectarismos, iglesias y caudillos (2006, 394). Ese «marxismo», como señala el profesor chileno, fue autoritario porque pretendió basarse en leyes inexorables de la historia, las cuales solamente el Partido sabía definir e interpretar (con base en dicha versión del marxismo); fue mesiánico porque consideraba que la clase obrera industrial estaba llamada a realizar en algún indeterminado momento del futuro esa colosal transformación; finalmente, fue vanguardista en un sentido sectario en tanto que el Partido se erigía como dirección de la clase obrera, y la autoridad depositada en los altos cuadros llevó al culto de sus líderes.

El marxismo es imposible en la medida en que no se pueden cerrar siquiera todas las interpretaciones sobre la obra de Marx; e incluso queda por definir qué otros autores participarían en esta concepción (incluso Engels ha sido cuestionado). Sin duda hay marxismos que han quedado obsoletos conforme al corpus de la obra de Marx se ha ido completando, y que aún hoy está en construcción. Es el caso del marxismo de la Segunda Internacional y del marxismo-leninismo, por ejemplo. Es factible argumentar —en términos textuales y políticos— qué cosa *no* es hoy un marxismo, pero definir positivamente qué es *el* marxismo no lo es, incluso por el hecho de que el marxismo está aún en desarrollo. Por esto también, como indica Gallardo, «el marxismo es su historia» (1991, 286).

Pero, para Gallardo, esta dificultad —o imposibilidad— de la idea de «marxismo» no agota su relevancia; por el contrario, ha argumentado sobre la *necesidad* del marxismo. A inicios de la década de 1990, cuando iniciaba el predominio en la prensa latinoamericana de lo que él denominó la *orgia ideológica*, se le

propuso participar en un tomo que versaba sobre la pregunta *¿Sobrevivirá el marxismo?*, a la postre el título del libro. Entonces, Gallardo reformuló el problema: la verdadera pregunta sería « ¿A quién podría importarle que el marxismo sobreviva?».

Allí caracterizó al marxismo como un «desarrollo complejo y conflictivo», no definible por un acontecimiento como la crisis del socialismo histórico. En sus palabras,

el marxismo tiene muchos rostros crítico-destructivos del orden burgués y también varios, aunque menos y más carenciales, prospectivos respecto de los mecanismos de construcción de un orden social en el que el ser humano, su libertad —que descansa en la satisfacción de sus necesidades inmediatas y en la seguridad de la reproducción de esa satisfacción— sean posibles. (Gallardo 1991, 283)

Desde su perspectiva, el marxismo sería una articulación conflictiva de tres núcleos: la teoría marxista, los procesos revolucionarios contra el capitalismo y el imperialismo, y las experiencias del socialismo histórico (Gallardo 1991, 286-287). No se trata, pues, de una doctrina, sino de un campo de discusión teórica y política, así como de un conjunto de experiencias que permiten a diversos actores políticos actuar y pensar. El rasgo fundamental del marxismo —o, mejor dicho, de los marxismos plurales— sería, pues, su arraigo popular. El marxismo sería necesario porque el capitalismo produce explotación y destrucción. Su necesidad radica en las carencias que el capital produce estructuralmente, y por tanto su existencia le importa —más aún, le es necesaria— a quienes cargan con el peso de esas carencias: el pueblo.

En consonancia, en su *Fenomenología del ladino de mierda*, nuestro autor caracterizaba los marxismos como «una manera *analítica y popular* de estar-ser en el mundo y de descifrarlo en el seno de una *generalizada movilización revolucionaria*» (Gallardo 2018, 299). En cuanto que búsqueda de emancipación, «el» marxismo (las comillas son de Gallardo) ha sido expresado mediante filosofías, ideologías y economías

políticas, pero también ha sido doctrina de Estado.

En la versión gallardiana, entonces, el lugar central del marxismo lo tiene el pueblo. La clase trabajadora forma parte de él, pero no es la única ni necesariamente la que ha de dirigirlo como movimiento político. Pueblo sería el conjunto de grupos sociales estructuralmente oprimidos:

En cuanto a su existencia social, son parte económica del pueblo, por ejemplo, todos los trabajadores que sufren la explotación o la marginación: el proletariado rural o urbano, los pequeños campesinos, los pobres de la ciudad y el campo, la pequeña burguesía empobrecida y no propietaria de las ciudades, etc.; son parte social del pueblo todos los sectores que sufren de *asimetrías sociales*, asimetrías que pueden tener fundamentos económicos, sociales, políticos o culturales: los indígenas y negros, por ejemplo, que sufren asimetrías étnicas y raciales, las mujeres, la pequeña burguesía propietaria y no propietaria, los estudiantes e intelectuales que intentan asumir la concreta historia de sus pueblos, los cristianos que comienzan a percibir y valorar el histórico compromiso de su fe desde los pobres, etc. (Gallardo 1989, 26-27)

Gallardo (2000, 19-47) se ha referido además a los grupos comprometidos con las luchas de liberación nacional y a ecologistas radicales como parte de ese bloque que debería pasar a ser sujeto histórico de la transformación social. Este sujeto histórico solamente se consolida a partir de su propia organización; mientras esto no suceda, será *pueblo social*, mas no *pueblo político*, articulado en función de sus intereses frente al *antipueblo*. El potencial de radicalidad no obedece a un lugar económico, sino a padecer las diversas configuraciones de poder en la sociedad.

La revisión de la obra de Mariátegui le permite ilustrar el carácter intrínsecamente plural de el/los marxismos. En ella, Gallardo encuentra una interlocución —mediatizada por la teoría materialista de la historia— entre la tradición incaica y las posibilidades emancipatorias del siglo XX peruano. Lejos de ceñirse a la idea

abstracta de una revolución estrictamente proletaria en el Perú de su época, Mariátegui rescata los mecanismos comunitarios como formas de resistencia ante la que considera formas de explotación agraria feudal en el seno del capitalismo mundial. El «indio» no es para el marxismo mariáteguiano un residuo por excluir, sino una fuerza viva contra la opresión de la civilización capitalista (Gallardo 2018, 279-286).

Gallardo, sin embargo, considera que Mariátegui no valora suficientemente al *arraigo* como factor revolucionario, pues para el marxista peruano el pasado incaico es solo un aporte —si bien decisivo— para la esperanza en la meta del socialismo. El socialismo sería el tipo de sociedad que resolvería el problema indígena; Mariátegui todavía pensó la emancipación en términos de etapas y progreso. El autor de los *Siete ensayos sobre la realidad peruana* subestimó, pues, los problemas de la subjetividad de las personas indígenas, sobreestimando, a su vez, los factores impersonales, estructurales, como la dinámica económica y política de las clases sociales (Gallardo 2018, 290-294).

Esta crítica muestra la concepción gallardiana de lo que debería ser el marxismo. El análisis concreto debe hacer visibles las contradicciones específicas de cada formación social, como lo hace Mariátegui, pero no debe reducir esos conflictos a simples apariencias de la lucha de clases. El capitalismo no es solamente un modo de producción, sino además un modo global de dominación y discriminación (Gallardo 2018, 294-295), que eventualmente integra en sí las desigualdades históricas y las refuerza para generar mayores ganancias.

La lucha por el socialismo debe, entonces, gestarse desde la articulación de actores sociales diversos, según cada contexto. O sea, debe incorporar las experiencias de subalternidad de esos actores sociales como elementos para una alternativa (diferente según las necesidades de cada sociedad) ante el capitalismo. El *marxismo necesario*, de este modo, es distinto de aquel que predominó en el siglo XX. Para Gallardo:

ese sentimiento de solidaridad fundamental con el género humano que es el marxismo, que pasa hoy en América Latina por la

opción por las víctimas y por su organización social y política como fundamento de su liberación, tendrá que sobrevivir, si es que el ser humano *todo* desea sobrevivir. (1991, 301)

El marxismo gallardiano se presenta entonces ante todo como una teoría de la lucha política articulada desde la opresión, como producción de un sentido de humanidad frente a la destrucción masiva de existencias humanas y de la naturaleza en general. No se limita, pues, al tradicional criterio de la clase obrera como sujeto de la revolución; no sigue una visión economicista, como la Segunda Internacional.

Ahora bien, aunque coincidimos en la pertinencia de esta articulación de lo popular, nos parece que este criterio es demasiado contingente. A partir de la revisión de la crítica de la economía política en las últimas dos décadas, consideramos que el concepto de *pueblo* puede fundamentarse de un modo necesario y totalizante desde la lógica interna del valor. El valor reduce el mundo a simple cantidad, pero además violenta las condiciones que permiten su misma existencia: además de la fuerza de trabajo, somete los ecosistemas, las actividades de cuidado que son condición para la reproducción de la vida, las sociabilidades, las relaciones entre Estados (ver, por ejemplo, Foster 2000; Bhattacharya 2017; Hinkelammert 1981; Pradella 2015). Todas estas características se siguen de la teoría del valor en *El capital*, siendo esta forma social el fundamento del capital y del capitalismo. Este criterio no es tampoco economicista, sino que, más bien, muestra a la economía capitalista como parte de un entramado social-natural mucho más amplio.

Consideramos, pues, que el profesor Gallardo está totalmente en lo correcto al plantear que, hoy, el marxismo necesario, además de estar a favor de las clases populares, es antiidolátrico (pues es crítica de la precarización de nuestras sociabilidades), antiimperialista, responsable respecto a la naturaleza y a las condiciones para la reproducción social de la vida (por tanto, feminista). La eficacia de este marxismo no remite entonces a un problema de definiciones, sino a su apropiación práctica de parte de quienes cada

vez pueden menos vivir bajo la lógica del valor y la dominación del capital.

Referencias

- Arato, Andrew. 1973-74. «The Second International: A Reexamination», en *Telos* 18, Invierno, 2-52.
- Bacon, Francis. 2003. *New Organon*. Cambridge University Press.
- Bhattacharya, Tithi, ed., 2017. *Social Reproduction Theory. Remapping Class, Recentering Oppression*. Londres: Pluto.
- Colletti, Lucio. 1975. *Ideología y sociedad*. Barcelona: Fontanella.
- Draper, Hal. 1977. *Karl Marx's Theory of Revolution*, tomo 1, Londres y Nueva York: Monthly Review Press.
- Engels, Friedrich. 1992. «Letter to Eduard Bernstein, 2-3 November 1882», en *Marx y Engels, Collected Works*, tomo 46. Londres: Lawrence and Wishart. 353-358.
- Foster, John B. 2000. *Marx's Ecology. Materialism and Nature*. Nueva York: Monthly Review Press.
- Gallardo, Helio. 1989. *Actores y procesos políticos latinoamericanos*. San José: DEI, 1989.
- Gallardo, Helio. 1991. «¿A quién podría importarle que el marxismo sobreviva?», en *¿Sobrevivirá el marxismo?*, compilado por Rafael Ángel Herra. San José: EUCR.
- Gallardo, Helio. 2000. *Abisa a los compañeros pronto*. San José: Perro Azul.
- Gallardo, Helio. 2006. *Siglo XXI: Producir un mundo*, San José: Arlekin.
- Gallardo, Helio. 2018. *Fenomenología del ladino de mierda. Violencia y resistencia*. San José: Arlekin.
- Heinrich, Michael. 2008. *Crítica de la economía política. Una introducción a El Capital de Marx*. Madrid: Escolar y Mayo.
- Henry, Michael. 2011. *Marx. Una filosofía de la realidad*. Buenos Aires: La Cebra.
- Hinkelammert, Franz. 1981. *Las armas ideológicas de la muerte*. San José: DEI.
- Hobsbawm, Eric. 2011. *Cómo cambiar el mundo. Marx y el Marxismo*, Barcelona: Crítica.
- Lefebvre, Henri. 1980. «Marxism Exploded», *Review (Fernand Braudel Center)* 4, No. 1 (verano), 19-32.
- Musto, Marcelo. 2011. «La Marx-Engels Gesamtausgabe (MEGA2) y el redescubrimiento de Marx», *Tras las huellas de un fantasma. La actualidad de Karl Marx*. Coordinado por Marcelo Musto. México: Siglo XXI.
- Pradella, Lucia. 2015. *Globalisation and the Critique of Political Economy. New Insights from Marx's Writings*. Londres y Nueva York: Routledge.
- Wallerstein, Immanuel. 2020. «Marxisms», en *The Marx Revival*. Editado por Marcello Musto. Cambridge: Cambridge University Press, 376-392.

George García Quesada (george.garcia@ucr.ac.cr) es catedrático en la Universidad de Costa Rica. Su libro más reciente es *Marx, historiador de espaciotiempos sociales. Un ensayo sobre los fundamentos del materialismo histórico* (Buenos Aires: CLACSO, 2022).

Recibido: 24 de junio, 2023.

Aprobado: 3 de julio, 2023.

José Roberto Herrera Zúñiga

El pueblo en armas y el pensar radical. El marxismo y el guevarismo en las definiciones teórico-políticas de Helio Gallardo

«saber dudar... nada más contrario al ejercicio normal de nuestras actividades mentales; gustamos de lo categórico, y nada nos enamora como un dogma»

Enrique José Varona

«Probablemente, por tu formación jesuita, entendiste muy bien —como decía San Ignacio de Loyola— que en una fortaleza sitiada cualquier disidencia es traición.»

Rafael Correa, ex presidente de Ecuador, discurso durante la despedida a Fidel Castro. (29/11/2016)

Resumen: *Este texto es una primera caracterización el pensamiento de Helio Gallardo, que piensa ser una investigación más amplia sobre como Gallardo ha caracterizado los procesos de democratización en América Latina y las formas de ser políticamente pueblo durante el periodo 1989-2006. El trabajo investiga la producción de conceptos teóricos en Helio Gallardo examinado sus elaboraciones entre 1977 y 1990 . Finalmente desde un perspectiva teórica anclada en el marxismo clásico realizamos una serie de críticas a la forma en que Gallardo entendía el pensar radical.*

Palabras Claves: *Helio Gallardo, marxismo, pensar radical, América Latina, Guerra Popular.*

Abstract: *This article is a first characterization of Helio Gallardo's political thought, which is intended to be a broader investigation on how Gallardo has characterized the processes of democratization in Latin America and the ways of being politically people («ser políticamente pueblo») during the period 1989-2006. The paper investigates the production of theoretical concepts in Helio Gallardo by examining his elaborations between 1977 and 1990. Finally, from a theoretical perspective anchored in classical Marxism, we make a series of critiques of Gallardo's understanding of radical thinking.*

Keywords: *Helio Gallardo, Marxism, radical thinking, Latin America, People's War.*

1) *¿A quién podría importarle que sobreviva el pensamiento de Helio Gallardo?*

En 1991 en medio de lo que Gallardo llamó la «orgia ideológica»¹, el profesor universitario



Rafael Ángel Herra publicó un libro con lo más granado de la intelectualidad costarricense de la época², el grupo que incluía varios intelectuales orgánicos, algunos académicos y futuros tráns-fugas, así como un expresidente, que también será expresidente³, el libro se publicó bajo el pretencioso título de: *¿Sobrevivirá el marxismo?*

Helio Gallardo con mucha dignidad, pero también con mucha agudeza propone para este libro un texto titulado: *¿A quién podría importarle que el marxismo sobreviva?* Y señala que mientras exista la necesidad-capacidad de algo o alguien de producirse como sujeto de la producción humana, existirán individuos, colectivos humanos que les importe que sobreviva el marxismo.

Siguiendo el mismo criterio gallardiano deberíamos preguntarnos: *¿A quién podría importarle que sobreviva el pensamiento de Helio Gallardo?* Para adelantar mi opinión sostengo que la obra de Gallardo juega una especie de rol de «bisagra», de tránsito entre lo que podríamos llamar la «izquierda»⁴ latinoamericana y caribeña de la posguerra y las formas actuales que toman los proyectos que intentan ser políticamente pueblo⁵.

Encontramos pues un problema, un nudo: hay una influencia registrable de la obra de Gallardo pero no en términos públicos o reconocidos, es decir no existe el «gallardismo» en el campo popular costarricense, pues nadie lo reconoce explícitamente como una fuente, pero (y esto nos parece aún más importante) las obras e interpretaciones de Gallardo tampoco han sido criticadas, es decir debatidas para establecer los límites y las posibilidades de su propuesta. En esta medida lo que no se critica termina siendo devorado por la cultura política inercial.

Tenemos pues una situación que probablemente hubiera enfurecido a Yolanda Oreamuno: los planteamientos de Gallardo han sido o bien asumidos ritualmente «le debemos mucho» o ha sido solamente ignorados «no hace parte de la organización». Ante estos hechos lo que queda es un vacío inercial en la historia de la izquierda política del país.

El objetivo de este trabajo es dar los primeros pasos para establecer una crítica a la obra de Gallardo en ese sentido clásico, es decir

establecer los límites y las posibilidades de este pensamiento, creo que cualquier proyecto serio de ser políticamente⁶ pueblo en el área centroamericana⁷ necesita de realizar el gesto teórico-político de dialogar, de criticar las propuestas, los conceptos etc., con los que Gallardo ha intentado pensar América Latina⁸.

2) Pensar en América Latina. El pensar radical.

Iniciaremos esta crítica a través de la historia y de los primeros pasos de su interpretación. Entonces iremos a los fundamentos que Gallardo construye en las elaboraciones de sus primeros años entre 1977 y 1990, dentro de las cuales están dos de sus tres obras premiadas: *Pensar en América Latina* (1981) y *Mitos e ideologías del proceso chileno* (1979). Así mismo examinaremos algunos aportes presentes en un conjunto preciso de textos: *¿Del Quehacer Filosófico?* (1980) y *Los límites de la filosofía clásica* (1977).

En todos estos trabajos vemos en Gallardo un movimiento de distinguir el pensamiento que está en «condiciones de dar cuenta de su raíz histórico-social» (1981, 18), de realizar la apropiación histórica de sí mismo y por lo tanto expresarse «centralmente como conciencia práctica que asume su posición de clase» (1979,18) al mismo tiempo que es parte de un *proyecto alternativo de vida, que intenta subvertir y destruir la dominación* (1990, 17) a esta forma de pensar, Gallardo la llama de distintas formas: pensar radical, el marxismo, pensamiento teórico, la teoría crítica. Y es lo que nos quiere comunicar con el expresión conceptual: «Pensar en América Latina».

En 1974, Gallardo presentaba una división analítica de las características que debería tener un pensamiento teórico:

- a) un sentido progresivo de la historia entendida como praxis; b) un sentido progresivo de la conciencia ...entendido en términos de praxis teórica, y avalada, en última instancia, por el desarrollo de las ciencias particulares; c) la unidad dialéctica de reflexión y acción; d) la necesidad-posibilidad de

aprehender la totalidad; e) el reconocimiento de factores racionales e irracionales en la realidad; f) la determinación histórico-social del pensamiento; g) el desarrollo de la solidaridad social. (1974, 184)

En continuidad con lo escrito en 1974, diez años después en *Teoría y Crisis en América Latina* (1984) Gallardo dará una definición más precisa de teoría, la define como:

la tarea de conformar (...) un espacio de conciencia y de voluntad sintéticos y fundamentales surgidos de las prácticas históricas de nuestros pueblos y cuyo valor (...) puede ser determinado, por su capacidad práctica para colaborar en la transformación de estos pueblos en sujetos históricos. (1984, 41)

Este pensamiento que es «función de construcción de un nuevo orden social» (1981, 18) ha de ser distinguido de «el pensamiento puramente representativo» (...) «que tiende a moverse sobre la base de imágenes [que] bloquean [,] impiden o distorsionan el acceso a los conceptos, a las construcciones mentales más profundas que entregan conocimiento efectivo» (1984, 20) pero también habría que separarla de la «conceptualización sedicentemente teórica» (1980, 65) (...) «incapaz de dar cuenta de su raíz histórica» (65), formulaciones que son «históricamente no significativa para la humanidad de otros grupos» (65) y que además tienen el efecto de producir una construcción que bloquea, obstaculiza o impide la apropiación de la existencia de esos grupos humanos (1980, 65). Es decir que impide la auto-producción de humanidad⁹.

Para Gallardo, el pensamiento teórico ha de distinguirse de la ideología, en su forma de mito o en su forma de estereotipo, pero también hay que distinguirla de la *filosofía clásica* en tanto que región de la ideología.

Así tendríamos que entender ideología en un sentido muy general como el «campo de las representaciones y valoraciones socialmente legitimadas y que cumplen un papel en la reproducción de las estructuras de clase» (1979, 18) estas ideologías cumplen el papel de asegurar «la cohesión en las formaciones sociales, que producen y reproducen

las condiciones de explotación y de subhumanidad de los sectores populares» (18).

Los estereotipos serían «*efectos de ideologización*» (1989, 11), «mecanismos de reducción y fijación que pueden afectar nuestra comprensión de la vida social y determinar mecanismos de inserción inadecuados o disfuncionales para nuestros propósitos» (11), estos mecanismos tienen el efecto de producir que «aquello de lo que más hablamos nos resulte total o parcialmente desconocido en su sentido real, [estas reducciones] suelen «parecernos naturales o evidentes» (11).

Un elemento más sofisticado de la región ideológica serán los mitos, por ejemplo el «Mito de la traición» en el proceso chileno (1979, 29-53), que consistirían en ser

un relato de una secuencia histórica real cuya evocación o invocación sirve para organizar lo imaginario social y para cargar de efectividad el presente. El mito es, por lo tanto, un relato específico, al interior de una ideología (dominante) y cuyos efectos son en los fundamentos prácticos. (1979, 19)

El mito puede ser bien «*una primera elaboración imaginaria de experiencias reales*» (19) o «*una elaboración acabada de la imaginaria ideológica*» (19).

Y finalmente el otro elemento importante en la región ideológica sería la «filosofía clásica», que Gallardo entiende como:

«toda formulación con carácter filosófico que encierre sistemática o tendencialmente la dicotomía entre pensamiento y existencia (teoría-práctica) y/o que caracterice ideológicamente al sujeto como individuo a-histórico (idealismo, subjetivismo, utilitarismo, historicismo) (...) El sujeto filosófico es así portador ideológico por excelencia, señala y funda la subjetividad aislada de toda relación con la historia real. (1977, 110)¹⁰

Todos los conceptos señalados: ideología, mito, estereotipo y filosofía clásica tienen sentido solo a través de «*los análisis de la formación social*» (Gallardo 1979, 19).

En el texto *Fundamentos de Formación Política* (1990) advierte Gallardo, que un fundamentado

análisis político es decir el *Ejercicio de pensar*¹¹. requiere partir del hecho que el pensamiento proviene de: «una formación económico-social [articulada] mediante una escisión clasista» (1990, 17) que este análisis utiliza en un primer momento dos conceptos: *modo de producción* a un nivel más alto de abstracción y *formación social* o *estructura social* que habla de un nivel «más determinado, menos abstracto» donde

el conflicto entre clases aparece ligado al desarrollo histórico de un modo de producción y de sus contradicciones» (...) y a la coexistencia de formas sociales pertenecientes a diversos modos de producción que entran en conflicto con la formación histórico-social dominante (en este caso el modo de producción capitalista), configurando situaciones de equilibrio histórico relativo. En el nivel de análisis de estructura social, las clases aparecen como sectores aliados y opuestos relativamente en función de sus intereses y conflictos estructurales e históricos. (1990, 37)

En otro texto *Del Que Hacer Filosófico* (1980) señala Gallardo:

La noción de «formación social» es decisiva para entender la posibilidad y necesidad de una pensamiento que quiera expresarse teórica y prácticamente como asunción del todo. La noción de «formación social», por ejemplo, nos introduce al tema de las clases y las fuerzas sociales y con ellos la comprensión objetiva de las leyes de transformación radical y de conformidad y mantención (producción y reproducción) de un sistema social. (1980, 71)

Es en este marco que podemos por ejemplo entender los «Mitos» e «ideologías» del proceso chileno, pero también el cubano o el nuestro propio y también podríamos entender la animadversión de Gallardo a las disciplinas académicas como la Filosofía de la Liberación o cualquier apropiación particular de la división social del trabajo al ejercicio del pensar.

Señala Gallardo: «*El pensar no sólo no es literatura sino que rechaza ser texto, mercancía*» (1981, 20) rechaza esta forma de ser América

Latina donde el «pensar» es «*producto de una división social del trabajo no asumida plenamente, (...) como un producto del mercado, el del consumo de la palabra*» (20). Finalmente señala Gallardo el pensar no es la historia de mi vida, en el sentido existencial del término, sino una expresión de «*prácticas sociales de explotación y liberación*» (19) es «*una toma de partido*» (19).

3) Críticas a Gallardo desde el marxismo clásico¹²

Señalado estos criterios introduciremos una serie de críticas a este momento del pensamiento de Helio Gallardo.

En este período de la obra de Gallardo, podemos encontrar un punto de debate que para el marxismo clásico fue central con las corrientes que inspiraron su práctica política en el tercermundismo antimperialista¹³, tanto el guevarismo, como el maoísmo podrían ser incluidos en esta corriente. La crítica consistiría en la tendencia a militarizar la política¹⁴.

Por ejemplo en 1981 en *Pensar en América Latina*, Gallardo intenta realizar una crítica a la interpretación que Marx hace en 1843 al movimiento de transformación de la lucha política en lucha militar o el paso de la crítica ideológica y política a la acción directa, el pasaje con el que polemiza Gallardo es el siguiente:

El arma de la crítica no puede soportar evidentemente la crítica de las armas; la fuerza material debe ser superada por la fuerza material; pero también la teoría llega a ser fuerza material apenas se enseñoa de las masas. La teoría es capaz de adueñarse de las masas apenas se muestra ad hominem, y se muestra ad hominem apenas se convierte en radical. Ser radical significa atacar las cuestiones en la raíz (...) La crítica de la religión culmina en la doctrina de que el hombre sea lo más alto para el hombre; en consecuencia, en el imperativo categórico de subvenir a todas las relaciones en las cuales el hombre es un ser envilecido, humillado, abandonado, despreciado. (Marx 1968, 15)

Este pasaje ha sido considerado el corazón del humanismo marxista¹⁵, también es importante señalar que el movimiento que tiene en mente Marx y que podría darle sentido a la idea de la «crítica de las armas» o de «la teoría que llega a ser una fuerza material» es el proceso de la revolución francesa, sobretodo su periodo más radical 1793-1795.

Frente a este texto pasaje de Marx, Gallardo desarrolla la siguiente crítica:

La expresión «crítica» no es aquí suficiente puesto que ella supone todavía, y pese a Marx, un reconocimiento del campo en que se ubica, plantea, el juego del adversario. En verdad, la crítica -que no va acompañada de la construcción práctica de un universo paralelo- es sólo una forma más de conciliación. (...) Cuando la expresión «No se puede aniquilar a un pueblo» es crítica, o sea moral, implica al menos la gestación, la construcción, las prácticas de un Ejército del Pueblo. (1981, 20)

Estas mismas ideas aparecen en 1984, en *Teoría y Crisis en América Latina*:

A esta cotidianidad grotesca, en cierto sentido deshistorizante, opongo los espacios de negación, de denuncia, de prácticas populares, pero, sobre todo, el espacio de las prácticas políticas del pueblo de las cuales, la expresión más alta en este período es la guerra del pueblo, el ejército del pueblo. (1984, 143)

Nos parece que en los pocos trabajos académicos que reseñan la obra de Gallardo no se le ha dado suficiente atención a que el *pensar radical*, tal como lo propone Gallardo, está claramente influenciado y encuadrado en la teoría de la *Guerra Popular Prolongada*¹⁶, uno de las estrategias que defendió y desarrollo el maoísmo y que fue notablemente influyente en el tercermundismo antimperialista, por lo tanto en Guevara. Este aspecto por lo tanto debe arrojar luz y elementos de crítica.

Gallardo obviamente no defiende la construcción de un Ejército del Pueblo de manera frívola o fuera de contexto, tampoco se le puede

tomar como una aceptación acrítica de las formas más unilaterales del foquismo, Gallardo ha criticado siempre la interpretación y la influencia de la teoría de Régis Debray, sobre el castrismo.

Gallardo dice lo que dice en el marco del triunfo de la revolución popular sandinista y la guerra de agresión contra esa revolución en 1984: «Lo primero que quisiera decir es que como hecho cultural, en cuanto expresión de vida centro y latinoamericana, la insurrección y victoria sandinista y nicaragüense constituye un hito y un valor de primer importancia» (1984, 34). Es decir estamos en presencia de una afirmación estratégica en el marco de la que se consideraba una segunda versión o un segundo intento exitoso de la estrategia de guerra de guerrillas tal como la entendía Guevara y los guevaristas¹⁷.

No obstante la afirmación, debidamente contextualizada puede ser acusada de cometer, los mismos errores que Gallardo le señala a otros pensamientos: «reducciones nulificadoras de la complejidad y autonomía relativa de los fenómenos políticos» (1989, 26) y olvidar que «las formas de enfrentamiento, cuya comprensión es decisiva para la acción política en cada coyuntura, [no tienen por qué expresar] inmediatamente todos los intereses del pueblo o del imperialismo» (1989, 27).

No hacemos esta crítica fuera de contexto, lo decimos en un preciso momento donde ya sabemos el resultado final, donde hemos visto el nacimiento, el cenit y el declive de las organizaciones políticas militares, de las unidades móviles combatientes y de la estrategia de Guerra Popular Prolongada.

Siendo generosos debemos decir que la relectura del tercermundismo revolucionario, nos recuerda y nos coloca en primer plano un hecho real y normalmente olvidado por el espectro ideológico contemporáneo y peligrosamente por la izquierda institucional: que hay armas, que las armas existen y que el Estado puede ser entendido como han dicho Lenin y Engels como un grupo especial de hombres armados, aditamentos materiales, cárceles e instituciones coercitivas de todo tipo (Lenin 1976, 7).

Siempre que se hable de estrategia en el marco de una discusión entre marxistas no se puede olvidar la existencia de la Cuarta Flota, de

las bases militares en Palmerola y Guantánamo, de los ejércitos nacionales y las organizaciones paramilitares y parapoliciales. Sin duda este recordatorio es de una lucidez que hay que conceder.

En ese sentido es bueno recordar la interpretación leninista del Estado, la teoría de la violencia como partera de la historia (fuera de todo moralismo que nos pueda producir esta frase) y obviamente la fuerza y la agudeza de la tradición insurreccionalista de Robespierre y Dantón, pasando por Lenin, Trotsky y el tercermundismo revolucionario. Eso concedido.

No obstante hay que señalar algunos problemas en los textos que hemos seleccionado para realizar esta crítica.

La primera podría ser la crítica de la abstracción y la unilateralidad de la afirmación política, pues la decisión técnica de construir el Ejército del Pueblo, es anterior y no se ve condicionado, ni es derivado del «análisis concreto de la realidad concreta» (Lenin 1978, 260), es un postulado que es anterior y que condiciona todo el análisis, la estrategia y la política. Parece ser coherente solo como esquema.

La segunda observación importante es la reducción de la autonomía de la lucha política e ideológica a la lucha militar. Una mirada que esta presente en las ideas maoístas de «la omnipotencia de la guerra revolucionaria» (Mao 1972, 232) y del «poder nace del fusil» (232), la versión extrema de esta teoría sería la Idea Zuchee de Kim Il Sung en la cuál la «autodefensa en la salvaguarda nacional» (Bulgarelli 1982, 77), uno de los cinco principios de la idea Juche, implica que la militarización de la sociedad es la garantía de la hegemonía política. La aclimatación burda y latinoamericana de esa idea es la concepción de la «fortaleza sitiada» que encontramos en la justificación represiva de Rafael Correa, con la que empezamos este trabajo.

Es importante recordar aquí el señalamiento muchas veces olvidado de Lenin, de la naturaleza especial de la libertad política (Lenin, Bensaid y Nair 1969, 36), es decir el análisis concreto debe lograr entender los distintos niveles en los que interactúa las políticas imperiales, la historia concreta de la lucha de clases y los desajustes entre la economía y la política y entre la política

y la lucha militar, entre todas esta y la lucha ideológica.

El otro aspecto problemático es la definición que de la máxima expresión de ser políticamente pueblo sería la guerra del pueblo, el Ejército del Pueblo, pero con Clausewitz y Lenin, habría señalar que los militares no pueden darle carácter a la guerra, solo pueden ganarla, pero los objetivos de la guerra vienen dados por la política¹⁴. Siendo así no vemos por qué la máxima expresión de las prácticas populares no sería el instrumento político, es decir el partido político, centralizado a través de un programa de acción nacional e internacional¹⁸. Es decir, para Gallardo en este período, pero en general para el guevarismo el elemento de centralización política de la lucha revolucionaria es un aspecto táctico (si hay que luchar militarmente en la forma guerrilla) y técnico (poner en pie y conseguir los elementos humanos y técnicos para equipar a la unidad móvil combatiente) es decir la comprensión general de las tareas vendría del desarrollo técnico y táctico de la lucha armada y no de la comprensión política general que da el programa basado en un análisis de totalidad concreta y soportado por la acción de un partido de vanguardia.

El resultado final del énfasis guevarista en los métodos de lucha y en el equipamiento técnico, produce que la división inicial con los partidos comunistas prosoviéticos finalmente llegue a un acuerdo, desnaturalizando así lo que tuvo de valioso el primer momento del guevarismo.

El acuerdo empezó primero por un acercamiento de cooperación económica de la dirección cubana y la URSS, luego continuó con el apoyo tácito de la dirección cubana a la invasión a Checoslovaquia y finalmente quedó soldado con el Encuentro de los Partidos Comunistas en La Habana de 1975, el encuentro entre guevaristas y estalinista terminará finalmente en una fusión entre las dos fuerzas, el modelo de este entendimiento sería en FMLN salvadoreño, que en los años ochenta, cuando Gallardo escribe es una organización político-militar, dirigida por el Partido Comunista de El Salvador.

En respuesta a nuestras críticas se podría alegar que el *Ejército del Pueblo*, sería también un instrumento político y que esto es claro en

Guevara y Mao, cuando afirma que el partido dirige el fusil, no el fusil al partido (Mao 1972, 232). No obstante la idea misma del Ejército del Pueblo y la forma real en que se entendió su funcionamiento implicaron una militarización de las diferencias políticas, por lo tanto una comprensión de suma 0, los casos de Roque Dalton y Salvador Cayetano Carpio sería dos ejemplos dolorosísimos de ello (Franceschi 1984, 3-9).

Más a nivel de análisis del devenir de las propuestas, Guevara siempre considero la dominación como una dominación cerrada, cada vez más monolítica, y el guevarismo en general tendió a ver a los militares como «el partido militar», la expresión de los intereses concentrados y estratégicos de la burguesía (Moreno 2001, 11-14). Se tendía a ver una incompatibilidad entre la dominación imperialista y la democracia burguesa. Ha ese nivel de análisis el *Ejército del Pueblo*, parecía estar concebido como una suma cuantitativa de elementos y como un aparato militar que encaraba directamente a los ejércitos¹⁹, de aquí se desprende obviamente la objeción del peligro de ingresar en una «guerra de bolsillo» con un aparato militar infinitamente superior que la unidad móvil combatiente, pero más importante que eso aún, es que la idea de los ejércitos nacionales como «partidos militares» ignora otras posibilidades políticas: 1) la crisis y división política a lo interno del propio ejército producto del enfrentamiento con una insurrección popular, que fue el caso francés, ruso y boliviano es la descomposición interna y la división del ejército profesional lo que construye los elementos de los ejércitos que defendieron esas revoluciones. 2) La segunda posibilidad que se ignora es la posibilidad nacionalista burguesa, es decir el surgimiento de un movimiento nacional que resista parcialmente al imperialismo y a la oligarquía cuya base social son los mandos de base y plebeyos del ejército nacional, que es el caso del peronismo argentino y del nacionalismo militar peruano, podríamos decir también que del chavismo venezolano (Iturbe 2013, 33-54).

Además de estos errores en el análisis político del comportamiento de los ejércitos, podemos ver una tendencia a suponer que es solo por la vía del enfrentamiento militar que los poderes imperiales pueden hacerse con la situación política.

Aunque es verdad que el proceso de derrota de la radicalización política de los años sesenta y setentas, tuvo una dosis importante de violencia tanto selectiva como generalizada, el elemento central que llevó a la derrota de estos procesos no fue una guerra intervencionista que enfrenta de mano a mano la guerra popular prolongada.

Gallardo (2020, 57-62) ubica correctamente por ejemplo el *Mensaje por medio de la Tricontinental* de Guevara en el contexto de un guerra de exterminio por parte del ejército norteamericano, pero subvalora que justamente después de la derrota militar estadounidense en Vietnam, la orientación general del imperialismo estuvo dada más bien por un discurso de promoción de los DD.HH. como una respuesta al ascenso revolucionario y al desafío de las organizaciones políticas militares.

Lo que resulta claro después que sabemos cómo terminó todo es que fue a través de una política de reacción democrática como fueron derrotadas las organizaciones político-militares.

Si nos ubicamos en el año 2000, el mismo Gallardo escribe profusamente sobre las características que tuvo esta derrota, está claro que será a través de la democracia burguesa, de las elecciones y los pactos como se llevaran adelante los planes neoliberales, pero también como se llevara adelante la integración política de las organizaciones guerrilleras. La democracia burguesa no era incompatible como la dominación neoliberal, resulto ser su mejor vehículo, de hecho Gallardo construye un concepto para designar este proceso: *la democracia de baja intensidad*²⁰.

Una discusión de nuestro tiempo que merecería otro artículo y otro tratamiento es si la aplicación por cuarenta años del neoliberalismo, necesariamente implica una reducción de las libertades políticas formales, un camino que tiene como meta la «democracia con valores asiáticos» (Herrera, 2020, 306).

Una última crítica, el debate sobre las distintas instancias y niveles de las prácticas populares, aunque podemos encontrar muchas referencias de Gallardo en ese sentido, tanto en la propuesta que hemos leído como en la práctica real del guevarismo, la dimensión militar subsumía a la política, pero también la relación

entre practicas populares y guerra popular es en el guevarismo poco mediado, pareciera una relación «de un paso».

En el marxismo clásicos las mediaciones de las prácticas populares son más extensas, desde las practicas puramente corporativas en su forma instintiva (antimaquinismo), espontánea (motín) hasta la lucha económica que si deja instituciones de lucha de clases (sindicalismo), pero también distingue el nivel político (partido, que lleva adelante las tres formas de lucha económica, política, ideológica) y distingue el nivel político estatal (Estado-comuna, forma soviética) y también como las formas militares son momentos de estos distintos niveles (destrucción de máquinas, autodefensa sindical, destacamentos armados particulares, Comités militares ligados a los organismo de doble poder, ejército nacional, etc.)

Conclusiones para continuar

El pensamiento de Gallardo es ineludible si se quiere fundamentar las posibilidades de ser políticamente pueblo en Centroamérica y América Latina. Sus distinciones entre mito, ideología, estereotipo, filosofía clásica y pensar radical son de una gran finura intelectual y de una gran importancia a la hora de distinguir las distintas formas en las que se manifiesta la ideología en la política, también es un forma rica de entender los lugares de enunciación de los discursos.

Los trabajos académicos que existen sobre Gallardo han obviado en su análisis el vínculo de la interpretación de Gallardo y la estrategia de guerra popular prolongada tal como la entendía Guevara y Mao. El olvido de este vínculo, de esta relación impide comprender el pensamiento de Gallardo, al aislarlo de su matriz teórica y de la tradición político intelectual que le nutre.

Estableciendo esta relación teórica y política es como se nos hacen presentes los vacíos en la obra de Gallardo, dentro de estos vacíos consideramos fundamentales la falta de críticas a las unilateralidades teóricas y prácticas que podemos encontrar en las experiencias de las unidades móviles combatientes latinoamericanas.

Podríamos señalar como principales ausencias, en este periodo del pensamiento de

Gallardo: la falta de crítica a la abstracción y unilateralidad en el análisis de las organizaciones político militares, especialmente su incapacidad para comprender las mediaciones entre los distintos niveles de la lucha política (ideológico, militar, económico, cultural, etc.), así también vemos una ausencia de crítica a la tendencia de las organizaciones político-militares de reducir los problemas políticos a un enfrentamiento de «suma cero», de tipo militar, lo cual lleva necesariamente a un descuido/desprecio de los elementos democráticos de la lucha popular como por ejemplo la libertad política, la libertad de prensa y opinión, las garantías judiciales, solo para señalar algunos. Finalmente, Gallardo tampoco se detiene a pensar en el peligro de concentrar las energías de cualquier organización que se pretenda revolucionaria en asuntos técnicos y tácticos, la construcción misma de una organización político militar, implica una hiperconcentración de sus militantes en tareas técnicas, esta concentración en problemas técnico-militares lleva también al olvido de la centralidad del programa y el partido en la acción revolucionaria, este último aspecto creemos que es la principal falencia de la conceptualización de Gallardo en el período estudiado.

Notas

1. «Se trata de una satisfacción viciosa de la capacidad de imaginar-atribuir identidades sociales a los actores en la coyuntura. Ejemplos recurrentes: el capitalismo habría ganado: el marxismo estaría muerto, el Occidente industrial sería el Final de la Historia, etc.» (Gallardo 1991, 301).
2. Siguiendo las costumbres y el rigor machista de la década del noventa, de la lista de invitados a opinar había 27 colaboradores de los cuales solo tres eran mujeres, ninguna de las tres se podría considerar una «intelectual orgánica».
3. El libro contiene un artículo de Miguel Ángel Rodríguez, expresidente de Costa Rica y ex secretario general de la OEA, ha sido uno de los intelectuales más vocales y prolíficos en la defensa de las tesis neoliberales y de la «irracionalidad del socialismo» desde tesis cercanas a Ludwig Von Mises. Rodríguez tuvo que renunciar a la Secretaría General de la OEA para enfrentar una

- serie de acusaciones de corrupción, después de un largo proceso judicial fue declarado inocente producto de un tecnicismo legal.
4. Para Helio Gallardo la «izquierda» estaría determinada por: «una radicalidad cuyo referente es la voluntad de autoconstitución del sujeto humano, social, individual y genérico, mediante la apropiación social e individual de sus instituciones. La sensibilidad de izquierda materializa una fe antropológica asumida como disposición permanente y renovada por prácticas que confieren a los seres humanos capacidad para transformar sus condiciones de sometimiento y alienación sociohistóricas en experiencias de liberación y en instituciones animadas por lógicas liberadoras» (2005, 14). La izquierda de la posguerra en Costa Rica estaría marcada por la influencia del estalinismo prosoviético en su particular variante del comunismo «a la tica», el maoísmo, el guevarismo y el trotskismo, para más detalles ver el trabajo: *Crítica a la conceptualización de la revolución centroamericana y la crisis del socialismo histórico en el pensamiento de tres autores costarricenses: Manuel Mora Valverde, Rodolfo Cerdas Cruz y Álvaro Montero Mejía* (Herrera, 2020).
 5. En el caso de la izquierda costarricense me parece registrable la influencia de Gallardo en los proyectos previos a la constitución del Frente Amplio y el Partido de los Trabajadores, dos de las expresiones de la izquierda costarricense. A partir de 2004/2005 ambos proyectos caminan por vías distintas a la propuesta por Gallardo.
 6. «De la descripción anterior se sigue que existe un pueblo social (resultado subjetivo y objetivo de un sistema social con principios constitutivos de dominación) y un pueblo político que resiste la privación de que es objeto y lucha por darse una identidad autoproducida» (Gallardo 2016). Esta definición de Gallardo es sin duda una adecuación y una crítica de la definición marxista y luckacsiana de clase social en sí y clase política para sí, que encontramos en Miseria de la Filosofía (1844) y en Historia y conciencia de clase (1923). Tenemos en esta breve frase varios temas, el metabolismo entre la experiencia material de la explotación y la opresión y la práctica de la toma de conciencia, pero también una reflexión sobre quien es el sujeto de la transformación revolucionaria y las características mismas que tiene esta transformación revolucionaria.
 7. El autor de estas notas, al igual que por ejemplo Miguel Mármol y Nahuel Moreno, considera que Centroamérica es una sola nacionalidad balcanizada y que los procesos revolucionarios en Centroamérica son procesos únicos, de conjunto. (Herrera 2013, 94).
 8. «Cualquiera que sea la perspectiva que tengamos de la existencia de su unidad o del carácter de su ser, «América Latina» es un nombre que designa un desarrollo histórico, un conjunto de relaciones históricas, pueblos, instituciones, clases sociales, una determinada organización social» (1981, 17).
 9. «Producir humanidad tiene por ello varios alcances ligados entre sí. Se trata de la responsabilidad de producir-se cada cual a sí mismo, de conferirse identidad humana. Esto solo puede hacerse en situación social, con otros y para otros tanto como para sí mismo. Es una tarea personal y, a la vez social. Por ello es asimismo político-cultural.» (Gallardo 2014, 3).
 - 10- No se puede dejar de llamar la atención entre la similitud de esta definición gallardiana y la propuesta althusseriana en el sentido que: «la ideología sólo existe por el sujeto y para los sujetos. O sea: sólo existe ideología para los sujetos concretos y esta destinación de la ideología es posible solamente por el sujeto: es decir por la categoría de sujeto y su funcionamiento» (Althusser 1982, 130).
 11. «La formación como militante revolucionario-trabajador productivo y combatiente dispuesto- es indispensable para teñir las hipótesis de trabajo marxistas. Ella se completa con el ejercicio indeclinable de pensar con cabeza propia» (Martínez 2008, 158). El *Ejercicio de pensar* es el título bajo el que se ha querido agrupar la obra, el pensamiento y las implicaciones de la obra de Fernando Martínez Heredia, el «Karel Kosik» del proceso revolucionario cubano. Gallardo; Harnecker, Lowy y Martínez Heredia fueron parte de los intelectuales que junto a Frei Betto organizaron las series de conferencias que en el año 1997 acompañaron las exequias y la repatriación de los huesos del «Ché» Guevara a Cuba. Existe un acuerdo bastante generalizado de la importancia que tuvieron esta serie de eventos internacionales en lo que se podría considerar un momento de rearme teórico y estratégico de la izquierda política en medio de la «orgia ideológica» de los años noventa, este rearme es extensivo a la izquierda autonomista y la izquierda trotskista. El particularismo y el carácter pueblerino de la izquierda centroamericana ha impedido que exista algún análisis comparativo de la obra de Gallardo y la de Fernando Martínez, aunque

- a nuestro entender «El ejercicio del pensar» en Martínez Heredia y «el pensar radical» en Gallardo designan el mismo proceso.
12. El concepto de marxismo occidental se lo debemos a Perry Anderson, quien clasifica en esta categoría a un conjunto de intelectuales importantes en la difusión del marxismo en la segunda parte del siglo XX. Anderson indica dentro de sus características un «divorcio estructural entre la teoría y la práctica» (1991) entendible por la peculiar relación de estos intelectuales con los partidos comunistas oficiales, ve también otros defectos como por ejemplo la «falta de internacionalismo» (1991, 86), es decir la falta de una estrategia de movilización global anticapitalista y también una ausencia estratégica de construcción de un instrumento político global, que piense y oriente esta movilización, en lenguaje del marxismo clásico: Un internacional obrera. La consecuencia de esta relación cada vez más apartada o extrañada de la militancia con el movimiento obrero fue un progresivo abandono o un «meditado silencio» con los temas y énfasis que fueron claves en el marxismo clásico a saber: «el examen de las leyes económicas del movimiento del capitalismo como modo de producción, el análisis de la maquinaria política del Estado burgués y la estrategia de la lucha de clases necesaria para derribarlo» (Anderson 1991, 59).
 13. «La izquierda revolucionaria latinoamericana solía reconocerse castro-guevarista (al que entendía como una expresión del marxismo, de Lenin y de Trotsky y también del tercermundismo antimperialista)» (2020, 114).
 14. Recomendamos para estudiar más en detalle los argumentos que enfrentaron a los marxistas clásicos y a los guevaristas en los años sesenta y setenta los textos: *Lucha guerrillera u obrera y de masas (1964)* de Nahuel Moreno, *El fracaso de la guerrilla colombiana (2015)* que contiene además las *Tesis sobre el Guerrillerismo (1973)* escritas por Nahuel Moreno, Eugenio Greco y Alberto Francheschi, así mismo el trabajo colectivo de Hugo Blanco, Peter Camejo, Joseph Hansen, Anibal Lorenzo y Nahuel Moreno *Argentina y Bolivia: Un balance (1973)* y también el trabajo de Peter Camejo *La guerrilla, por qué fracaso como estrategia revolucionaria (1972)*.
 15. Por ejemplo Franz Hinkelammert señala propósito de este pasaje: «parece oportuno discutir a partir de los puntos axiales de la crítica de la religión del mercado que realiza Marx con base en Feuerbach. En el centro de su crítica y a la vez el punto de partido de ella está su humanismo, que es un humanismo de la praxis y no de tipo sentimental o emocional. Siendo humanismo de la praxis, tiene su criterio de la verdad en la propia praxis humana. Eso dice Marx, cuando dice: el ser humano es el ser supremo para el ser humano. Eso implica: El mercado es para el ser humano, y no el ser humano para el mercado. El ser humano no es para el capital y su maximización de las ganancias, sino que el capital es para el ser humano» (Hinkelammert, 2017, 21).
 16. «Para ambos lados, la fortaleza y la debilidad, la superioridad y la inferioridad no han sido jamás absolutas, y además, en el curso de la guerra, nuestros esfuerzos por persistir en la Resistencia y en el frente único han modificado aún más la correlación inicial de fuerzas. Por consiguiente, las victorias del enemigo y nuestras derrotas se limitarán a una determinada etapa y a cierta medida, y de ahí que la guerra sea prolongada» (Mao 1972, 137).
 17. Fidel Castro Ruz caracterizaba de las siguiente forma las similitudes y continuidades entre a la revolución cubana y la nicaragüenses: «Similitudes: ellos alcanzaron la victoria por un camino similar al que fue nuestro camino; ellos alcanzaron la victoria de la única forma en que, tanto ellos como nosotros, podíamos librarnos de la tiranía y del dominio imperialista: ¡con las armas en la mano! (APLAUSOS), luchando duramente, heroicamente» (1979, 4).
 18. «ya es hora de que los comunistas expongan a la faz del mundo entero sus conceptos, sus fines y sus tendencias, que opongán a la leyenda del fantasma del comunismo un manifiesto del propio partido» (Marx 1974, 110).
 19. «Primero: aceptando como verdad que el enemigo luchará por mantenerse en el poder, hay que pensar en la destrucción del ejército opresor; para destruirlo hay que oponerle un ejército popular enfrente» (Lowy 1980, 265)
 20. El concepto lo toma Helio Gallardo de Guillermo O'Donnell: «en América Latina los derechos políticos son precarios y tienden a ser exclusivos, los derechos civiles se niegan a una parte significativa de la población y los derechos sociales todavía se consideran demandas subversivas o «comunistas» o más recientemente «injustificados privilegios de los trabajadores» o, con mayor descaro «prácticas que amenazan la gobernabilidad». Esto hace que autores para nada extremistas como O'Donnell, al constatar la ausencia de

derechos civiles en nuestras economías/sociedades determine sus regímenes democráticos como de baja intensidad» (Gallardo 1999, 58).

Referencias

- Althusser, Louis. 1982. *La filosofía como arma de la revolución*. México: Cuadernos de Pasado y Presente.
- Anderson, Perry. 1991. *Consideraciones sobre el Marxismo Occidental*. España: Siglo XXI.
- Blanco, Hugo et al. 1973. *Argentina y Bolivia: un balance*. Boletín de Informaciones Internacionales: Bogotá, Partido Socialista de los Trabajadores.
- Bensaid, Daniel et al. 1969. *Teoría marxista del partido político II: problemas de organización*. Buenos Aires: Cuadernos de pasado y presente.
- Camejo, Peter. 1972. *La guerrilla: ¿Por qué fracasó como estrategia revolucionaria?* San José: Educación para Socialistas, Organización Socialista de los Trabajadores.
- Castro Ruz, Fidel. 1979. «Cuba y Nicaragua: Dos revoluciones verdaderas». *Revista Trabajo* Año 2 N° 5: 4-13.
- Clausewitz, Carl von. 2003. *De la Guerra*. Selección, Traducido por Francisco Moglia. Buenos Aires, Editorial Astri.
- Correa Delgado, Rafael. 2016. Discurso Integro de Rafael Correa Delgado presidente de la República del Ecuador. En <http://www.fidelcastro.cu/es/articulos/discurso-integro-de-rafael-correa-delgado-presidente-de-la-republica-del-ecuador>
- Franceschi, Alberto. 1984. «La encrucijada de la revolución centroamericana». *Correo Internacional*, Año 1, no. 5: 3-9.
- Gramsci, Antonio. 1967. *La formación de los intelectuales*. Traducido por José Aricó. México: Ediciones Grijalbo.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. 1968. *Filosofía del Derecho. Con una Introducción de Carlos Marx*. Traducido por Angélica Mendoza Montero. Buenos Aires: Editorial Claridad.
- Herrera Zúñiga, Roberto. 2013. «El «comunismo a la tica» y la primera ola de la revolución centroamericana». *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica* 52, no. 134. Recuperado a partir de <https://revistas.ucr.ac.cr/index.php/filosofia/article/view/17749>
- Herrera Zúñiga, Roberto. 2020. «Crítica a la conceptualización de la revolución centroamericana y la crisis del socialismo histórico en el pensamiento de tres autores costarricenses: Manuel Mora Valverde, Rodolfo Cerdas Cruz y Álvaro Montero Mejía». Tesis de Maestría en Filosofía. Universidad de Costa Rica. 2020. <https://hdl.handle.net/10669/81226>
- Hinkelammert, Frantz. 2017. *La religión neoliberal del mercado y los derechos humanos*. San José: Editorial Arlekin.
- Iturbe, Alejandro. 2013. *Venezuela después de Chávez. Un balance necesario*. San Pablo: Ediciones Marxismo Vivo.
- Gaido, Daniel y Valera Constanza. 2016. «Trotskismo y guevarismo en la revolución cubana, 1959-1967». *Izquierdas*, no 27: 293-341.
- Gallardo Martínez, Helio. 1974. «El pensar en América Latina: introducción al problema de la conformación de nuestra consciencia». *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica* 12, no. 35: 183-210.
- Gallardo Martínez, Helio. 1977a. «La revolución cubana: 1953-1962: diez años de desarrollo ideológico». *Revista PRAXIS* 4: 7-54. Recuperado a partir de <https://www.revistas.una.ac.cr/index.php/praxis/article/view/10955>
- Gallardo Martínez, Helio. 1977b. «Pensamiento Iberoamericano: las limitaciones de la filosofía clásica». *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica* 40.
- Gallardo Martínez, Helio. 1979. *Mitos e ideología en el proceso chileno*. Heredia: EUNA.
- Gallardo Martínez, Helio. 1980. «Del quehacer filosófico». *Revista de filosofía de la Universidad de Costa Rica* 18, no. 47: 61-77.
- Gallardo Martínez, Helio. 1981. *Pensar en América Latina*. Heredia: EUNA.
- Gallardo Martínez, Helio. 1984. *Teoría y crisis en América Latina*. San José: Editorial Nueva Década.
- Gallardo Martínez, Helio. 1989. *Elementos de política en América Latina*. San José: DEI.
- Gallardo Martínez, Helio. 1990. *Fundamentos de formación política: análisis de coyuntura*. San José: DEI.
- Gallardo Martínez, Helio. 1991. «¿A quién podría importarle que el marxismo sobreviva?», en Herra, Rafael. *¿Sobrevivirá El Marxismo?* San José: Editorial Universidad de Costa Rica.
- Gallardo Martínez, Helio. 1997. *Vigencia y Mito de Ernesto Che Guevara*. San José: Reflexiones Colección Luciérnaga.
- Gallardo Martínez, Helio. 1999. *Globalización, lucha social, Derechos Humanos*. San José: Perro Azul/SINDEU.

- Gallardo Martínez, Helio. 2005. *Siglo XXI: Militar en la Izquierda*. San José: Arlekin.
- Gallardo Martínez, Helio. 2014. *Antropología. La autoproducción humana*. San José: EUNED.
- Gallardo Martínez, Helio. 2016. Movimientos y sujetos políticos populares hoy. En https://heliogallardo-americalatina.info/index.php?option=com_content&view=article&id=509:movimientos-y-sujetos-politicos-populares-hoy&catid=11&Itemid=106
- Gallardo Martínez, Helio. 2020. *El Ave María del hombre nuevo*. San José: Editorial Arlekin.
- Lenin, Vladimir Ilich. 1976. *Obras escogidas en doce tomos*. Moscú: Editorial Progreso.
- Lenin, Vladimir Ilich. 1978. *Obras completas* (Tomo XXXIII). Madrid: Editorial Akal.
- Lowy, Michael. 1980. *El marxismo en América Latina*. México: Editorial ERA.
- Mao Tse Tung. 1972. *Obras escogidas*. V Tomos. Pekín: Ediciones en Lenguas Extranjeras
- Martínez Heredia, Fernando. 2008. *El ejercicio de pensar*. La Habana: Ruth Casa Editorial.
- Marx Carlos. y Engels, Federico. 1974. *Obras Escogidas. III Tomos*. Moscú: Editorial Progreso.
- Moreno, Nahuel. 2001. *Dos métodos frente a la revolución latinoamericana*. En Archivo Marxista en Internet. En https://www.marxists.org/espanol/moreno/obras/05_nm.htm
- Oreamuno Ünger, Yolanda. 1961. *A lo largo del ancho cammino*. San José: Editorial Costa Rica.
- VVAA. 2015. *El fracaso de la guerrilla colombiana*. Bogotá: Ediciones El Socialista.

José Roberto Herrera Zúñiga (joseroberto.herrera@ucr.ac.cr). Es máster en Filosofía. Docente del Sistema de Estudios Generales y la Carrera de Trabajo Social de la Universidad de Costa Rica (Sede de Occidente). Sus áreas de especialidad son la filosofía social y política, la teoría de las ideologías y el pensamiento político latinoamericano y costarricense. Entre sus publicaciones figuran los artículos Marx y Vattimo viendo The Walking Dead, Filosofía de la Historia en Carmen Lyra y Rodolfo Cerdas Cruz, en homenaje a los quinientos años de *Utopía* y «El derecho al pan, el derecho a la poesía. La influencia de las metáforas shakespereanas en la obra de Karl Marx». Se encuentra en proceso de edición su libro «El hombre del clima y la mujer de Lot», que será publicado por la Editorial Lorca.

Recibido: 24 de junio, 2023.

Aprobado: 3 de julio, 2023.

David Sánchez Rubio

Sobre derechos humanos en el pensamiento de Helio Gallardo: praxis de liberación, tramas sociales y multi-garantías

Resumen: *En este trabajo se analizan algunos de los aportes del pensamiento de Helio Gallardo en materia de derechos humanos. Partiendo del problema fundamental que presentan los derechos humanos, referido a la distancia y el abismo que existe entre sus discursos, sus teorías y sus prácticas, entre lo que se dice y lo que se hace, se reflexiona sobre su propuesta socia-materialista basada en los procesos de lucha y las experiencias de contrastes de las organizaciones sociales modernas y sus movimientos sociales frente a las deficiencias y los sistemas de dominación del orden burgués y capitalista.*

Tras una descripción de sus análisis de las luchas sociales y la praxis de liberación, se propone un sistema multi-garantista de derechos humanos que gira en torno a las prácticas y acciones individuales y colectivas que despliegan una realidad de los mismos basados en una cultura que los concibe multidimensionalmente a tiempo completo y en todo lugar.

Palabras clave: *derechos humanos; sistemas de garantía y protección; luchas sociales; movimientos sociales; prácticas de liberación.*

Abstract: *This paper analyzes some of the contributions of Helio Gallardo's thinking on human rights. Starting from the fundamental*

problem that human rights present, referring to the distance and the abyss that exists between their discourses, their theories and their practices, between what is said and what is done, we reflect on their social proposal. materialist based on the processes of struggle and the experiences of contrasts of modern social organizations and their social movements in the face of the deficiencies and systems of domination of the bourgeois and capitalist order.

After a description of his analyzes of social struggles and liberation praxis, a multi-guarantor system of human rights is proposed that revolves around individual and collective practices and actions that display a reality of them based on a culture that he conceives them multidimensionally full time and everywhere.

Keywords: *human rights; guarantee and protection systems; social struggles; social movements; liberation practices.*

1. Introducción.

Dos recursos pedagógicos en torno a la praxis de derechos humanos

Entre los muchos recursos pedagógicos que Helio Gallardo me co-enseña, desde hace ya más de veinte años, a la hora de explicar en qué



consisten derechos humanos desde su reflexión teórica y su contenido socio-material y práctico, dos son los más recurrentes. Tengo que confesar que tuve el privilegio de ser testigo directo del momento en el que Helio Gallardo los expuso en varias de las amenas y magistrales clases que, sobre derechos humanos, impartió hace más de 16 años en el marco del Programa de Doctorado «Derechos humanos y Desarrollo», y que el malogrado y añorado Joaquín Herrera Flores y yo dirigíamos en la Universidad Pablo de Olavide de Sevilla:

1. El primero de ellos lo utilizo cuando en el primer curso de Grado en Derecho, dentro de la materia de Filosofía del Derecho, explico el cristianismo primitivo u originario y lo que supone la figura de Jesús en la tradición profético-apocalíptica con un mensaje de interpelación a la ley y de reivindicación de los sábados (o cualquier creación humana) para los hombres, y no los hombres para los sábados (o cualquier producción humana), que cambia en sus contenidos y en sus significados cuando se heleniza y platoniza, muy en la línea reflexionada por la Teología de la Liberación (y parte de la Filosofía de la Liberación) de Franz Hinkelammert, Juan Luis Segundo, Arturo Paoli, Jesús Antonio de la Torre Rangel, Enrique Dussel, Reyes Mate y Alejandro Rosillo, entre otros. Suelo conectar con más detalle el cristianismo del no matarás, de los sábados para el hombre y del amor al prójimo a partir de los empobrecidos y victimizados, retomando las reflexiones de Franz Hinkelammert en su libro *El grito del sujeto* (1998, 152) cuando, en uno de los capítulos del libro, señala las coincidencias y las diferencias entre las figuras de Sócrates y de Jesús en su relación con la ley.

Dentro de las coincidencias, Hinkelammert menciona, entre otras cosas, que ambos son condenados a muertes por blasfemia, por ir en contra de la tradición; que los dos son condenados por una comunidad, con una identidad fuerte, como son la comunidad griega y la comunidad hebrea, estando las dos divididas, porque cada una duda

sobre si Jesús y Sócrates tienen o no razón; asimismo, Franz Hinkelammert dice que ambos tienen una larga tradición de enseñanza en sus respectivas comunidades. Sócrates habla a los atenienses y Jesús habla a los judíos, y lo hacen en un sentido pedagógico; a todo ello se suma que son figuras que producen un conflicto que se origina a partir de sus enseñanzas, que van dirigidas y chocan con la interpretación tradicional y oficial del mundo de los dioses y sus leyes; finalmente, también, Sócrates y Jesús, antes de morir, hacen un encuentro con mujeres y con sus discípulos, siendo este un último encuentro que tiene como desenlace la muerte, bebiendo los dos de un cáliz que les condena. Franz Hinkelammert subraya que sus muertes guardan relación con la ley y el modo como hay que tratarla y sobre ello enfoca sus reflexiones partiendo de las diferencias que existen entre ambas figuras históricas.

A partir de estos comunes denominadores, Hinkelammert (1998, 152) termina añadiendo que lo que sabemos y conocemos de Sócrates y de Jesús lo aprendemos por terceras personas, porque no dejaron obra personal escrita y de su autoría. Platón y Jenofonte escribieron sobre la vida de Sócrates y los evangelistas (junto a otras fuentes como la comunidad Q, añadido yo), nos mostraron experiencias de vida y las enseñanzas de Jesús. Este último y curioso dato, Helio Gallardo, lo señala en clase también y pregunta a los presentes en el aula cual es la razón de que ninguno de los dos dejara obras escritas por ellos mismos. La respuesta que dio, tras el desconcierto y la intriga de los presentes, fue que querían enseñar que lo más importante en la vida son las obras, lo que verdaderamente hacemos en el día a día, nuestras actuaciones, no lo que decimos en nuestras relaciones con nuestros semejantes y en nuestros ámbitos de convivencia. La práctica y la acción marcan el real contenido de nuestros procesos relacionales y de nuestras tramas sociales que acompañamos socio-materialmente y en un entramado político y existencial con lo simbólico, lo teórico, lo discursivo y lo conceptual.

2. El segundo recurso lo suelo contar en alguna que otra clase de posgrado y también en alguna conferencia o charla que imparto. El pensador chileno durante sus dos

inolvidables estancias en Sevilla, en otra de sus iluminadoras aulas, para subrayar que derechos humanos tienen más que ver con su práctica y las tramas sociales que las hacen efectivos o las deshacen para que sean inefectivos, puso un curioso ejemplo que sorprendió a todos los que estábamos presentes: ¿Si yo os pregunto qué beso preferís, cuál de ellos elegiríais: el beso abstracto, maravilloso y perfecto escrito en un libro o reflejado en una película o los besos concretos y particulares que cada uno de nosotros damos a nuestros padres, a nuestras hijas e hijos, a nuestras hermanas y hermanos, amigas y amigos, a nuestra pareja o a nuestros enamorados y enamoradas? Evidentemente, todos contestamos que preferíamos los segundos. Helio Gallardo asintiendo, aclararía que, aun siendo así, el referente de un beso ideal y perfecto puede servir de complemento para los besos concretos y particulares que son los verdaderamente importantes. Recuerdo que, con su ironía característica, incorporó algo más, dirigiéndose de nuevo a los presentes y señalando que todos imaginaran que él fuera alguien que escribió un libro sobre el beso perfecto, pero con la particularidad de que, pese a realizarlo, nunca logró besar a nadie en toda su vida. Sería algo triste, ¿verdad?, nos interpeleó. Sorprendidos nos miramos unos a otros moviendo lenta y afirmativamente las cabezas medio sonrientes.

Seguidamente Helio Gallardo volvió a convocarnos, diciéndonos que sustituyéramos los besos y el beso ideal de su ejemplo, por los derechos humanos. ¿Preferimos los derechos humanos escritos en un manual o reflejado en un texto o norma constitucional o de corte internacional en forma de declaración o tratado? ¿o preferimos derechos humanos diarios que cotidianamente reconocemos, realizamos, hacemos con nuestros semejantes, desde el respeto mutuo, en cada espacio social de relaciones, tratándolos y tratándonos unos a otros como sujetos en nuestra pluralidad y en nuestras diferencias (siendo

padres, madres, hermanos, hijos, hijas, amigas, enamorados, profesoras, trabajadoras y trabajadores, políticos, etc.)? Con ello, Helio Gallardo quería mostrarnos y expresar su idea de que el problema tan crucial y evidente de la separación abismal existente entre el discurso y la práctica de derechos humanos, se puede enfrentar mejor poniendo la mirada en la práctica diaria y en las acciones que de ellos realizamos todos los días, cuestionando la cultura jurídica generalizada que prioriza la teoría o reflexiones filosóficas y doctrinales junto con las normas jurídicas de carácter nacional e internacional. Normalmente se nos enseña la importancia que tienen los derechos humanos desde un plano formal, abstracto y teórico y se invisibiliza o silencia su dimensión práctica, actuante y relacional vinculada con la satisfacción de nuestras necesidades y el florecimiento de las capacidades humanas que nos proporcionan autonomía, co-responsabilidad y autoestima.

También tengo que confesar que esta imagen de los besos y los derechos humanos me sirve hoy mucho para explicar a los estudiantes de qué manera cuando se da una definición de lo que es el Derecho o se ofrece un concepto de derechos humanos, siempre se incurre en el error de resaltar y subrayar solo la dimensión de los elementos estáticos, abstractos y teóricos que los conforman, como son las normas jurídicas, las instituciones del Estado, los valores o principios reflejados en las normas jurídicas y el conjunto de libertades y facultades que se objetivan en ellas, pero no se suele mencionar a los actores y a los sujetos individuales y colectivos que les dan sentido en sus actos de significación, interpretación y acción tanto en el nivel institucional como, sobre todo, social, cotidiano y diario (ya sean jueces, abogados y abogadas, fiscales, empresarios, campesinos, trabajadoras y trabajadores, madres y padres de familia, religiosos, inmigrantes, personas trans, creyentes y ciudadanos en general con sus particularidades de sexo, género, raza, clase, edad y otras identidades más, para no seguir de manera interminable nominándolos a tod@s).

2. El pensamiento de Helio Gallardo es mucho más que lo que dice sobre derechos humanos

La razón de hacer esta entrada introductoria, aunque este trabajo sea toda una larga introducción, se debe a que me es útil emplear las dos anécdotas sobre la pedagogía de Helio Gallardo como pretexto con el que intentar exponer, a continuación, algunos de los aportes que considero son fundamentales para entender y enfrentar mejor, no solo el concepto y la práctica de derechos humanos, sino su principal problema de separación entre lo que se dice y lo que se hace, entre la teoría y la práctica y su falta de efectividad y real garantía. Pero no sería justo dejar de reconocer algo que va más allá de lo que aquí exponga y, sobre todo, de lo que pueda decir sobre la centralidad en la mirada que dirijo sobre los derechos humanos a partir de los planteamientos de Helio Gallardo. El filósofo chileno me aporta mucho más desde su pensamiento en el modo de entender la realidad, no solo latinoamericana, sino de la realidad en general en términos políticos, teológicos, económicos, antropológicos, jurídicos y filosóficos, por no mencionar lo literario y, también, lo existencial tras tener la oportunidad y la fortuna de haber entablado con él una amistad, sabiendo que Helio no se molestará por ello, porque sé que comparte conmigo este senti-pensamiento. Reconozco que Helio Gallardo es una de las personas que más me ha ayudado a saber ubicarme sin miedo en mi entorno de vida y a saber interpretar el mundo humano latinoamericano y también planetario, no solo en lo que está vinculado con derechos humanos, sino en lo que afecta a muchos de los elementos culturales y sociales que conforman mi existencia. Pese a las permanentes dudas e incertidumbres que siempre me acompañan, muchas de las ideas, los conceptos y las acciones de Helio Gallardo me sirven como mapas y muletas mentales con las que organizar, ordenar, situar, valorar e intentar transformar lo que sucede cada día en mi entorno local y en mi entorno global. Tener claro lo que uno piensa y con qué propósito ayuda a poder caminar en este proceso finito y contingente de vida en el que

unos pueden sonreír y alegrarse más y otros no dejar de llorar y sufrir. Dentro de mi cambiante andar, me resulta crucial saber situarme y ser consciente del lugar en el que me encuentro. En este sentido, Helio Gallardo me aporta siempre maravillosos insumos de apoyo y enclave.

En una de las múltiples entrevistas que le hicieron al escritor uruguayo Eduardo Galeano, decía una afirmación que me resulta muy hermosa: somos más que lo que dicen que somos. Lo que diga de Helio Gallardo siempre será menos de lo que es y de lo que hace con su gente, además de que será poco lo que pueda manifestar cada día sobre su modo de entender derechos humanos y que, también, me aporta marcos categoriales para entenderlos y practicarlos mejor.

Pero no solo su pensamiento influye en mí. Centrándome en este plano más concreto de los derechos humanos, pero sin entrar en detalles, no es nada extraña la influencia y la proyección que los conceptos e ideas sobre derechos humanos de Helio Gallardo tiene en el mundo jurídico latinoamericano en el que me muevo dentro de las universidades, en el campo de la asesoría jurídico-popular y la co-participación con determinados movimientos sociales. Principalmente, algunos ejemplos dentro del mundo de la teoría crítica del derecho, la obra de Helio Gallardo está presente e inspira a corrientes, escuelas, colectivos, tendencias y teorías como el *direito achado na rua* o derecho que se halla en la calle (José Geraldo de Sousa Jr., Alexandre Bernardino, Nair Bicalho, Antonio Escribão, Eduardo Xavier Lemos en la Universidad de Brasilia-UnB), el *direito alternativo* o derecho alternativo (Antonio Alberto Machado, Caio Jesús Granduque José, Roberto Faleiros en la UNESP de Franca), el derecho que nace del pueblo (Jesús Antonio de la Torre Rangel y Oscar Arnulfo de la Torre de Lara en la Universidad Autónoma de Aguascalientes), el derecho insurgente (Lucas Machado y Ricardo Prestes Pazello en la UNESC de Criciúma y la Universidad Federal del Paraná de Curitiba, respectivamente) y el pluralismo comunitario-participativo (Antonio Carlos Wolkmer en la Universidad de La Salle en Porto Alegre y en la UNESC de Criciúma). Asimismo, me quedaría más corto si no mencionara a amigos y compañeros que se inspiran y retoman sus ideas como

Alejandro Medici (Universidad de La Plata), Alejandro Rosillo (Universidad Autónoma de San Luis Potosí), Norman Solórzano Alfaro (UNA y UCR de Costa Rica), Paulo Cesar Correa Borges (UNESC de Franca en Brasil), Ivone Fernandes Morcillo (FURB de Blumenau), Leonardo Wandelli (juez del tribunal del trabajo en Curitiba, Brasil), Manuel Gándara (Universidad Federal de Rio de Janeiro) y Marcelo Masionave, Costanza Estepa y Federico Chiavazza (Universidad Nacional de Rosario), entre otros.

De todas formas, a continuación, entraré de lleno sobre las reflexiones de Helio Gallardo en materia de derechos humanos. Determinaré una serie de hipótesis de trabajo y afirmaciones del filósofo chileno sobre las que concretizaré, recreándome, algunas de sus sugerentes, provocativas, clarificadoras e interpelantes ideas.

3. La ausencia de cultura sensible en derechos humanos y la reducida y estrecha cultura que sí es sensible a los mismos

Las primeras afirmaciones en clave de hipótesis, que todos solemos aceptar y que ya comenté anteriormente, tiene como punto de partida el mencionado problema esencial y principal de los derechos humanos, que es la separación entre la teoría y la práctica. Helio Gallardo (2000, 9), refiriéndose a la parábola de Eduardo Galeano, dice que es tan grande la separación entre el discurso y la práctica de los derechos humanos, que cada una camina sola por la calle y cuando se encuentran en una esquina, pasan de largo sin saludarse, porque no se conocen.

1. La primera hipótesis afirma que, a nivel planetario, no existe una cultura sensible de derechos humanos. Predomina más su ausencia y las sistemáticas y multitudinarias violaciones de derechos humanos en todos los países, en unos más que en otros y son de todo tipo. La globalización dominada por el capital y su versión neoliberal, genera socialidades y espiritualidades segregadoras y de dominación que dividen, fragmentan,

empobrecen, despojan y excluyen a una gran población de la Humanidad (Gallardo 1999; 2000; 2006b). Mucho tiene que ver con ello la reificación inherente a la relación salarial y a la producción de mercancías con la fetichización del capital que supone enajenaciones y desagregaciones sociales y personales que potencian imperios y sujeciones (Gallardo 2015, 168-169). En América Latina, situada en este contexto mundial de control capitalista, se acentúa esta desigualdad y asimetría por las democracias restrictivas cuyas gobernabilidades llenas de patrimonialismo y clientelismo en contextos con alto grado de impunidad y violencia, no apuestan por el reconocimiento y las garantías de los mismos, incrementándose los empobrecimientos y la segmentación (Gallardo 2006a).

2. La siguiente hipótesis complementa a la anterior y en ella me recreo, señalando que la poca cultura planetaria sensible que existe a nivel global, oficial, institucionalizada y generalizada, es una cultura estrecha, reducida y mínima (Gallardo 2008). Hasta tal punto es insuficiente que no solo llega a enfrentar y reducir la separación entre el discurso y su práctica, sino que también contribuye, voluntaria e involuntariamente a consolidar esa distancia. Todo esto termina afectando negativamente a la sensibilidad cultural de la gente.

Las razones son varias (Gallardo 2008; y Sánchez 2018):

a) Porque es excesivamente estatalista, ya que parece que, en nuestro imaginario, solo los aparatos del Estado, y ningún otro, se encargan de garantizarlos y protegerlos, con el riesgo de que nos encontremos con Estados que no están libres de sospecha de no ser fuente de violación de derechos, como sucede en América Latina.

Además, hay que ser conscientes, que los recursos estatales y públicos suelen ser muy limitados, fruto del martillo del

neoliberalismo y el capitalismo corporativo, precarizando y debilitando la infraestructura policial y judicial en un contexto actual global en el que predominan los recortes, la austeridad y las privatizaciones. Tampoco hay que olvidar que actualmente existe una tendencia, que mercantiliza todo lo que toca y todas las parcelas de la vida animal, vegetal y humana, a pensar que los derechos humanos son una especie de don o regalo que se otorgan benéficamente a quien se lo merecen en función de la sensibilidad y benevolencia de quienes dan y retiran la mano a su antojo (Zagrebelsky 2017). Si hay financiación y presupuesto público, hay mayores opciones de destinarlo a proteger y garantizar algunos derechos, dependiendo del grado de voluntarismo que se posea.

- b) Asimismo se impone un modo demasiado formalista, teórico y jurídico-positivo por normativista. Derechos humanos solo son aquellos reconocidos por los ordenamientos jurídicos de carácter nacional e internacional que objetivan ciertos valores que le dan fundamento (como la dignidad, la libertad, la vida, la igualdad y la solidaridad), además de que parece que son las teorías y sus teóricos pensadores y pensadoras quienes los crean cuando los piensan y los conciben con sus reflexiones. Cualquier discurso o argumento filosófico expresa, condensa y emplaza despliegues socio-históricos, es decir, políticos (Gallardo 2008, 47).
- c) En tercer lugar, también son delegativos, porque solo se hacen efectivos por las instancias burocráticas y funcionariales encargadas de establecer el único y legítimo sistema de garantías jurídicas (a través, por ejemplo, de políticas públicas y sentencias judiciales, junto con las acciones policiales legales y garantistas de prevención, investigación y sanción). Desde esta óptica instituida de derechos humanos, se delega íntegramente en determinados especialistas, técnicos e intérpretes la capacidad instituyente de significarlos e instituirlos, quitándonos nuestra
- posibilidad individual y colectiva de ser sujetos constituyentes de realidades que, desde nosotros mismos, se realicen, reconozcan y efectivicen. El efecto reductor es claro porque dependemos de que el personal administrativo y funcionarial posea la sensibilidad interpretativa garantista de hacerlos efectivos. Derechos humanos aparecen de este modo como instancias instituidas, separadas de sus procesos socio-históricos de constitución y significación, como realidades ajenas a nuestro día a día a las que acudimos en situación de excepcionalidad o que, mecánicamente creemos que están ahí para agarrarlos cuando nos sentimos conculcados u ofendidos en nuestra dignidad. Esto nos hace verlos como objetos o realidades alejadas, distantes, como si moraran en la azotea de nuestras casas o en el piso de arriba y no en nuestra propia morada.
- d) Asimismo, en cuarto lugar, se añade la dimensión pos-violatoria en el sentido de que parece que los derechos humanos solo aparecen cuando se vulneran, en el instante posterior a su violación, produciendo que no haya una preocupación ni una dimensión pre-violatoria con la que se abrirían espacios políticos, económicos, sociales y culturales previos de creación y reconocimientos socio-materiales de derechos, antes de ser conculcados.
- e) Además, forma parte de la estrechez conceptual de derechos humanos, su carácter mono-cultural, debido a la hegemonía del modelo de lo humano occidental, anclado sobre el individualismo liberal propietario, masculino, blanco, racional, heterosexual, egoísta, creyente religioso y competitivo. Por eso utilizo muchas veces, medio en broma y medio en serio, la metáfora de que los derechos humanos son como un traje con chaqueta y corbata que todo el mundo debe ponerse para reclamarlos y disfrutarlos en función de la espiritualidad y la corporalidad burguesa, independientemente de que existan otras espiritualidades y

corporalidades que no necesiten vestirse de esa manera (Sánchez Rubio 2011).

- f) Finalmente aparece la dimensión punitiva, porque se considera que la aplicación dura y contundente del derecho penal, castigando, puniendo y encarcelando son los únicos medios con los que se protegen los derechos humanos.

4. Agencia humana, estructuras desiguales, dominaciones y desgarramientos

A continuación, destacaré algunas de las posibles causas de carácter más estructural que, para Helio Gallardo, nos permiten entender la distancia entre el discurso y la práctica y la falta de aplicación de derechos humanos en las sociedades capitalistas y occidentales, dentro de donde se sitúan los países de América Latina, con la pluralidad de casos y situaciones que en cada uno de ellos se dan, ya que la región está llena de complejidad y de matices, no siendo una sola, uniforme y singular.

Para el pensador chileno, derechos humanos tienen como referente básico la vocación de autonomía de los sujetos sociales como matriz de autonomía de los individuos o personas y que se sintetiza en el criterio de agencia humana, desarrollado por la burguesía. Por ello, guardarían relación con la capacidad que el ser humano tiene y debe tener como sujeto para dotar de carácter a sus propias producciones en entornos que no domina completamente y, también, estarían vinculados con la disposición de denunciar y luchar contra cualquier situación que imposibilite esta capacidad de crear, significar y resignificar a las instituciones socialmente producidas, además de mundos múltiples, diversos y plurales.

Helio Gallardo (2008) piensa que «sujeto» quiere decir ponerse en condiciones sociales e individuales de apropiarse de una existencia a la que se le da carácter o sentido desde otros, con otros, para otros y para sí mismo y de comunicar con autoestima esta experiencia de apropiación

en entornos que nos exceden y no dominamos en su totalidad. Asimismo, por «autonomía» entiendo que para los seres humanos resulta posible pasar mediante acciones desde experiencias de menor control (o enajenadoras) a experiencias de mayor control (liberadoras) por parte de quienes las viven.

Por esta razón, la agencia humana nace y se deduce de las formaciones modernas y sus sociedades emergentes, que son sobre lo que se constituye el fundamento de derechos humanos, en el sentido de matriz y base, además de su origen (Gallardo 2008, 47-48). Las razones las explica nuestro autor porque las formaciones sociales modernas son las únicas que «imaginan derechos humanos (capacidades subjetivas, integrales y universales que deben ser reconocidas o constituidas políticamente)» (Gallardo 2008, 47) y en ellas se produce un desgarramiento bajo la forma de tensión, de oposición y de conflicto entre los movimientos o movilizaciones sociales constitutivos generados por la burguesía en su lucha contra el orden feudal y los movimientos revolucionarios o de lucha simultáneos y posteriores, que intentan reconfigurar, a partir de experiencias de contrastes y racionalidades encontradas, las dominaciones de la organización burguesa

por medio de transferencias de poder social, para poder extender y proyectar la autoestima de sus protagonistas mediante una mayor autonomía en la producción de su identidad desde sus necesidades sentidas, que es negada por la burguesía y su orden económico, cultural, socio-político e institucional, y a las que quieren darles institucionalidad jurídica o codificación y legitimar su *ethos* o sensibilidad sociocultural. (Gallardo 2008, 47)

La clave de lectura reside en que la formación moderna dominante y burguesa se convierte en ganadora y en hegemónica y consolida principios de dominación o sometimiento en el ámbito privado por medio del masculinismo y el adultocentrismo; en el ámbito económico con la lógica de la acumulación del capital y el patriarcalismo; controlando políticamente a sus ciudadanos a través de instituciones jurídicas y

discursos culturales abstractos, falsamente universales (Gallardo 2008, 48-49). Sobre esta base acaba construyendo discursos de inclusiones abstractas, pero sobre la base, sobre un terreno o un suelo de sociabilidades estructuralmente conformado por exclusiones concretas y particulares con las que unos seres humanos tratan a otros como objetos.

Helio Gallardo va más allá, al explicitar que ese desgarramiento de las sociedades modernas controladas por el orden liberal y burgués, ya está previamente marcado sobre una estructura desigual, en el sentido de que el imaginario de la modernidad inventa derechos humanos, generando una ilusión y un efecto emancipador potencialmente universal que no puede, ni quiere cumplir por las tramas sociales que construye y despliega en todos los órdenes desde dinámicas excluyentes, sectarias y que benefician a grupos minoritarios. Dentro de la configuración de las sociedades modernas europeo-occidentales, se proclama un discurso universal de dignidad integral, pero estructurándose, al mismo tiempo, mediante condiciones materiales que no lo hacen factible. El imaginario de la modernidad inventa derechos humanos sobre una instalación material, económico-cultural y una institucionalidad establecida para pocos, tornándolos no factible (Gallardo 2015). Asimismo, la organización capitalista de producción económica y social, junto con su reproducción simbólica y cultural, genera expectativas de derechos que, simultáneamente, imposibilita su materialidad. No quiere cumplirlos ni hacerlos efectivos, es decir, utilizando el reclamo zapatista, nunca tuvo la pretensión, ni tiene, de construir un mundo en el que quepamos tod@s ni tampoco en el que quepan muchos mundos plurales y diferenciados. La instalación material, económico-cultural, y su institucionalización como sociedad para pocos, que se juzga universal, torna no factibles sus derechos (Gallardo 2015, 410). E insiste, de manera más clara, cuando afirma:

la incompatibilidad existente entre la lógica de organización y funcionamiento de las formaciones sociales modernas y capitalistas y el discurso de derechos humanos (cuestión ligada con la voluntaria 'incomprensión' del

fundamento de estos últimos) y su corolario: la dificultad, o imposibilidad, para hacer de derechos humanos una forma de existencia (factor cultural) y, en cambio, su remisión estrecha a circuitos judiciales, locales e internacionales, o, peor, su utilización al servicio de intereses geopolíticos o políticos de minorías. (Gallardo 2015, 360-361)

Esta inviabilidad o incompatibilidad estructural empuja a la cultura occidental a una manipulación ideológica y demagógica. Sus promesas son estructuralmente frustradas, y solo puntual y azarosamente cumplidas. Incluso añadiría que son promesas que, por sistema, nunca se quisieron efectivizar (Gallardo 2006). Tal como señala Ignacio Ellacuría, la visión abstracta y mistificadora de derechos humanos se convierte en falsa, desajustada e injusta porque los reduce a su mínima expresión e ignora las condiciones reales sin las cuales no se pueden realizar, afectando a la mayoría de la humanidad. Se convierten en privilegio de pocos y en perjuicio de muchos (Ellacuría 2012)

No hay que olvidar que la burguesía, como movimiento social estaba formado por villanos (moradores de las villas), mercaderes, banqueros, dirigentes religiosos, que se resistían tanto al dominio feudal o absolutista de señores, sacerdotes y reyes, como al carácter cerrado, familiar y excluyente de las corporaciones. En su manera de auto-identificarse no les preocupaba la situación ni las racionalidades de otros colectivos como los esclavos, las mujeres o la clase trabajadora que no disponían de la fuerza social que sí tenía el orden burgués. Incluso sus pretensiones estaban más vinculadas a libertades relacionadas con el mundo comercial, la propiedad privada y el disfrute de sus vidas individuales, que era la de ellos mismos y no la de los demás, basadas en sociabilidades jerárquicas de sometimiento, coloniales y dinamizadas por los pares superior-inferior, propietario-trabajador, señor-esclavo, padre de familia-madres obedientes, civilizados-primitivos, entre otros. Por esta razón, derechos humanos surgen y nacen quebrados en un contexto específico —el tránsito a la modernidad— de jerarquía, de división social, étnica, sexual, política y territorial del hacer humano

que condiciona negativa y desigualmente el acceso de todos a los bienes necesarios para una vida digna (Gallardo 2006).

En función de lo dicho, ese falso universalismo yo lo explico en términos de enfermedad mental. Como occidentales somos bipolares y padecemos de bipolaridad, en el sentido de que podemos reconocer y hacer efectivos los derechos, modulándolos en función de quién, cuándo y dónde y, simultáneamente, no reconocerlos y legitimar la violación de quienes no consideramos como merecedores de los mismos, dependiendo del contexto espacial, temporal e histórico. Según nos interesa, en unas ocasiones nos comportamos pacíficamente y con cara de buenos decimos respetar los derechos humanos, pero en otras somos los más violentos y nos permitimos el lujo de dar buenas razones para matar o para dejar que determinados colectivos se mueran, conculcando sus derechos (Sánchez 2018).

En definitiva, Occidente tiene un modo de clasificar, ordenar y organizar la realidad bajo un falso universalismo y participa y ahonda la fractura abismal entre lo que se dice y lo que se hace. Sus discursos y sus prácticas se mueven por medio de abstracciones que reconocen la dignidad humana de todos los seres humanos sin atributos, pero sobre la base trágica y recelosa de exclusiones cotidianas marcadas por particularidades como la nacionalidad, el racismo, el sentido de pertenencia, la condición de clase, la defensa del derecho de propiedad avariciosa y absoluta, el machismo o el concepto de ciudadanía. Por eso modula lo humano en función del modelo que le parece más digno o merecedor de ser reconocido con dignidad real y efectiva. Lo hace tanto a nivel interno, de puertas adentro, como a nivel externo, pero en este caso con una mayor acentuación e intensidad. Occidente trata al otro, al extranjero o al extraño, con un grado de desigualdad mayor que el que establece internamente, al interior de sus fronteras con sus ciudadanos. El modo jerarquizado como organiza socialmente el poder, el hacer el ser y el saber por razones de clase, de raza, etarias y de género a sus nacionales, lo acrecienta, incorporando nuevas asimetrías de puertas a fuera, a quienes considera no occidentales y pertenecen a otras culturas, sobre todo si son

pobres. La discriminación, la marginación y la inferiorización por medio de la división social, cultural, racial, etaria, territorial, de clase y étnica del hacer, del poder, del ser y del saber humanos, se incrementa estructuralmente entre quienes son considerados occidentales o afines y quienes no lo son o lo son condicionalmente o de manera deficiente. En contextos latinoamericanos, las elites y oligarquías gobernantes y dominantes reproducen estos esquematismos sistemáticamente.

5. Luchas sociales

De la afirmación de Eduardo Galeano de que siempre somos más que lo que dicen que somos, hay otro elemento central en el pensamiento de Helio Gallardo que considero basilar: la lucha social. Suelo proyectar ese «somos más» desde el punto de vista de las instituciones y las normas jurídicas, en el sentido de que las luchas históricas por los derechos de los movimientos sociales son la fuente permanente de decirnos que el ser humano en su dignidad (nunca abstracto sino concreto y particular, socio-históricamente producido), siempre es más que lo que las instituciones y las normas que lo regulan, con sus aparatos de control y sanción, dicen que es.

Cuando hablamos de lucha Helio Gallardo se refiere tanto a la lucha y la acción social propia de los movimientos sociales, como a la lucha individual y cotidiana. En ambos casos, derechos humanos concreto pueden ser concebidos como el conjunto de prácticas, acciones y actuaciones sociopolíticas, simbólicas, culturales e institucionales tanto jurídicas como no jurídicas, realizadas por seres humanos cuando reaccionan contra los excesos de cualquier tipo de poder que les impide que puedan auto-constituirse como sujetos plurales y diferenciados. Las luchas pueden manifestarse por medio de demandas y reivindicaciones populares en forma de movimientos sociales o individualmente, en la vida diaria y entornos cotidianos en los que la gente convive y reacciona (Sánchez 2011).

Los movimientos sociales en sus luchas, a través de la historia, desde racionalidades, imaginarios y demandas distintas, intentan tener

control sobre sus entornos entrando en conflicto con otros imaginarios, otras racionalidades y otras reivindicaciones que, por diversas razones, acaban haciéndose hegemónicas. Esto provoca que las luchas no hegemónicas puedan terminar invisibilizadas, silenciadas, eliminadas o resignificadas desde quienes detentan el poder. No obstante, las luchas y conflictos populares permanecen, siguen estando latentes, además de que pueden surgir otras nuevas con nuevos movimientos que cuestionen lo oficial e insuficientemente institucionalizado. En el contexto moderno, el problema reside en que solo fue el imaginario burgués y su proceso de lucha, el que se impuso al resto de imaginarios (obrero, feminista, libidinal, étnico, ambiental...), estableciendo, metafóricamente, un vestido teórico e institucional (hecho para el hombre-individuo varón, blanco, heterosexual, propietario, mayor de edad, creyente religioso y racional), que todos debían colocarse y, además, moldeando una figura a la que los demás debían adaptarse, impidiéndose la posibilidad de construir nuevos trajes y nuevas figuras propias de racionalidades, espiritualidades y corporalidades diferentes.

Tal como decía arriba Helio Gallardo, la matriz y la base de derechos humanos está constituida socio-históricamente por la formación social moderna, por sus instituciones, dinámicas y lógicas. La lucha de la burguesía como sociedad civil emergente y moderna, fundamentó derechos humanos a través de su dinámica reivindicativa de liberación frente a todo impedimento ilegítimo establecido por los reyes, los señores feudales y la Iglesia, quienes no reconocían la ampliación de las experiencias de humanidad expresadas en las particularidades de la vida burguesa (Gallardo 2008). Pero esta matriz, que posee un horizonte de esperanza y posibilidades muy fuerte, en su origen y posterior desarrollo estuvo desgarrada por tensiones, oposiciones y conflictos diversos. Sí es cierto que la burguesía concibió y creó con sus prácticas y teorías, desde el principio, el imaginario de los derechos humanos como derechos individuales, pero su fuerza persuasiva, hegemónica y simbólica consolidó una universalidad abstracta y colonizadora que silenció e invisibilizó el desgarramiento que, desde sus inicios, se dio no

solo entre el orden feudal frente al que luchaba la burguesía, sino también frente a otros grupos sociales que quedaron discriminados, explotados y marginados por no encajar en el «traje» de la cultura burguesa. Más bien, la capacidad de imponerse y de hacerse hegemónica de este colectivo como movimiento social emergente fuerte, provocó, al institucionalizar sus reivindicaciones, que otros grupos humanos debilitados no pudieran en ese mismo período y, en períodos posteriores, hacer otras luchas con resultados institucionales y estructurales equivalentes o distintos a los que logró la burguesía. Esto ocasionó una serie de experiencias de contrastes diversas y diferentes en colectivos (indígenas, mujeres, otros grupos étnicos o raciales, etc.) con sus propios horizontes de sentido, propuestas existenciales plurales y modos de vida diferenciados, que tuvieron que adaptarse al imaginario de la modernidad liberal burguesa y decolonial, cuyo horizonte de sentido —que no era el único válido y verdadero— poseía tanto lógicas de emancipación como lógicas de dominación y exclusión patriarcales, raciales, epistemicidas y etnocéntricas, siendo estas últimas las que se hicieron predominantes al subalternizar y victimizar a quienes cuestionaban el orden económico capitalista heterárquico y burgués, basado en la propiedad privada absoluta, la competitividad de ganadores y perdedores, el libre mercado y la racionalidad instrumental del máximo beneficio y la eficiencia.

6. Praxis de liberación

De estas tensiones, dominaciones e imposiciones surge la praxis de liberación defendida por nuestro pensador chileno. La praxis de liberación sería aquella praxis instituyente concreta y específica que se genera en situaciones donde se somete, por un sistema de relaciones, a determinados seres humanos tratándolos como objetos, discriminándolos, marginándolos, inferiorizándolos, violentándolos, excluyéndolos, es decir, el conjunto de acciones, actuaciones, luchas, movilizaciones y relaciones que enfrenta e intentan revertir sujeciones y estructuras de poder que dominan y explotan. Por esta razón la

praxis de liberación solo se expresa como un proceso de lucha permanente que abre los espacios de reconocimiento de la dignidad humana y sus expresiones múltiples.

La verdad de la gente y el estado general de las sociedades, para Helio Gallardo, sobre todo en los contextos de los países latinoamericanos que extendemos a los países del Sur global y, también, en muchas áreas geográficas del Norte, es que están sujetas a un complejo sistema de dominación que ha sido internalizado como propio y como tal lo abre a irritaciones, resistencias y procesos revolucionarios (Gallardo 2006, 54). Los sistemas de dominación se expresan mediante prácticas institucionalizadas que discriminan a sectores sociales e individuos y proporcionan identificaciones naturalizadas que reproducen el sistema de discriminaciones. Las sociedades clasistas poseen modos de dominación complejos e incluyen la orquestación de poderes, inmediatos y mediados con vistas a la reproducción de discriminaciones. Las asimetrías estructuradas en estas sociedades se constituyen mediante prácticas de poder que institucionaliza una relación social de poderío, sujeción y dominación. Se desenvuelven en el ámbito familiar, en la economía con las relaciones salariales y entre capital y trabajo, en la política con gobernabilidad, en la cultura con el patriarcalismo, el racismo, la espiritualidad religiosa idolátrica y fatalista manifestándose como explotación clasista, sujeción de género y generacional, la espiritualización de la existencia, la fetichización mercantil y consumista, el racismo y la xenofobia, etc. (Gallardo 2006). Además, la sociabilidad básica en este siglo XXI está determinada por los poderes múltiples de la expansión mundial de la forma mercancia determinada por los monopolios que personifican acumulación y concentración del capital (Gallardo 2006). El pueblo que no reacciona es el pueblo social que pasivamente acepta su lugar de sometimiento, pero el pueblo que reacciona es el pueblo político, plural y diverso, que, al vivir experiencias de contrastes, se hace protagonista al percibir que no es dueño de su destino y se organiza para lograr revertir su situación de dominación y sujeción, para transformar las asimetrías y, con ello, el carácter del poder (Gallardo 2006).

La praxis de liberación es todo aquel proceso, siempre abierto, de lucha (ortopraxis) con el que el pueblo intenta autoconstituirse y autoidentificarse como sujeto, enfrentando y combatiendo sujeciones vividas y prácticas de dominación e imperio, articulando posibilidades de transferencias de poder con las que adquirir y tener control sobre sus existencias, disfrutando y gozando (Gallardo 2006). Los actores principales del pueblo político son los movimientos sociales populares y, en sus luchas de liberación, se presentan como la forma de resistir y acumular fuerza para detener con eficacia los procesos complejos de dominación inherentes a la reproducción y expansión del capitalismo, cuyos horizontes de referencia, ya lo dijimos, son la no factibilidad del género humano y la degradación irreversible del hábitat natural (Gallardo 2006).

Los procesos de liberación frente a distintos tipos de sujeción, reflejan la capacidad que deben poseer los movimientos sociales (y todo ser humano) de auto-constituirse como sujetos, de hacerse sujetos (individuales y colectivos), creando subjetividades e identidades con las que ponerse en condiciones de darle carácter propio a los procesos en los que intervienen y a las propias producciones que generan. Es la gente desde sí mismas y de manera interdependiente, la que debe asumir el protagonismo y escribir su propio guión y realizarlo desde su lucha social, colectiva, individual, diaria y cotidiana (Gallardo 2006). La dificultad o el problema principal es que la historia siempre es construida por los vencedores y acaba por imponerse un imaginario dominado por los grupos o clases más poderosas. En este caso es la burguesía con sus distintas expresiones empresariales, financieras, bancarias, tecnocráticas y militares junto con su sistema de organización complejo enmarcado dentro de la lógica del capitalismo, la que sienta las bases de lo que Joaquín Herrera Flores denomina el método de acción social dominante que orienta el modo como se puede reaccionar ante los entornos de las relaciones humanas, es decir, el sistema director y el principio directriz de los procesos ideológicos, de los contenidos concretos y específicos que deben orientar las acciones humanas, así como de las formas de producción de los valores sociales que orientan

nuestros mundos de vida (Herrera 2005a). En función de ese método-orientador de la acción social dominante o no dominante, articulamos nuestras relaciones humanas con nosotros mismos, con nuestros semejantes y con la naturaleza. La obtención del máximo beneficio (acumulación) por medio de la racionalidad instrumental de medios y fines sobre el cálculo de coste-beneficio, la propiedad privada codiciosa y avariciosa, el crecimiento perpetuo y la competitividad serían algunos de los elementos nucleares de la cultura burguesa capitalista que se ha hecho hegemónica, omnipresente, omnipotente y omnisciente con la mercantilización individualista de todas las parcelas de la vida.

Los procesos de liberación suponen un aprendizaje infinito porque son una apuesta abierta o de futuro que puede fallar y la incerteza de su éxito es continua. Sus contextos siempre son muy adversos y difíciles de revertir. Por lo general, los procesos revolucionarios expresan mejor los procesos de liberación, pero los riesgos y los efectos no esperados se multiplican en sus desarrollos. También en ellos se manifiestan las limitaciones sobre el poder popular, al que se le coarta y debilita en su presencia y en su fuerza.

De todos modos, el objetivo de la praxis de la liberación (en procesos revolucionarios también) es generar más amplios y más plenos contextos de elecciones u opciones autónomas, pudiendo producir un mundo y apropiárselo social y personalmente. La praxis de liberación se implementa con actores instituyentes populares-participativos que abren caminos con sus fracasos y retrocesos (Gallardo 2006). La permanencia de la lucha y del intento de gozar y disfrutar de los derechos, lo desarrolla el poder instituyente popular-participativo, pero es la comunidad de víctimas que sufre distintos procesos de inferiorización, dominación, marginación, humillación y exclusión y que busca subvertir el sistema que le niega las condiciones para la producción, reproducción y desarrollo de una vida digna de ser vivida es la que produce la praxis de liberación. Va más allá del protagonismo del Estado o de la naturaleza humana como fundamento de lo universal. El

sujeto por antonomasia de la praxis de liberación es la víctima que, adquiriendo

consciencia de su situación, y en diálogo con otras víctimas, emprende acciones para dejar atrás, para superar, la situación que le niega las posibilidades de producir y reproducir su vida. (Rosillo 2014, 110)

Por lo general, los discursos y las prácticas de los derechos humanos se hacen hegemónicos de arriba-abajo, desde las instancias de poder. Por medio de la liberación, se invierte el proceso para que sea desde abajo desde donde irradiar las luchas de resistencia, legitimándolas y articulándolas para que la vigencia de los derechos humanos sea más social que jurídica. De ahí la importancia de las transferencias de poder a las que aludía Helio Gallardo y desde las tramas sociales y las relaciones instituyentes que son la base de las dinámicas de emancipación y liberación con las que todos los seres humanos se tratan unos a otros como sujetos.

7. Sistema de protección multi-garantista

Finalmente, me detendré en una propuesta que denomino multi-garantista en la protección de los derechos y que nace de las aportaciones inspiradoras de Helio Gallardo. Sería un camino, entre otros muchos, para que los discursos y las teorías de los derechos caminaran junto con la práctica agarrados de las manos. Recurrente es la idea del pensador chileno que afirma que los derechos humanos deben ser entendidos a tiempo completo y en todo lugar, comenzando con el desayuno y terminando cuando nos morimos. La razón se debe a que derechos humanos hay que entenderlos como una praxis constante que posibilita a cada persona ser sujeto creador y recreador de realidades múltiples y plurales en todo momento y en todo lugar, al menos, así deberían considerarse. Es una labor en la que todos estamos implicados, como ciudadanos, como policías, como operadores jurídicos, como voluntarios, como humanos. No lo entendemos únicamente como instancias axiológicas o normativas que moran o residen distantes de nosotros en la azotea de nuestras casas o en el piso de arriba, o en los estrados, los sillones y en las oficinas de los tribunales de justicia o en

los parlamentos, las asambleas legislativas o los congresos de los diputados nacionales, regionales o internacionales. Tampoco es asunto exclusivo de la policía y su capacidad punitiva y sancionadora. Más bien deberían concebirse como prácticas que desarrollamos todos los días, desde que nos levantamos y desayunamos, en nuestros mismos hogares y a través de nuestras relaciones cotidianas con nuestros semejantes, junto con la naturaleza, y que deberían tener como respaldo a las instituciones estatales y públicas de los poderes legislativo, judicial y ejecutivo con sus ordenamientos e instancias normativas y policiales de carácter nacional e internacional, apoyadas por organismos supraestatales. La teoría escrita y normada sobre derechos humanos objetivados y respaldados institucionalmente debe ir de la mano de una práctica multi-garantista, pluri-espacial, multi-escalar, hetero-activa e inter-dimensional a todos los niveles y desde todas las relaciones humanas que al final detallaré.

Para comprenderla mejor, resulta muy importante insistir en que hay que percibir derechos humanos como procesos de lucha individuales y colectivos diarios, constantes, a todos los niveles, que se implementan en todo momento y en todo lugar y que se hacen y construyen (y se deshacen y se destruyen) a partir de los modos de acción y los comportamientos que la gente, día a día, desenvuelve en cada espacio social en el que se mueve. No son solo instancias formales reconocidas normativa y judicialmente que se efectivizan por la acción de las instituciones estatales. Son tramas de relaciones y acciones de acompañamiento, de respeto, de apoyo, de reconocimientos mutuos, de solidaridades, de comportamientos con las que todo ser humano es reconocido como sujeto plural y diferenciado. La mayoría de ellas operan en lugares, espacios y tiempos que son anteriores a la violación de los derechos, son pre-violatorios, ya que contribuyen a que los derechos sean realidad, generando tramas sociales sin odios, ni fobias ni exclusiones... no funcionan los derechos humanos después de que han sido violados (Sánchez 2011), aunque también haya que implementar relaciones emancipadoras en estadios post-violatorios de derechos humanos.

En este ámbito, el hacer y la acción ciudadana, la praxis de los derechos por parte de cada uno/a de nosotr@s en nuestra convivencia diaria con la que nos tratamos unos a otros como sujetos plurales y diferenciados, seamos o no seamos profesionales del derecho u operadores jurídicos, serían instancias y dimensiones nucleares para lograr que la dignidad humana sea una realidad efectiva, real y verdadera para tod@s. Sobre esa cotidianidad práctica productora de reconocimientos debería cimentarse las garantías y la puesta efectiva, continua, concreta y expresa de los derechos. Del mismo modo, violarlos y conculcarlos se debe a las acciones y las actuaciones contrarias a la dignidad humana, que implican un deshacer, la vulneración, el no reconocimiento de los mismos y una afrenta destructiva a la dignidad.

Con el objetivo de implementar estos derechos a tiempo completo y en todo lugar, propongo como un posible camino o vía de solución inacabable, entre otros muchos, una cultura pensada y practicada de derechos humanos que combine, complemente e interrelacione una perspectiva colaborativa y dialogal entre la dimensión estrecha, y reducida que he explicado antes, con una noción compleja, relacional y socio-histórica de los derechos. Esto se puede articular y componer con un modo multi-garantista, pluri-espacial, multi-escalar, hetero-activa e inter-dimensional de concebirlos y practicarlos. Veamos cada una de estas dimensiones:

1. La noción multi-garantista consiste en mecanismos e instrumentos de garantías tanto jurídico-estatales (por medio de políticas públicas y sentencias judiciales apoyadas policialmente) y a través de garantías de carácter social, cultural tanto individuales como colectivas que pueden ser desarrolladas en colaboración con las instituciones del Estado o independientemente de la intervención del Estado. En ambos casos, los sujetos o actores protagonistas de estas garantías sociales son ONG, asociaciones de derechos humanos, universidades, sindicatos, movimientos sociales y también por las acciones cotidianas desarrolladas por la ciudadanía en cada espacio relacional y de convivencia. Se nomina Multi-garantista porque alude

al conjunto de acciones, actuaciones, relaciones, comportamientos y medios que son necesarios para hacer reales y factibles los derechos humanos. Se refieren a la dimensión de la eficacia y la efectividad que se pueden concretizar en ámbitos de sociabilidad, relaciones o tramas sociales y las articulaciones y usos de medios en todos los ámbitos pre-violatorios (antes de que se violen) y también post-violatorios de derechos (después de su violación).

2. Las multi-espacialidad alude a los lugares sociales y campos relacionales en los que se desarrollan las actuaciones y tramas con las que todos los seres humanos se tratan unos a otros como sujetos. En cada esfera social institucionalizada (dependencias judiciales y policiales, ONG, asociaciones, comunidades de vecinos, hospitales, ambulatorios, oficinas de asesoría, etc.) aparecen acciones y luchas individuales y colectivas que también pueden implementar mecanismos de garantía, mediante la movilización, la reclamación y la acción de los movimientos sociales que sensibilizan, trascienden y cuestionan los límites a la dignidad humana. Las acciones y las luchas individuales se expresan en la vida diaria y en los entornos cotidianos en los que la gente convive y reacciona como pueden ser el espacio íntimo, en el espacio doméstico, en el mundo del trabajo, en el ámbito de la ciudadanía, en el mundo del mercado.

Las relaciones humanas por su condición ambivalente y contradictoria, modula los niveles de reconocimiento, efectividad y garantía de los derechos, siendo muchas las variables que influyen y condicionan, pero el nivel de realidad para que una persona sea sujeto digno debe estar siempre presente y hacerlo posible en sus condiciones de factibilidad. Los distintos grados para ser sujeto no victimizado serán menores o mayores según los casos, pero la actuación de respeto, horizontal, de reconocimientos mutuos, y solidaria, ayudará a su incremento.

3. La hetero-actividad y la multi-dimensionalidad aluden directamente a esa práctica de los derechos humanos a tiempo completo y

en todo lugar a la que aludíamos al principio, pese a los altibajos y las adversidades. Son prácticas que desarrollamos todos los días, desde que nos despertamos y amanece, en nuestros hogares, a través de nuestras relaciones cotidianas que articulamos con nosotros mismos, con nuestros semejantes y con la naturaleza. También son el respaldo social fuera y dentro de las instituciones estatales y públicas de los poderes legislativo, judicial y ejecutivo con sus ordenamientos e instancias normativas y policiales de carácter nacional e internacional, apoyadas por organismos supraestatales. El hacer y actuar ciudadano, la praxis inacabada y permanente de los derechos por parte de cada uno/a de nosotr@s en nuestra convivencia diaria, seamos o no seamos profesionales del derecho u operadores jurídicos, son maneras como lograr que la dignidad humana sea una realidad efectiva y real para tod@s. La cotidianidad práctica multidimensional, espiritual y corporal, simbólica y vivencial, plasma los reconocimientos sobre los que se cimentan las garantías y la puesta efectiva, continua, concreta y expresa de los derechos.

Por el contrario, violar y conculcar derechos no es solo de delincuentes. Todos contribuimos a ello cuando practicamos acciones y las actuaciones contrarias a la dignidad humana, proyectando fobias y odios sobre nuestros semejantes y tratándolos como objetos.

4. Los derechos humanos también deben verse desde un punto de vista geopolítico y geográfico y a un nivel pluri-escalar, ya que se implementan y condicionan a nivel local, regional, nacional e internacional, debiéndose coordinar los distintos sujetos, organismos, instituciones y colectivos que pueden efectivizarlos desde una praxis de reconocimiento pre- y post-violatorio local, nacional, internacional y global.

En definitiva, he empezado este trabajo introduciendo dos recursos pedagógico expuesto en clase por Helio Gallardo, siendo uno de ellos la imagen del beso abstracto y los besos concretos y particulares, que son sustituidos luego

en términos de derechos humanos teorizados y abstractos y derechos humanos individualizados y puestos en práctica por medio de tramas sociales y relaciones intersubjetivas. Ahora termino con la idea de que los derechos humanos deben ser entendidos y practicados a tiempo completo y en todo lugar. El sistema de multi-garantías de derechos que propongo es un modo de abrir caminos posibles para proyectar un mayor grado de efectividad y factibilidad que nos permitan acercar más la separación entre el discurso y la práctica de los derechos.

Referencias

- Ellacuría, Ignacio. 2012. Historización del bien común y de los derechos humanos en una sociedad dividida, en *La lucha por la justicia. Selección de textos de Ignacio Ellacuría (1969-1989)*, editado por Juan Senet de Frutos. Bilbao: Universidad de Deusto.
- Gallardo, Helio. 1999. *Globalización, lucha social, derechos humanos*, San José: Perro Azul.
- Gallardo, Helio. 2000. *Política y transformación social. Discusión sobre derechos humanos*. Montevideo: Editorial Tierra Nueva.
- Gallardo, Helio. 2006a. *Siglo XXI, producir un mundo*. San José: Arlekin.
- Gallardo, Helio. 2006b. *Derechos humanos como movimiento social*. San José: Ediciones desde abajo y Departamento Ecuménico de Investigaciones.
- Gallardo, Helio. 2008. *Teoría crítica: matriz y posibilidad de derechos humanos*. Murcia: Francisco Gómez Editor.
- Gallardo, Helio. 2015. *América Latina. Producir la Torre de Babel*, San José: Editorial Arlekin.
- Herrera, Joaquín. 2005. *Los derechos humanos como productos culturales. Crítica del humanismo abstracto*. Madrid: Los Libros de la Catarata.
- Hinkelammert, Franz. 1998. *El grito del sujeto*. San José: Departamento Ecuménico de Investigaciones.
- Sánchez, David. 2011. *Encantos y desencantos de los derechos humanos*. Barcelona: Icaria Editorial.
- Sánchez, David. 2018. *Derechos humanos instituyentes, pensamiento crítico y praxis de liberación*. Madrid: Akal.
- Zagrebelsky, Gustavo. 2017. *Libres siervos. El Gran Inquisidor y los enigmas del poder*. Madrid: Trotta.

David Sánchez Rubio (dsanche@us.es) Profesor Titular de Filosofía del Derecho. Facultad de Derecho. Universidad de Sevilla.

Recibido: 24 de junio, 2023.
Aprobado: 3 de julio, 2023.

Omar S. Herrera Rodríguez

Por una discusión política y efectiva de Derechos Humanos

Resumen: *En el año 2016, el profesor Mario Solís Umaña publicó un libro titulado: Justicia Situacional. Racionalidad, normatividad y teoría crítica latinoamericanista, el cual contiene una crítica contra la explicación desarrollada por Helio Gallardo sobre el fundamento de derechos humanos. Este trabajo contesta a las dos principales críticas que realiza Solís a Gallardo: la acusación de fundacionismo social y lo que denominaré como crítica al sujeto que enuncia/produce derechos humanos. En ambos casos mostraré que, la crítica de Solís es poco fiel al texto de Gallardo y, además, que es inconsistente a nivel interno. Concluyo que, la discusión sobre el fundamento de derechos humanos propuesta por Helio Gallardo sigue siendo la mejor versión teórico-comprehensiva para acercarse a este campo temático.*

Palabras clave: *derechos humanos, sujeto de derechos humanos, fundacionismo social, matriz*

Abstract: *In 2016, Professor Mario Solís Umaña published a book entitled: Justicia Situacional. Racionalidad, normatividad y teoría crítica latinoamericanista, which contains a criticism against the explanation developed by Helio Gallardo on the foundations of human rights. This work answers the two main criticisms that Solís makes of Gallardo: the*

accusation of social foundationism and what I will call criticism of the subject that enunciates/produces human rights. In both cases I will show that Solís' criticism is not very faithful to Gallardo's text and, furthermore, it is internally inconsistent. I conclude that the discussion on the foundation of human rights proposed by Helio Gallardo continues to be the best theoretical-comprehensive version to approach this thematic field.

Key words: *human rights, human rights subject, social foundationism, matrix.*

Introducción

El presente trabajo establece una revisión en contra de dos críticas que distingo en el desarrollo del libro: *Justicia Situacional. Racionalidad, normatividad y teoría crítica latinoamericanista*, del profesor de la Escuela de Filosofía de la Universidad de Costa Rica, Mario Solís Umaña, acerca del fundamento de derechos humanos presentado por Helio Gallardo en su libro: *Teoría y matriz crítica de derechos humanos*.

Resalto que, dichas críticas se dirigen contra una idea y no contra la obra, por cuanto, uno de los puntos débiles de la crítica de Solís contra Gallardo se encuentra en la reducción que hace de la obra gallardiana sobre el fundamento de



derechos humanos a un párrafo del libro en cuestión. Por supuesto, a nivel metodológico, es posible delimitar el campo de la crítica en contra de una sola tesis, en cuanto ésta sea neurálgica o la base del resto del planteamiento, sin embargo, como demostraré, el trabajo de Solís no consigue hacer eso y cae en tergiversaciones de la obra.

Sostengo además, aunque la crítica de Solís se quiere presentar como una explicación crítica de Derechos Humanos, o como él mismo se auto-denomina: «respuesta crítica a la crítica» (Solís 2016, 234), en realidad conduce a retrocesos conservadores en el pensamiento crítico, por cuanto, ideologiza el fundamento de derechos humanos al desplazar la discusión del campo político al filosófico, emplazando con ello, las prácticas materiales reales de constitución de derechos humanos, hecho que, el propio Gallardo justamente criticaba en su trabajo. Fiel a la tradición marxiana, este trabajo podrá considerarse una *crítica a la crítica crítica*.

Las dos críticas que se examinan aquí y que se reconstruyen del trabajo de Solís (2016), son las siguientes:

1. La teoría gallardiana de derechos humanos como fundacionismo social. A mí entrever, ésta la crítica mayor y sirve de base a la siguiente.
2. La teoría gallardiana de derechos humanos es ingenua en torno a su postura de quién es el sujeto que enuncia/produce derechos humanos.

A nivel metodológico, este trabajo recurrirá a una crítica inmanente del trabajo de Solís demostrando los errores interpretativos del texto de Gallardo, por lo que, la obra de Gallardo será empleada como fuente/evidencia de la crítica a realizar contra Solís.

Helio Gallardo ¿fundacionista social?: crítica al desplazamiento filosófico (ideológico) de la crítica política gallardiana

En primer lugar, Solís (2016, 191) toma el siguiente fragmento del libro *Teoría y matriz crítica de derechos humanos*:

«el fundamento de derechos humanos no debe buscarse en una propuesta o discurso filosófico; los argumentos filosóficos emplazan, condensan y expresan en su nivel, que puede ser ideológico o analítico, despliegues sociohistóricos, o sea políticos;

el fundamento, en el sentido de matriz y base, de derechos humanos está constituido por la formación social moderna, por sus instituciones y lógicas, y, más específicamente, por sus movilizaciones y movimientos sociales o constitutivos» (cursivas y comillas del original).

Me permito en este lugar una cita larga para recuperar la crítica íntegra de Solís y poder descomponer posteriormente sus contenidos e implicaciones:

El término matriz indica «lugar del que surge», fuente originaria y nutriente. Así entendido, no habría problema alguno en señalar que lo que decimos «que se ha de hacer», cualquier set normativo-institucional, cualquier teorización abstracta y todas las cosmovisiones, surgen del mismo lugar, de las formaciones sociales. De nuevo, se trata de una verdad trivial, y conviene intentar superarla. Como veremos más adelante, el problema central con la idea de matriz se torna visible cuando la fuente PS se confunde sin más con el contenido PS. Base y fundamento, por otra parte, podrían tomarse como términos diferentes para ciertos efectos, pero tomémoslos por lo pronto como sinónimos, solo para simplificar un poco y marcar lo significativo y relevante de su diferencia con el término «matriz». Cuando decimos base o fundamento, uno se pregunta de primera entrada: base *de qué* o base *para qué*, o bien fundamento *de qué* o fundamento *para qué*. El «de qué» y «para

qué» transfieren la atención al objeto en cuestión y permiten eliminar la ambigüedad en buena medida. Si aludimos a «base de» o «fundamento de» una *proposición*, en el dominio de las razones, diremos simplemente que el fundamento de tal proposición (conclusión) lo constituye un set de proposiciones (premisas).

Si afinamos el dominio de las razones y decimos que nos referimos a *razones prácticas*, entonces intentaremos no caer en la falta siguiente: pensar que de un set de proposiciones (premisas) se sigue un *acto*. Es mucho más coherente afirmar, para el razonamiento práctico, que de un set de proposiciones (premisas) se sigue una proposición (conclusión), a efecto de que *X constituya un acto correcto*. (2016, 192)

Concedamos a Solís que Helio Gallardo no se detiene a brindar definiciones precisas de primera entrada sobre qué entender por matriz, base o fundamento; sin embargo, una lectura atenta del texto en su integridad nos llevaría a defender con bastante razonabilidad y fortaleza que reducir la cuestión de matriz por «*lugar del que surge*» es un forma equivocada de acercarse al trabajo de Gallardo y lo es más su conclusión.

En realidad, el señalamiento de que todo set normativo, toda teoría, etc., provenga de una formación social es una verdad trivial impuesta por Solís, en otras palabras, es una falacia del muñeco de paja, porque no es posible desprender esta interpretación del trabajo de Gallardo ni de lo que él entiende por *matriz y posibilidad de Derechos Humanos*.

En primer lugar, al pensar la cuestión de la matriz, Gallardo lo hace a través del binomio: matriz-posibilidad, esto porque el concepto *posibilidad* complementa la discusión sobre la *matriz*, en cuanto, la opción epistémico-política de Gallardo para pensar derechos humanos descansa en el análisis sistemático de dicha unidad, o dicho en palabras de Gallardo (2010, 14): «Fundamentación y protección configuran un único cuerpo sistémico. No resulta posible por ello, excepto que se quiera ser analítica y políticamente ineficaz, escindir el contexto de fundamentación de estos derechos del contexto de su protección y reivindicación adecuadas».

El concepto de *adecuado* en este lugar no responde a una relación de causalidad exclusivamente, de nuevo porque, de lo que se está hablando es de *posibilidad*, es decir, de horizontes abiertos en el campo de la política que se encuentran mediados por relaciones de poder cambiantes entre los actores que disputan, sus estrategias, recursos, objetivos e incluso, por condiciones que no determinan.

Sobre esta unidad teórica (matriz-posibilidad), no se encuentra ningún comentario por parte de Solís, a pesar de que la discusión sobre la matriz no es de ninguna forma una discusión sobre la emergencia o nacimiento de derechos humanos, sino sobre los alcances y potencialidades que una concepción sociohistórica de derechos humanos habilita y las condicionantes igualmente sociohistóricas que limitan su dinamismo y expansión político-cultural.

Ahora bien, importa decir que Gallardo (2010) en su texto: *Teoría crítica y derechos humanos. Una lectura latinoamericana*, brinda una definición precisa de matriz no considerada por Solís (2016, 78): «Utilizo ‘matriz’ en el sentido de molde en el que se gestan eventos. El molde puede ser transformado por los procesos que se despliegan en su seno».

Haber pensado matriz como «lugar del que surge» y como aquello «que se ha de hacer», obnubila u oculta del todo dos aspectos de la definición de Gallardo: 1) el conjunto de instituciones del moderno sistema mundial capitalista que moldean los eventos, acciones, procesos, relaciones que ocurren en éste y 2) el conjunto de relaciones de fuerza, conflictos y estrategias de los actores sociales que conforman transformaciones sobre dicho molde.

La afirmación de trivialidad únicamente provoca que la totalidad de la propuesta de Solís desatienda el problema real que aborda esta concepción de matriz-fundamento de Gallardo (2008, 5):

Una concepción sociohistórica de derechos fundamentales explica, por ello, tanto la distancia que existe entre lo que las autoridades dicen y hacen en derechos humanos, como la violación, postergación e invisibilización que sufren, en relación con las libertades

de primera generación, las obligaciones del Estado para con las condiciones de existencia económico-social y cultural de las poblaciones, así como su manifiesta manipulación en el trato internacional. La concepción sociohistórica indica que el fundamento de derechos humanos está en otro posible, derivado de las luchas diversas sociedades civiles emergentes modernas, y en la capacidad de estas luchas para conseguir la judicialización de sus demandas y la incorporación de su sensibilidad específica o peculiar en la cultura reinante y en la cotidianidad que se sigue de ella y que potencia su reproducción.

El problema no es «lo que se ha de hacer», sino, la imposibilidad real del sistema de dominación capitalista de hacer efectivos existencialmente derechos humanos (la distancia entre *lo que se dice y lo que hace* es la metáfora amigable al lector con la que Gallardo escribe su libro). Por esta razón, cualquier crítica contra la propuesta de Gallardo (2008) debería no acusarlo de trivial, sino de demostrar que: las estructuras de las formaciones sociales modernas (sus lógicas, contradicciones inmanentes, instituciones y prácticas) desatienden, limitan o imposibilitan la práctica efectiva de derechos humanos, ya sea a través de su judicialización o su configuración como sensibilidad cultural.

En adición a lo anterior, en el caso latinoamericano, deberá atenderse, como agravante estructural, a la existencia de aparatos estatales *patrimonialistas y mercantilistas* que benefician principalmente a ciertos sectores, así como a las presiones geopolíticas internacionales potenciadas por la «fragilidad social interna» (Gallardo 2008, 52) de nuestros países. Solo demostrando esto, podrá hacerse una crítica razonable y útil al campo de discusión en el que Gallardo se inscribe: *la política* y, por ende, su propuesta de pensar derechos humanos desde movimientos sociales.

Aclarado el punto de la desviación conceptual que realiza Solís, es posible adentrarse al centro de su crítica: la tesis de Gallardo como *fundacionismo social*, es decir, aquello que Solís (2016) entiende de la siguiente manera:

Al asumir la premisa social como pura, como no contaminada por la teoría, estamos frente a lo que, por ponerle un nombre, denomino *fundacionismo social*. Como se ha señalado en el primer capítulo y como retomaré luego, necesitamos que la teoría se infecte de la premisa social (y eso se muestra compatible con la crítica a la teoría en la literatura latinoamericanista), pero también necesitamos darle el lugar que corresponde a la teoría. (Solís 2016, 193)

Para Solís (2016, 197), la *premis social* en el texto de Gallardo es: «un punto de referencia del teorizar con las siguientes propiedades de referencia: historia, condiciones materiales de existencia social e interacción productora de sentido». Ahora me permitiré otra cita extensa para recuperar toda la crítica:

Por contraste con la posición reductiva que asume la PS como experiencial, en tanto asunto de existencia real por contraste con formas idealizadas de vida, como asunto estrictamente testimonial, se defiende aquí una posición alternativa, «contaminada» con la teoría y abierta al juicio normativo (cuando asumo PS como pura, no contaminada por la teoría, estamos frente a lo que he llamado *fundacionismo social*). Esto equivale a decir que las tres propiedades de referencia, además de ser propiedades de referencia normativa, se tornan referencias empíricas, empero, no científicamente asumidas, esto es, no como base impenetrable del razonamiento activo, sino como referente de este. Recuérdese que los datos sociales no hablan. Somos nosotros quienes hablamos y los datos se tornan referentes demostrativos, pero no base ni prueba inequívoca de principios normativos. Este punto es incompatible con las tesis de Gallardo cuando *negamos* la tesis de la afirmación de PS como prueba de descalificación de la teoría. Desde el punto de vista defendido, se trata más bien de argumentos a favor de la idea de que el factor dominante de la teoría política y moral ha de ser teórico, al menos en el dominio de la justificación, y no ha de ser ajeno a sus referentes empíricos. (Solís 2016, 197-198)

Sobre esto, Solís (2016, 198) esgrime una suerte de sentencia o conclusión: «PS no justifica por sí misma el contenido normativo de nuestras demandas de justicia», y esto ocurre porque, para el autor, el factor dominante a nivel justificativo *debe ser teórico*. Aquí los referentes empíricos no justifican derechos humanos por cuanto, esto implicaría caer en PS (premisa social), sin embargo, Solís intenta atemperar esta condicionante señalando que la teoría no puede ser ajena a los referentes empíricos.

Antes de seguir con este último punto, se debe realizar otra precisión conceptual debido a que se encuentra presente otro muñeco de paja. La crítica de Solís de fundacionismo social sobre Gallardo descansa en un equívoco conceptual: homogenizar filosofía con teoría sin más¹. Gallardo en ningún momento ha renunciado ni a hacer teoría ni a pensar el fundamento de derechos humanos teóricamente; de hecho: tal cosa no es posible y ni siquiera el pragmatismo ingenuo de Bobbio (1991), que tanto critica Gallardo, acaba por conseguir este resultado, pues su propuesta para pensar derechos humanos descansa en un modo de ver el campo de la política, es decir, en una teoría de la política.

Lo que dice Gallardo es que el fundamento de derechos humanos no descansa en una propuesta o discurso filosófico porque estos emplazan, condensan o expresan despliegues sociohistóricos; es decir, la revisión no debe regalar ni dar por sentado el discurso filosófico como si éste pudiera ser la base de la discusión, puesto que, el examen teórico de derechos humanos pasa precisamente por develar los lugares epistémico-políticos de los discursos filosóficos, sus alcances y limitaciones. Este es un campo de lucha teórica.

En esta obra en particular, Gallardo (2008, 24) ubica los discursos filosóficos en dos lugares: como *antecedentes de derechos humanos* para aquellas doctrinas que «reclamaron o promovieron la universalidad de la experiencia humana» y como *expresiones y condensaciones ideológicas*, las cuales acompañaron «el temple político/cultural que permitió reclamar y proclamar derechos humanos» (2008, 28), entre las que cita: el iusnaturalismo, el contractualismo moderno, la

economía política burguesa y el antiestatismo burgués; todas ellas teniendo en común que:

afirman la existencia de individuos que en el ejercicio de su libertad, propiedad y racionalidad, mediados por mecanismos «naturales» como el mercado, o voluntarios y artificiales como el gobierno o Estado, hacen coincidir sus legítimos, por naturales o jurídicos, intereses singulares con sus finalidades sociales o apropiadamente (correctamente) humanas. (2008, 28)

Justamente, Gallardo ataca los principios normativos (libertad, propiedad y racionalidad) desprendidos de la antropología filosófica predominante de los discursos filosóficos que acompañaron y procuraron dar sentidos y significados a los procesos socio-históricos que constituyeron a las sociedades modernas. La crítica de Gallardo, que había visto ya Marx (2009) en contra de la Declaración de los Derechos del Hombre, se dirige justamente a develar cómo los intereses particulares son disfrazados en el conflicto social como normas universales, las cuales se tornan o son tornadas como naturales, para materializar determinados proyectos de dominación. Los contenidos normativos no se encuentran por encima del conflicto de clases, sino que, son expresiones de dicho conflicto.

Al final de las observaciones preliminares de Gallardo (2008, 48) sobre el fundamento de derechos humanos, éste dice:

De los anteriores planteamientos se sigue la importancia política de dar forma a un *movimiento social de o por* derechos humanos. Entre otros caracteres básicos, este movimiento debe luchar conceptualmente y todo el tiempo contra toda «naturalización» de estos derechos.

Aquí no se ha dicho que lo que digan los movimientos sociales con base en sus experiencias es verdad sin más (*lo que se ha de hacer*, según en la interpretación de Solís), por el contrario, los movimientos sociales deben luchar conceptualmente, es decir, teóricamente, contra todos los actores y discursos filosóficos tendientes a naturalizar derechos humanos, lo

cual, puede implicar una lucha conceptual con sus propias nociones o prenociones.

Este proceso es dialéctico, es decir, los movimientos sociales se harán a sí mismos y a su teoría conforme luchan, tanto en su constitución como en su organización, ya que la teoría se produce en el conflicto social y, en consecuencia, o lo expresa o lo oculta y toma un bando lo quiera o no: ocultar es también una decisión/toma de bando.

Así mismo, los movimientos sociales no construyen su propia consciencia *ex nihilo*, ya que, incorporan/aprenden de las experiencias de luchas anteriores, propias o de otros movimientos, actualizando de esta manera las experiencias de las luchas sociales que se han desplegado históricamente. Su programa de lucha, estrategia, principios, etc., condensa y actualiza las experiencias pasadas.

Cuando Solís (2016, 204-205) clarifica su contrapropuesta en relación al trabajo de Gallardo, señala:

las razones prácticas, son razones en su sentido básico: se pasa de un set de proposiciones S (premisas) a una proposición Z (conclusión), no a un acto. La razón práctica hace esa misma operación, mas la proposición concluyente Z ahora incluye una proposición adyacente, la cual dice «a efectos de que hacer esto o aquello es bueno en este o aquel sentido» en virtud de que el set de proposiciones se encuentra una premisa situacional».

El análisis de Gallardo no choca contra este tipo de razonamiento de Solís, por cuanto, Gallardo no renuncia a la teoría; por el contrario, él es un pensador que entiende el pensar situado. Si Solís cita entre sus páginas *Pensar en América Latina*, valdría la pena recordar esta referencia sobre el *pensar radical* gallardiano:

Pero el pensar que se quiere eficaz no puede transitar, sin desvirtuarse, en esos sentidos. Luego, su primer intento de reflexión, siempre proceso aproximativo, consistirá en su delimitación de algunas representaciones desde las cuales pueda cobrar o encontrar sentido histórico su esfuerzo dialéctico por construirse (*a sí*) y al ámbito que lo exige

y determina, por cuanto esta delimitación, aunque inicial, no puede ser azarosa, el pensar deberá recoger, desde su propia práctica, es decir, desde lo que constituye, los criterios que conformarán su metodología, delimitación de representaciones y sensibilidad que encuentran su sentido último en *la urgencia de «pensar en América Latina»*. (Gallardo 1981, 99)

En este punto, es evidente que: 1) Gallardo no renuncia a la teoría, 2) la relación teoría-práctica es la de una unidad dialéctica, 3) en esta unidad dialéctica la teoría alimenta a la práctica y la práctica a la teoría, 4) por tanto, no hay una premisa social pura, sino, un proceso complejo de realimentación teoría-práctica que, para Gallardo, es indispensable por cuanto los movimientos sociales o la sociedad civil (el sujeto agente) deben repensarse permanentemente para poder ser efectivos en su práctica política, pues, pueden cometer errores y de hecho, los cometen y cometerán, 5) la inversión de contaminación propuesta por Solís no es procedente por cuanto la relación teoría-práctica es unitaria; de hecho, esta pura es ideológica en cuanto abstraída del conflicto de clases que constituye los lugares políticos desde los que se enuncian en la prácticas los principios normativos.

Por otro lado, la propuesta de Solís de una teoría que contamine la premisa social parece desconsiderar que, la teoría también parte (¡verdad trivial!) de las experiencias y prácticas humanas, luego, la teoría también está contaminada y consecuentemente, las conclusiones a las que llegue dicha teoría también estarán contaminadas.

La propuesta de Solís se constituye en una especie de *idealismo*² que, necesita para sostenerse argumentalmente de algún lugar teórico desprovisto de contaminación empírica para poder darle algún sentido a la división atemperada propuesta donde la teoría configura el lugar principal a nivel justificativo:

Esto significa que, por un lado, tenemos un constructo normativo-filosófico con valor directivo y, por otro, actos o conjuntos de actos (sobre todo institucionalizados) que reconocen la guía normativa pero a la vez

reconstruyen normativamente, es posible que con ciertos límites, su quehacer a la luz del hacer mismo. (Solís 2016, 208)

Regalemos la afirmación «sobre todo institucionalizados». Los «ciertos límites» de Solís³ son el punto ciego ideológico de su teoría, su falsa universalidad, porque el contenido justificativo-normativo se encuentra en este punto carente de las experiencias socio-históricas desde donde el pensar emerge y toma o activa/consciente o pasiva/inconsciente un lugar en el conflicto que constituye la política.

Este tipo de posiciones asépticas, llevan por ejemplo a Solís (2016) a proponer un punto de vista políticamente ingenuo ante situaciones de conflicto real donde el diálogo pasa en un segundo orden al momento de la toma de decisiones: «Frente a estas realidades [se refiere cuando las razones supuestamente desaparecen ante la exclusión en que las coloca el poder], las razones desfallecen, empero, igual seguimos tratando de hablarle verdad y bien a la razón, para que la razón le hable al poder» (2016, 203). Solís cree que el conflicto social se da en entre el binomio razón pura vs poder irracional, el bien vs el mal, lo que nos llevaría perfectamente a la clásica y autoritaria propuesta donde el mundo haría bien en dejarse gobernar por el filósofo rey y así, podríamos conciliar la razón-verdad con el poder.

Esta forma de decir verdad no observa los lugares en los que es producida. En el momento en que hace esto, esta razón no dice verdad, sino que, ha emplazado y ocultado, como advirtió Gallardo, su propio despliegue socio-histórico⁴. La verdad, por ende, no es estática ni es objeto que se conoce ni se encuentra escindida del sujeto que la denuncia, por tanto, tampoco es políticamente neutral ni se encuentra por encima del conflicto social constitutivo y constituyente de las sociedades moderno-capitalistas.

Solís está preocupado por construir un set normativo-directivo y los límites sobre los que debe darse la corrección (las reglas del juego), con el fin de que ofrezca objetivamente garantías analíticas para justificar en un segundo orden (el práctico) actos correctos e incorrectos; sin embargo, lo correcto y lo incorrecto lo es solo en una

determinada coordinada socio-histórica configurada por actores igualmente socio-históricos, por eso, la especie constantemente se rehace a sí misma y a su set de valores y razones normativas construidos a través de su experiencia y conforme son disputados en la práctica material, esto en un terreno ontológico primario; en sociedades más complejas, debe considerarse el papel que desempeñan las relaciones de clase al momento de configurar los patrones e instituciones de gobierno y sus principios normativos.

Por tanto, las «verdades» que se enuncian lo son solo en su-situación, es decir, solo son verdad desde un lugar epistémico-político, o dicho de otra manera, la relación nunca es entre la razón y el poder; sino, entre actores sociales que ejercen poder en mayor grado sobre otros acorde a coyunturas más o menos determinadas por ellos mismos y sus estrategias, desde las cuales crean teorías que justifican/explican/dan sentido a sus acciones. En el terreno práctico donde triunfan los actores, también triunfan sus razones; mientras que, las que fueron derrotadas deben resistir y buscar reposicionarse, o bien, perecer y dar su lugar a otras razones que también quieren configurar hegemonía.

Por otro lado, este tipo de posiciones son ineficaces políticamente porque hablar con el poder no es disputar el poder; de hecho, no hay en todo el libro de Solís una propuesta para esto. Estas razones están acomodadas para poder vivir en el sistema que las deja hablar⁵, porque no son anti-sistémicas ni ofrecen realmente peligro a las razones dominantes ni a las relaciones de fuerza que las hacen dominantes.

Contradictoriamente a todo esto, Solís (2016, 262) cita en sus conclusiones a la Escuela de Frankfurt:

enfrentamos el reto de dar contenido de bien a las exigencias normativas cuya base es el rechazo o la resistencia a una situación de opresión dada, o bien el dilema de la renuncia epistemológica a la defensa de un determinado bien, cuyo efecto sea la erradicación de un mal.

Véase que, las exigencias normativas no son la base, sino que, la base es el rechazo o la

resistencia a una situación de opresión, por ende, la práctica humana de lucha por la transformación social da los contenidos a las exigencias normativas de lo que Solís quiere definir como correcto/incorrecto.

Si, como dice Marx: «En la historia real el gran papel lo desempeñan, como es sabido, la conquista, el sojuzgamiento, el homicidio motivado por el robo: en una palabra, la violencia.» (Marx 2017, 807), una de las exigencias indispensables se encuentra, como bien entiende Gallardo (2008), en luchar teóricamente contra toda forma de pensamiento que naturalice y oculte esta violencia y, transformar los sistemas de dominación materiales que arraigan, sostienen y perpetúan esta violencia.

Movimientos sociales como sujeto de derechos humanos: crítica a la falsa universalidad del Estado moderno capitalista

Solís (2016, 234) distingue cuatro grandes tesis acerca de la teorización sobre derechos humanos e incluye la explicación de Helio Gallardo dentro de la cuarta tesis, bajo la siguiente formulación:

«se afirma DHs, pero capturados como Z». el asunto relevante se muestra en el contenido Z y en sus días vías posibles; la primera de las cuales caracteriza la repuesta crítica al *main stream*, llamémosla práctica social pura, la otra es mi respuesta crítica a la crítica.

Vale resumir la argumentación de Solís sobre el párrafo anterior:

1. Para que la teorización de DH sea convincente, debe descansar en «la materialización de los reclamos de movimientos sociales» (Solís 2016, 235).
2. Por ende, «en el contenido de las demandas de esos movimientos» (Solís 2016, 235).
3. Dado que los movimientos sociales son auto-constitutivos, por lo que entiende «tienen

lugar a modo de patrones no gobernados de conducta» (Solís 2016, 235), deben ser por eso objeto de reflexión crítica, la cual proviene de «afuera» (Solís 2016, 235).

4. Este afuera debe ser la *racionalidad normativa pública*, «la cual puede y debe hablar verdad y sentido a los movimientos sociales, a menos que estemos dispuestos a aceptar sin crítica y sin posibilidad de reforma los aconteceres sociales» (Solís 2016, 235)
5. Para Solís, el contenido de DH puede ser entendido y explicado «antes de su eventualidad, previamente a su acontecer; los movimientos sociales pueden ser entendidos y explicados, en su acontecer y en los contenidos de sus demandas ético-políticas, de modo independiente» (Solís 2016, 235)
6. Finalmente, Solís señala que lo contrario al punto anterior sería difícil de defender, por cuanto, implicaría:

sostener que, si no hubiera movimientos sociales para la defensa de un derecho x, entonces no podríamos dar sentido, contenido y valor a dicho derecho. Hablar de derechos sobre los cuales solo en su gestación podemos dar cuenta de su racionalidad práctica y de su alcance normativo equivale a asumir una tesis empirista plana. (Solís 2016, 235)

Los puntos 1 y 2 son equívocos analíticos de Solís sobre Gallardo. Por supuesto «convencer» es una tarea importante en el marco de la arena política, pues al convencer a un actor social de sumarse a mi interés, gana fuerza sobre los actores con los que me encuentro en conflicto irreconciliable; sin embargo, esto no resuelve el problema fundamental de Derechos Humanos encontrado por Gallardo: la imposibilidad real de materializarlos en los sistemas moderno-capitalistas.

Si la cuestión descansara en el problema de «convencer», tendría sentido buscar buenas razones, o las premisas normativas desde las cuales intentar justificar acciones correctas para convencer a X de mi posición; sin embargo, el problema de la política no es un problema

comunicativo que parte solo razones que dialogan, sino que, las razones de los distintos actores no pueden desvincularse de las relaciones de fuerza y poder reales en donde, las que triunfan son las que se instituyen hegemónicas y pertenecen a quien tiene más fuerza en el juego. En otro orden de cosas, puede haber buenas razones y las mismas pueden no tener el más mínimo efecto para poder materializarse, luego, convencer y materializar no tienen una relación necesaria y como mostraré en seguida, Gallardo no habla ni piensa en este registro.

En realidad, Gallardo (2008) dice:

la *eficacia* de derechos humanos se articula con la capacidad de las movilizaciones sociales emergentes para *transferirse autonomía e identidad* desde sus necesidades sentidas, darles *institucionalidad jurídica* o codificación y proyectar (legitimar) constantemente tanto sus exigencias como capacidades e institucionalizaciones en el *ethos* o sensibilidad sociocultural, la eficacia de una institucionalización (legitimidad) nunca es absoluta.

La cuestión de la materialización no descansa en el momento teórico o el contenido de las demandas, sino que forma parte del problema de la eficacia. La tergiversación de Gallardo realizada por Solís conlleva a homogenizarlo con el pragmatismo de Bobbio, por ejemplo, pues para el pensador italiano, dado que no es necesario discutir más el problema del fundamento (ya estamos convencidos) lo importante es poner en práctica, es decir, materializar derechos.

Materializar, en realidad es el resultado de una serie de estrategias y acciones políticas de los movimientos sociales para institucionalizar (política, jurídica y culturalmente) sus demandas; sin embargo, las demandas no son en sí mismas el fundamento de derechos humanos, puesto que ellas descansan socio-históricamente en el conflicto constitutivo de derechos humanos; también cabría agregar que, las demandas por derechos humanos de movimientos sociales poseen antecedentes en luchas y movimientos previos, como se ha explicado anteriormente, los cuales, igualmente replican a las contradicciones

sistémicas del capitalismo como sistema de dominación.

Sobre la cuestión del fundamento Gallardo (2008, 48) señala: «El fundamento de derechos humanos aparece inmediatamente bajo la forma de tensión, de oposición, de conflicto y rasgamiento. En términos elementales, se trata de una oposición entre *autoridad*, sentida o estimada ilegítima, y *autonomía*», y más adelante indica:

Por parecida razón en estas formaciones sociales modernas bajo su forma dominante o sea burguesa, derechos humanos no pueden aplicarse integralmente a cada individuo como lo reclaman sus ideologemas, o caracterizar generalizada y sustancialmente las lógicas de sus diversas instituciones. (2008, 48)

Las demandas de derechos humanos encuentran su contenido y razón en la imposibilidad real y efectiva de las sociedades burguesas por aplicar estos derechos a cada individuo. Las demandas son una manifestación de la organización/movilización de los actores que tornan consciente sus necesidades sentidas y sus carencias y las expresan contra la autoridad que se dice garante de estas necesidades institucionalizadas como derechos o divulgadas como valores, pero que, en la realidad no consigue satisfacerlos, o reconoce que les aplican restricciones al momento de tener que cumplírselos a ciertos algunos sectores sociales.

Entonces, el problema de dotar de contenido justificativo a una demanda de derechos humanos no se encuentra en la materialización de la demanda a través de un acto X, sino, en las contradicciones del moderno sistema-mundo capitalista que, vuelven imposible hacer lo que se dice que se va a hacer. En palabras de Gallardo (2008), esto se deriva inicialmente porque las sociedades modernas se escinden en sociedad civil, sociedad política y el ámbito privado íntimo, donde imperan lógicas distintas y, además, principios de dominación o sometimiento.

La debilidad de fondo del trabajo de Solís (2016) es que carece de una economía política y debido a eso, no realiza ningún examen sistémico ni plantea derroteros comprensivos para

derechos humanos bajo dichas consideraciones, por el contrario, su teoría es incapaz de pensar la cuestión de la posibilidad, aunque nos hable de esperanza, porque no critica lo que torna ideológica y materialmente las posibilidades como imposibilidades.

Sobre esto Gallardo (2008, 200) bien decía: «no existe una manera adecuada de comprender derechos humanos que no pase por una consideración de la economía política que les sirve de matriz». Dado que Solís no desarrolla ninguna crítica que ataque propiamente el lugar epistémico de Gallardo, la crítica se torna débil porque no golpea donde debe.

En síntesis, la afirmación de Solís de que la teorización de derechos humanos es convincente solo en la medida que se materialicen o sean demandados por un movimiento social es errónea porque no dice nada sobre la base de este predicado: hay movimientos sociales y reclamos de derechos humanos porque las formaciones sociales modernas en las que se configuran derechos humanos se encuentran estructuradas de forma tal que, estos derechos humanos no son para todos los humanos, de ahí que el fundamento se exprese en conflicto, un conflicto que emerge ante el reclamo por una emancipación humana, como había visto el Marx (2009) en el siglo XIX.

Esta aclaración descarga o anula un potencial problema derivado de la tergiversación de Solís: si lo convincente del contenido de derechos humanos radica en su materialización, esto habría permitido aducir que la teoría de Gallardo validaría automáticamente movimientos sociales conservadores como los neofacistas o el neopentecostalismo en su versión político-militante. Tal cosa no tiene ningún sentido por dos razones: 1) en un primer nivel, las demandas de derechos humanos encuentran su fundamento en el desgarramiento matricial de las sociedades modernas donde, los sectores vulnerados elevan a práctica y conciencia sus necesidades sentidas y carencias; luego, las prácticas y demandas que se disfrazan a favor de derechos humanos para agredir derechos humanos no responden a esta matriz en un sentido crítico, contestatario, sino que, acentúan y reproducen el desgarramiento y 2) en un segundo nivel, los movimientos sociales de derechos humanos luchan teóricamente contra

toda posición que naturalice sus carencias y a los derechos mismos, por tanto, que entienda socio-históricamente estos procesos con y a través de una crítica de la economía política.

Sobre los puntos 3 y 4, Solís (2016) representa un retroceso importante para el pensamiento crítico en general al confundir el sujeto agente de la acción constituyente, tema sobre el cual, ya el joven Marx (2010) se había ocupado de ajustar cuentas con Hegel en torno al sujeto real de la acción y las inconsistencias del mismo, por cuanto, Marx mostraba cómo tomando los presupuestos de autonomía, universalidad, racionalidad y libertad a los que remite el Estado moderno, estos no se plasmaban ni eran reproducidos realmente en el Estado.

La propuesta justificativa y normativa de Solís que se quiere filosófica, construye su momento positivo en lo que él denomina: *principio emancipatorio*. Este principio, que es premisa, condensa, según el autor, un *postulado político mínimo*:

una estructura institucional (v.g. el Estado) no debería de ser el problema político, sino la solución al problema político básico, a saber, el ser objeto de la coerción pura institucionalizada, y constituye un principio normativo que rechaza toda forma de coerción bruta de instituciones sociopolíticas hacia los individuos, hacia cada ser humano. Dicho principio contiene o expresa valores políticos (v.g., la agencialidad, la autoapropiación), y se muestra sensible a las «exigencias de verdad y valores de verdad», es decir, corresponde a una aproximación «vindicativa», por contraste con las posiciones negadoras o las posiciones realistas. (2016, 237)

Por supuesto, el postulado político mínimo de Solís es inaceptable, ya que, materialmente, el Estado no puede ser la solución a los problemas políticos, porque como había visto Poulantzas (1986) en su crítica contra la propia izquierda hace más de 40 años, esto conlleva a imaginar al Estado por encima del conflicto de clase, cuando en realidad, como el propio Poulantzas demostró y, décadas después Jessop (2017) ha desarrollado de forma amplia a través de un enfoque sintético,

el Estado moderno es una condensación estratégico-relacional de fuerzas que se entiende considerando:

(1) El ejercicio del poder del Estado (2) como la condensación mediada institucional y discursivamente (una reflexión y una refracción) (3) de un equilibrio de fuerzas variable, (4) y que busca influir en las formas, propósitos y el contenido de la organización institucional, de la política y de las políticas (5) en coyunturas específicas, marcadas por una mezcla igualmente variable de oportunidades y restricciones, (6) ellas mismas vinculadas a un entorno natural y social más amplio. (p. 97)

Este enfoque estratégico-relacional abandona la idea de captar el Estado como cosa sustancial y unificada, para considerar «el ejercicio y los efectos del poder estatal como expresión contingente de un cambiante equilibrio de fuerzas que buscan avanzar en sus respectivos intereses, dentro, a través y contra el sistema estatal.» (Jessop 2017, 99). Pensar el Estado como la «solución» simplemente niega que éste condensa los conflictos asimétricos o desiguales entre múltiples actores en disputa, donde se ejerce violencia en distintas formas y con distintos grados de legitimidad para modificar los balances de dichas fuerzas. Por tanto, tampoco tiene sentido hablar de una «coerción pura», porque ésta se encuentra mediada por los intereses y estrategias de los actores que la configuran.

Solo si se acepta el postulado de Solís, es que se puede derivar que este Estado monolítico sea *la racionalidad normativa pública*, mediante la cual, el autor logra transferir, ahora en el plano político-operativo, el contenido justificativo necesario para que éste tenga el poder y el deber de juzgar con la verdad a los movimientos sociales que están afuera de él⁶.

Esta operación base no ofrece ninguna novedad en relación a la producción ordinaria que los intelectuales orgánicos de las burguesías nacionales e internacionales utilizan para juzgar, atacar y destruir movimientos sociales o para colonizar y expandir sus fronteras de negocios e intereses en la vida cotidiana de los vivos y los

muertos: ¡y de hecho lo hacen en nombre de la emancipación!

Lo que resulta argumentalmente inconsistente, es que Solís somete a juicio a los movimientos sociales por parte del Estado y no pone a su Estado bajo sospecha, ya que, no ofrece ninguna razón para justificar y demostrar que el Estado es y debe ser la racionalidad normativa pública, desplazando el problema a una cuestión postulativa incapaz de resistir la evidencia empírica.

Claro está, Solís puede intentar acudir, de forma auxiliar, a los remiendos normativos que pondrían límites razonables al actuar estatal y decir que su teoría es ideal, sin embargo, como lo que está en disputa aquí son asuntos terrenales, cabe contestar de la misma manera que lo hacía Marx (1974, 8) contra los idealistas alemanes: «El litigio sobre la realidad o irrealdad de un pensamiento que se aísla de la práctica, es un problema puramente escolástico».

Exigiendo rigurosidad, Solís debió cuestionar este campo y haber desarrollado una discusión sobre la crítica marxista del Estado capitalista, porque es una parte fundamental de su contrapropuesta y más todavía, porque representa uno de los núcleos del trabajo de Gallardo: «El Estado moderno no es un aparato de comprensión universal, y si se lo considera como unidad, no puede ser fundamento de caracteres universales ni reconocerlos. Se lo impiden sus funciones de dominación y la impronta geopolítica.» (Gallardo 2008, 11)

Por otro lado, su mirada sobre los movimientos sociales resulta empobrecedora porque conlleva a un retroceso comprensivo de éstos sobre sí mismos, puesto que, el binomio afuera/adentro conduce a posicionar al Estado como unidad, y, por ende, como una cosa o instrumento de una clase, lo que históricamente ha derivado en que, con la toma del poder, una cámara administrativo-burocrática dentro del movimiento acabe por gobernar para sí y no para el *pueblo*, algo que ya había advertido Castoriadis (1979).

De hecho, la dinámica de autonomía y transferencias de poder que marca Gallardo precisamente se ejerce partiendo de una comprensión relacional del Estado, donde los movimientos sociales, procesual y permanentemente

(puesto que siempre habrá oposición, conflictos y retrocesos), deben trasladar cuotas de poder a las bases sociales ampliando auténticamente el especto democrático, acabando con la escisión fundamental-matricular entre la sociedad política y la sociedad civil.

Sus ideas de que los movimientos sociales son auto constitutivos y «tienen lugar a modo de patrones no gobernados de conducta» (Solís 2016, 235) y que no debemos estar dispuestos a aceptarlos sin crítica son, por supuesto, discutibles. Gallardo (2008) no habla de movimientos sociales como hechos, como eventos, tal como los piensa Solís, sino, como procesos en construcción, mediados, situados, en conflicto, tratando de evitar la naturalización de derechos humanos, tratando de evitar su cooptación, es decir: los movimientos sociales y los derroteros de sus acciones también son posibilidad, horizonte abierto.

No existen movimientos sociales autoconstitutivos como los piensa Solís, los movimientos sociales se encuentran socio-históricamente mediados y es en estas tensiones donde hay que entenderlos, reconocer sus límites, su potencialidad, sus avances y también, muchas veces, sus traiciones y regresiones; el binomio matriz-posibilidad tiene un acento importante en su segundo componente por esta misma razón, ya que, la constitución de los movimientos sociales y de sus luchas es un proceso abierto a posibilidades y por tanto, a aprendizajes sobre los éxitos y las derrotas; derrotas que a su vez, no sólo se deben a factores externos o a la correlación de fuerzas, sino a errores orgánicos del movimiento y sus propias fracturas conforme el devenir.

La constitución de movimientos sociales siempre lidia con una situación, con otros actores sociales que los reconocen, los potencian, los interpelan o los asesinan, por eso no se les puede entender como auto constitutivos, en la medida en que su formación y desarrollo siempre se encuentra inserta en un campo relacional y multifactorial.

De la misma manera que Solís al momento de pensar el Estado lo hace de forma abstracta, monolítica; también piensa a los movimientos sociales bajo la misma lupa, de ahí que necesite buscar una entidad externa a éstos para ponerlos

bajo sospecha y someterlos a crítica. Cualquier intelectual vinculado a movimientos sociales sabe que dentro de cada movimiento hay bandos desde los que emerge la crítica⁷ y se realizan procesos reconfigurativos de las propias dinámicas y demandas; o bien, los propios movimientos sociales son críticos entre sí cuando se desarrollan luchas articuladas en frentes más amplios. Luego, la necesidad de Solís de ubicar en el Estado (partiendo de su concepción) la verdad y el deber de dar contenidos de verdad, carece de importancia histórica y política para los movimientos sociales.

Resta una última afirmación. Cuando Solís señala que los movimientos sociales pueden entendidos antes de su eventualidad y:

sostener que, si no hubiera movimientos sociales para la defensa de un derecho x, entonces no podríamos dar sentido, contenido y valor a dicho derecho. Hablar de derechos sobre los cuales solo en su gestación podemos dar cuenta de su racionalidad práctica y de su alcance normativo equivale a asumir una tesis empirista plana. (Solís 2016, 235)

Aquí Solís mezcla dos cosas: el sujeto de la primera oración son los movimientos sociales, mientras que, el sujeto de la segunda oración son los derechos. El otro problema de la oración se encuentra en las temporalidades, ya que el primero nos remite a un derecho materializado mientras que el otro, todavía no se ha materializado, puesto que se encuentra en gestación. Este tipo de superposiciones nos obliga a analizar en dos partes la afirmación de Solís.

Dado que la oración hace referencia a un derecho X que hay que defender, podemos partir del hecho de que el derecho X ya se ha materializado; es decir, no estamos hablando de un reclamo que desea ser materializado como derecho por algún sujeto, sino de uno constituido que hay que defender, una defensa es una reacción. En la medida que dicho derecho ya se ha constituido, cuenta con algún grado de sentido, contenido y valor con relativa independencia de que haya un movimiento que lo defienda más o menos en el presente, pues justamente así opera

la positivización de los derechos en los circuitos judiciales modernos, ya sea en planos nacionales o internacionales. Claro está, la ausencia de movimientos sociales para proteger determinadas positivizaciones de derechos hace más vulnerables y sujetas a regresiones las conquistas de tales derechos a nivel judicial.

Visto así, no hay ningún problema con la teoría de Gallardo; sin embargo, esta forma de pensar no nos dice nada sobre el fundamento de derechos humanos, sino sobre cómo se operacionalizan derechos humanos en las sociedades modernas y éstas le dotan sentidos a través de ciertas lógicas e instituciones político-culturales: los Estados.

Gallardo por el contrario, no se contenta con este tipo de comprensión que tiene al Estado —como conjunto de instituciones o aparatos— como base, precisamente porque entiende que el Estado es condensación material de fuerzas sociales y, por esta razón, la comprensión del fundamento de derechos humanos debe llegar a mostrar e historizar la dinámica de dichas relaciones de poder, sobre las cuales derechos humanos se constituyen de determinada manera, se presentan de cierta forma y con ciertos contenidos y tienen cierto alcance o dejan de tenerlo por las estructuras y dinámicas de una determinada formación social.

Ahora bien, los sentidos, contenidos y valores de un derecho solo pueden serlo para un sujeto o grupo de sujetos sociales y sólo pueden provenir de un sujeto o de un grupo de sujetos: ¿sino de quién o de dónde?, salvo que pensemos que la razón pública normativa venga de Dios, serán productos humanos socio-históricamente mediados.

En la medida que Solís renuncie a que estos sujetos que dotan de sentidos, contenidos y valor a un derecho son los movimientos sociales lo coloca en un problema complejo a la hora de analizar la regresividad real a la que se enfrentan derechos humanos positivizados en la actualidad; dado que, el Estado no es la solución en la medida que los Estados no son unilaterales ni están por encima de las relaciones de conflicto y poder entre actores sociales, justamente son los movimientos sociales los que, en el campo de la

conflictividad política, luchan por sostener sus victorias y/o consensos sociales.

Finalmente, la segunda idea es difícil de descifrar por el momento temporal en que Solís entienda «gestación», ya que, esta idea es admisible siempre que se entienda que podemos dar cuenta de la racionalidad práctica y alcance normativo de un derecho antes de que haya sido positivizado (si positivizar aquí es igual a gestar), pero pretender que podemos hacer este ejercicio analítico desconsiderando que dicho «derecho humano» debe ser concebido, deseado y sentido por un determinado sujeto social que, debe además reclamarlo socialmente y luchar por su reconocimiento, sería un ejercicio con un valor teórico cuestionable.

Sin embargo, esta idea parece tener sentido solo en la medida que explicita la renuncia total de Solís de hacer teoría de derechos humanos con los movimientos sociales e instituir por completo su posición en el poder fáctico del aparato estatal que posee un andamiaje institucional-normativo para juzgar cualquier cosa que atente contra él. De esta manera, sería razonable pensar que es posible juzgar derechos humanos y a sus agentes antes de que éstos existan, por supuesto, no porque se les pueda comprender de manera antediluviana, sino porque, el sistema dominante ha juzgado todo lo que vaya contra sí antes de que acontezca.

Conclusiones

A modo de conclusión señalaré tres ideas: La crítica de Solís contra Gallardo parte de una serie de equívocos comprensivos del primero, anulando la credibilidad de la misma; en este sentido, en cuanto crítica, carece de valor real como una lectura aproximativa al pensamiento sobre el fundamento de derechos humanos desarrollado por Helio Gallardo. El vacío comprensivo básico de toda la crítica de Solís es su total ausencia de un examen de la crítica de la economía política que impregna la obra de Gallardo (no sólo su teoría de derechos humanos), generando así, una incompreensión sobre los planteamientos

del autor y, además, sobre los procesos socio-históricos que realmente configuran derechos humanos.

Sobre esto último, resulta necesario señalar que, en el variopinto comprensivo generado por los distintos lugares epistémico-políticos de los actores involucrados en las disputas por derechos humanos, no ha resultado necesario configurar un set normativo para luchar por derechos humanos ni tampoco ha resultado necesario este set para que un determinado agente justifique la validez situada de un determinado derecho o, por el contrario, cuestione la validez de X derecho. La experiencia histórica fundamental de constitución de derechos humanos se encuentra más bien en la práctica de los sujetos agentes que, ante necesidades y carencias sentidas generadas por las contradicciones inmanentes del sistema de dominación de forma sistémica o estructural, producen luchas reivindicativas.

Finalmente, la transustanciación del sujeto agente de Solís, conlleva a un retroceso en el pensamiento crítico en general y, sobre todo, en lo que Gallardo entiende como pensar radical. Esta conclusión es oportuna de enfatizar porque, la pretensión de fondo de Solís es lograr una teoría crítica que solucione los aparentes problemas teóricos del pensador chileno. En realidad, la crítica de Solís dista mucho del campo epistémico-político de Gallardo y más todavía, lo contraviene, representando por ello, un marco comprensivo que no ofrece una teoría crítica para los movimientos sociales, sus necesidades y su práctica organizativa y militante.

Notas

1. Al respecto, Gallardo (2004) había señalado que su propuesta no realiza una división maniquea entre el quehacer filosófico y las prácticas utilitarias, porque las primeras son también prácticas mientras las segundas también encierran dimensiones «teóricas». El problema radica en el desplazamiento de la matriz o eje de sentido.
2. Interesa rescatar la crítica gallardiana al idealismo con el fin de precisar mejor la posición del autor: En primer lugar, ubicar la discusión sobre el fundamento de derechos humanos en el campo del quehacer filosófico implica situarlo: o en el espacio epistémico del idealismo, en cuyo caso el fundamento resulta imaginariamente irresistible al ligarse con algún tipo de entidad metafísica (la naturaleza racional y libre del ser humano, por ejemplo), o en el espacio gnoseológico del materialismo, en donde el fundamento permanecerá como aspiración o valor mistificado e ideológico que no se entrega los medios para ser sociohistóricamente materializado. (Gallardo 2000, 87).
3. Es evidente que, discrepo con Solís (2016, 202) cuando dice que «la verdad es la virtud de la epistemología»; cuando hasta pensadores políticamente conservadores como Thomas Kuhn o Karl Popper han situado el peso en la crítica como dinamizador del conocimiento científico y, por ende, ocupa el lugar fundamental del quehacer epistemológico, atacando justamente estas posiciones verificacionistas.
4. Por mencionar un autor libre de sospechas de comunismo, Thomas Kuhn (1984), mostraba la influencia de los contextos de descubrimiento sobre los contextos de justificación y lo ordinario que es esto en la práctica científica. Por otro lado, la ciencia constantemente se ve obligada a visitar sus verdades y lo que, en una época fue verdad, hoy es falso. Esta teoría de la verdad que permanece en el subsuelo de la obra de Solís parece tornarse débil ante la realidad del conocimiento y su producción.
5. Solís no piensa, por ejemplo, en los gobiernos y empresarios que asesinan a la oposición y donde, hablarle al poder es, cuando menos, una acción sin sentido e incluso, suicida.
6. Incluso esto representa un lugar cómodo para un pensador pseudo-crítico o en el lenguaje de un parte del marxismo clásico: socialdemócrata, que, exteriorizándose de los movimientos sociales les dicta verdad, sin la necesidad de acompañarlos y de fallar con ellos para aprender de los desaciertos.
7. Un planteamiento que sigue siendo hoy interesante a propósito de los conflictos internos del partido, la relación teoría-práctica y la resolución de los conflictos mediante la fuerza ante divergencias teóricas que demandan tomar una posición político-operativa ante determinados problemas reales del momento histórico es la del joven Lukács (2009).

Referencias

- Bobbio, Norberto. 1991. *El tiempo de los derechos*. Madrid: Editorial Sistema.
- Castoriadis, Cornelius. 1979. «Fenomenología de la consciencia proletaria», en Castoriadis, Castoriadis. *La experiencia del movimiento obrero* (Vol. 1. Cómo luchar). Barcelona: Tusquets.
- Lukács, György. 2004. *Ontología del ser social. El trabajo*. Buenos Aires: Herramienta.
- Lukács, György. 2009. *Historia y conciencia de clase*. Buenos Aires: RyR.
- Gallardo, Helio. 2000. *Política y transformación social. Discusión sobre Derechos Humanos*. Quito: Escuela de Formación de Laicos y Laicas. Vicaría Sur Servicio Paz y Justicia (SERPAJ).
- Gallardo, Helio. 2004. «Fundamento y efectividad de derechos humanos». *Revista de Filosofía Universidad de Costa Rica XLII*, no. 105: 11-36.
- Gallardo, Helio. 2008. *Teoría crítica: matriz y posibilidad de derechos humanos*. Murcia: Imprenta Francisco Gómez.
- Gallardo, Helio. 2010. «Teoría crítica y Derechos humanos. Una lectura latinoamericana». *Revista de Derechos Humanos y Estudios Sociales 2*, no. 4: 56-89.
- Jessop, Robert. 2008. *El futuro del Estado capitalista*. Madrid: Catarata.
- Jessop, Robert. 2017. *El Estado. Pasado Presente Futuro*. Madrid: Catarata.
- Kuhn, Thomas. 1984. *La estructura de las revoluciones científicas*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Marx, Karl. 1974. Tesis sobre Feuerbach, en *C. Marx. F. Engels. Obras Escogidas II*. Editado por el Instituto de Marxismo-Leninismo adjunto al CC del PCUS. Moscú: Progreso.
- Marx, Karl. 2009. *Sobre la cuestión judía*. Barcelona: Anthropos.
- Marx, Karl. 2010. *Crítica de la Filosofía del Estado de Hegel*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Marx, Karl. 2017. *El Capital. Crítica de la economía política* (tomo 1). Buenos Aires: Siglo XXI.
- Poulantzas, Nicos. 1986. *Estado, poder y socialismo*. México Siglo XXI.
- Solís, Mario. 2016. *Justicia situacional. Racionalidad, normatividad y teoría crítica latinoamericanista*. San José: UCR.

Omar S. Herrera Rodríguez (omsahero@gmail.com) Bachiller en Filosofía por la Universidad de Costa Rica y máster en Estudios Latinoamericanos por la Universidad Nacional de Costa Rica.

Recibido: 24 de junio, 2023.
Aprobado: 3 de julio, 2023.

César Villegas Herrera

Militar en la izquierda... ¿Desde una profesión? La radicalización política del Trabajo Social desde los aportes de Helio Gallardo

«Los procesos de liberación no son una abstracción, aunque las requieran, son camino»

Helio Gallardo

Resumen: *El Trabajo Social latinoamericano es una profesión que muestra una marcada y constante tendencia a radicalizarse hacia la izquierda política. El presente trabajo analiza el desarrollo histórico de este proceso a partir de los aportes teóricos de Helio Gallardo, centrandolo en sus alcances, limitaciones, así como en las deformaciones ideológicas resultantes del particular vínculo que las universidades suelen establecer con las luchas populares.*

Palabras clave: *Trabajo Social, Izquierda política, Marxismo, Lucha Social, Universidades, Helio Gallardo.*

Abstract: *Latin American Social Work is a profession that shows a marked and constant tendency to radicalize towards the political left. This paper analyzes the historical development of this process based on Helio Gallardo's theoretical contributions, focusing on its scope, limitations, as well as on the ideological deformations resulting from the link that universities tend to establish with popular struggles.*

Keywords: *Social Work. Left-wing thought, Marxism, Social Struggle, Universities, Helio Gallardo.*

Introducción

Existe un dato biográfico en la trayectoria intelectual de Helio Gallardo que suele ser poco conocido, y es que los inicios de su trabajo académico en la Universidad de Costa Rica, se dan en la Escuela de Trabajo Social a comienzos de la década de los setenta, justo en un momento en que esta atravesaba un proceso de radicalización política. Este dato sería meramente anecdótico, de no ser por el hecho de que, como pocas carreras profesionales, el Trabajo Social latinoamericano muestra una permanente propensión a auto representarse como políticamente de izquierda.

En el presente trabajo se analizarán tres experiencias de radicalización política de lo que puede denominarse como «giros hacia la izquierda» del Trabajo Social, correspondientes momentos históricos y contextos específicos. Con respecto a estos últimos, un rasgo en común es que dichos procesos de radicalización se dan en el contexto universitario, lo cual planteó problemas, límites y posibilidades para la articulación de estos espacios con las luchas populares.

A nivel metodológico el presente trabajo parte de los resultados y constataciones hechas



en una investigación previa¹, los cuales pudieron profundizarse cuando se enfocaron a partir de dos temas que han sido trabajados ampliamente trabajados por Helio Gallardo: por un lado, la producción de mentalidades de la izquierda latinoamericana; y por otro, la reflexión sobre las posibilidades de emancipación social desde una universidad a partir del trabajo intelectual, analizando para ello la experiencia concreta de una carrera que así se lo ha planteado abiertamente.

Dicho esto, la intención de este trabajo no es ubicarse en el campo de las intrigas académicas universitarias, de poca monta y nula trascendencia para el proceso de emancipación, más allá de que inevitablemente parte de su trama esté tejida con ellas.

1. La Reconceptualización. El «giro a la izquierda» y el nacimiento del Trabajo Social latinoamericano

Los antecedentes de la politización de izquierda del Trabajo Social latinoamericano datan de la segunda mitad del Siglo XX, cuando en el ámbito académico de varios países del Cono Sur se gesta un proceso de cuestionamiento sobre el compromiso y razón de ser de las universidades.

Este proceso fue resultado a su vez de un proceso más amplio vinculado al horizonte de esperanza que se abrió a partir de la segunda posguerra en la década de los sesenta, en el cual se desarrollan procesos de liberación popular de muy variado signo político e ideológico, que llevaron a ciertos sectores la cultura institucionalizada (arte, ciencia, religión) a cuestionarse tanto su razón de ser como su posible vínculo con las luchas de los sectores populares, lo cual acabó impactando al campo que tradicionalmente comprendía la «cultura latinoamericana»².

Sobre este tema, Helio Gallardo (1980, 103) destaca a la Revolución Cubana como un *hito* histórico particularmente determinante por dos razones. La primera es que dicho proceso colocó las posibilidades para asumir *el pensar como un hecho cultural o intelectual latinoamericano* fuera del monopolio de las élites; la segunda

está fuertemente vinculada con la anterior, y es que este proceso revolucionario creo a su vez, la posibilidad real de «*desbloquear la estructura opaca de la cultura de la superexplotación*». Con este último término, el autor refiere a una producción de saberes y sensibilidades afines a los valores e intereses oligárquicos, que entre otras cosas colabora a esconder las condiciones de opresión, reproduciendo con ello el orden social establecido.

Estas posibilidades de desbloqueo impactaron fuertemente en disciplinas y espacios de la «cultura latinoamericana» de la época en términos de compromiso político³, y la profesión de Trabajo Social no fue ajena a ello en el tanto desarrolló su propio proceso de autocuestionamiento en un periodo que fue denominado con el término de Reconceptualización, y que se desarrolló en el ámbito universitario. Entre varios rasgos, destacan tres como particularmente significativos que son: el cuestionamiento de la influencia que hasta dicho momento había ejercido el Trabajo Social Estadounidense, en segundo lugar, sus pretensiones de convertirse en una Ciencia Social y finalmente su sesgo «militantista» como medio para cumplir su compromiso con la transformación social.

Respecto al primero, los teóricos de la Reconceptualización desarrollaron una fuerte crítica hacia la que había sido hasta entonces su principal influencia: el *Social Work* estadounidense. Siguiendo un patrón similar al de la Sociología latinoamericana de la época, los reconceptualizadores pasaron a cuestionar la pertinencia de aplicar metodologías de intervención «importadas», como si de recetas se tratara y que estaban pensadas y diseñadas para contextos muy diferentes al de la región. La crítica se vuelve aún más enconada si se considera una aseveración que los textos estadounidenses planteaban de manera explícita y casi invariable, y era que la finalidad de la intervención profesional era la de «*adaptar al individuo a la sociedad*». Para los sectores más conectados con una sensibilidad emancipatoria, esto era absolutamente inaceptable. Esta situación entre otras es la que da origen al nombre de este proceso, ya que colocó la necesidad de encontrar nuevos

conceptos para pensar y definir la profesión en Latinoamérica.

Lo anterior se vincula directamente con el segundo rasgo respecto a la *búsqueda de cientificidad*. Mientras el *Social Work* se definía a sí mismo como una tecnología que consumía los conocimientos de las Ciencias Sociales con la intención de «aplicarlos» en la intervención, la Reconceptualización latinoamericana no solo aspiraba a «independizarse» de su referente estadounidense, sino también de las propias Ciencias Sociales. Partiendo de esta idea se concibe que, para superar el carácter técnico de la profesión, era necesario que el Trabajo Social alcanzara un objeto, una teoría, y un método propio.

El tercer rasgo correspondiente al militante se encuentra estrechamente ligado al precedente, ya que el paso seguido por los reconceptualizadores para buscar la especificidad científica, fue definir un objeto propio que en apariencia se consideraba inaccesible para las demás Ciencias Sociales, y este era su propia experiencia interventiva.

Es aquí en donde surge un hecho que resulta un parteaguas en la discusión. Si la profesión había de convertirse en una nueva ciencia, esta debía estar comprometida con los sectores populares, con lo cual se plantea el cambio de la finalidad original del «Social Work» por una nueva. En lo sucesivo, esta nueva ciencia social ya no buscaría «adaptar al individuo a la sociedad», sino «transformar la realidad social», para lo cual la profesión debía avocarse a crear modelos de intervención destinados a desarrollar procesos de concientización con los sectores populares con los que se estaba en contacto. Esta pretensión hizo que algunos reconceptualizadores asumieran que la profesión pasaría a jugar un papel importante en los propios procesos revolucionarios y que se autodenominaran con el término de «agentes de cambio».

De estos tres rasgos, los últimos dos constituyeron promesas incumplidas. La razón más importante tiene que ver con el curso de los acontecimientos, y es que el proyecto de la Reconceptualización, que llegó a tener escala regional y vasos comunicantes entre países, quedó inconcluso una vez que se impusieron las dictaduras militares de seguridad nacional con

sus correspondientes regímenes de Terrorismo de Estado, lo cual terminó por abortar de manera violenta un proceso que quedó inconcluso⁴. Por otra parte, no deja de ser cierto que varias de estas promesas resultaban imposibles de cumplir, no solo por las condiciones objetivas ya mencionadas, sino también por la ingenuidad que estas conllevaban respecto al campo político. Dos críticas pueden plantearse al respecto.

La primera y más significativa tiene que ver con el sesgo militante adoptado, el cual es evidencia de una incomprensión radical tanto de los procesos de lucha popular, como del funcionamiento y estructuración de las sociedades capitalistas periféricas. La comprensión que tenían los reconceptualizadores del campo político fue de carácter *topográfico*, en tanto este fue concebido como un lugar abstraído de los actores que intervienen en él (Gallardo 2005).

De manera más precisa, se asumió erróneamente que las y los profesionales habían ejercido tradicionalmente como mediadores entre dos actores confrontados: el Estado y los sectores populares, siendo que en lo sucesivo se abandonarían dicha posición para colocarse del lado del pueblo. Esta idea evidencia tanto una incomprensión de la forma en cómo la institucionalidad es funcional a los intereses de las clases dominantes, así como una completa abstracción respecto a la división del trabajo, al punto que dejaron de reconocerse a sí mismos como parte orgánica de uno de los actores en disputa: el Estado. A ello habría que agregar la ingenuidad de pretender la transformación radical del sistema capitalista, desde sus propias estructuras de dominación y reproducción social.

La segunda crítica, se vincula con el hecho de que la pretensión de convertirse en una ciencia no correspondía a una necesidad propia de los procesos de lucha popular, sino más bien a un problema identitario vinculado con la baja autoestima académica de la profesión. Ya no se trataba solo de subvertir una relación de dependencia con las demás Ciencias Sociales, sino que el proceso terminó gestando un sentimiento de superioridad teórica y política respecto a estas, en tanto la sobrevaloración de la cercanía con los sectores populares debido a la intervención, se asumió como una ventaja comparativa

inapelable, con lo cual se pasó a juzgar a las Ciencias Sociales como *asépticas, positivistas y acomodadas*⁵. (Villegas-Herrera 2021)

Sobre este momento específico en la politización del Trabajo Social latinoamericano, una situación particularmente interesante ya mencionada, es el hecho que Helio Gallardo formara parte de esta historia durante un breve periodo a partir de su vinculación con la Escuela de Trabajo Social de la UCR en la segunda mitad de los setenta. Los detalles de esta parte de su biografía no figuran en su vasta producción, sin embargo, se sospecha con poco margen de duda que su vinculación fue crítica y no exenta de divergencias. Esta afirmación se fundamenta en un fragmento de una de sus obras tempranas en la que hace una alusión indirecta que la enmarca como parte de un proceso mayor y cómo sus resultados finales se vieron condicionados por su separación respecto a las luchas populares:

la posible presencia activa de las masas analfabetas brasileñas en el tránsito hacia la fase industrial de su desarrollo distorsionado, fue enfocada a través de una «pedagogía del oprimido» que aseguraba la «liberación» de los *individuos* por medio de mecanismos (técnicas) de «concientización». El procedimiento, imaginado primitivamente desde el cristianismo y el existencialismo de Paulo Freire, devino velozmente y con independencia de la voluntad de su autor, mero *metodologismo*, y permitió a educadores profesionales, trabajadores sociales, sociólogos, psicólogos y burócratas asegurar sus cargos privilegiados, extender el campo de sus publicaciones e influencia e insertarse, *desde su posición de relleno*, en el clima de la «liberación continental». (Itálicas y comillas en el original) (Gallardo 1980, 106)

A pesar de que la cita no refiere directamente a la Reconceptualización, sino al contexto general del campo de la cultura del cual esta formaba parte, es claro que hay una referencia indirecta a la misma al aludir a los trabajadores sociales, integrantes del campo cultural que conocía de primera mano. Ahora bien, más allá de la convergencia entre la crítica planteada con las desarrolladas en los párrafos precedentes, Helio

Gallardo introduce una reflexión que puede considerarse como una de las tesis centrales a lo largo de su obra: *la imposibilidad de materializar y fundamentar procesos de emancipación sin un vínculo directo con las luchas protagonizadas por los sectores populares*, lo cual constituyó el límite insalvable que enfrentó este proceso de desbloqueo, y sobre el cual la cita refiere dos consecuencias determinantes.

La primera de ellas se aprecia cuando el autor refiere al problema del «metodologismo» vinculado a la apropiación que hicieron diversos intelectuales de la obra de Paulo Freire. Esta apropiación se habría realizado a partir de dos separaciones, tanto entre la obra y su autor, pero mucho más determinante entre esta y los sectores populares que eran su razón de ser. Con ellas, la propuesta deviene en un mero acervo instrumental destinado a convertirse en modelo o receta de intervención, fundada no desde el testimonio de la lucha popular, sino desde el criterio «experto» del intelectual que ha de guiarla.

La segunda consecuencia es un corolario de la anterior, y se explica a partir de la distinción que hace Helio (Gallardo 1980, 141) entre *quehacer intelectual y trabajo intelectual*. Mientras que el primero de ellos refiere a una «*función histórico-social revolucionaria propia del pueblo*», la segunda es resultado de la división socio-técnica del trabajo, y que, al formar parte de la institucionalidad burguesa, como es el caso de las universidades, suele cumplir una «función de clase para la ideología dominante», y consecuentemente, ocupar una posición de privilegio en la estructura de clases.

En este sentido, el cierre de la cita muestra como la separación entre estos trabajadores intelectuales y las luchas populares, y más aún, la pretensión de sustituir la función intelectual que le corresponde al pueblo, lejos de aportar a la liberación puede degenerar en la extracción de un beneficio estrictamente individual en la forma de publicaciones y prestigio, así como un reforzamiento de su propia posición privilegiada.

Una vez separados del testimonio de la lucha, y en el marco de la estructura institucional académica (espacio de privilegio), escribir para y por los sectores populares puede devenir fácilmente en la reproducción de valores

propios de la ideología dominantes, tales como la soberbia y la vanidad; y con ello un resultado absolutamente contraproducente: el sentimiento de superioridad frente a los sectores populares que se dice apoyar⁶.

A pesar de este balance crítico, la experiencia de la Reconceptualización constituye un claro ejemplo del desbloqueo de la «cultura de la *superexplotación*», ya que a pesar de sus errores y limitaciones se abrió la posibilidad para que la profesión se pensara a sí misma de una forma diferente, más allá de una reiteración. Este proceso le permitió al Trabajo Social pensarse por primera vez en términos latinoamericanos.

2. El academicismo frente a las luchas populares. La perspectiva histórico-crítica y la «rectificación» marxista del Trabajo Social

La denominada perspectiva histórico-crítica corresponde a una corriente que nace en la década de los ochenta en el ámbito de varias universidades brasileñas. La diferencia central entre esta corriente y la Reconceptualización radica esencialmente en una clara fundamentación marxista, una mayor profundidad y coherencia teóricas, así como la intención de evitar los sesgos metodologistas y militantes previos.

Los sustentantes de esta corriente parten de una tesis central que es la necesidad de comprender la profesión desde una perspectiva de totalidad histórica, lo cual los lleva a plantear dos premisas:

1) La existencia de una relación orgánica entre la profesión y el modo de producción capitalista, en donde la primera cumple una función social vinculada a la reproducción social del orden burgués, para contener el descontento y la efervescencia de las luchas populares contra las condiciones de explotación.

2) La crítica a las explicaciones de tipo endógeno respecto al origen del Trabajo Social, esto es que no cabe hablar de la existencia de la profesión de manera autónoma y previa al surgimiento de políticas sociales en el marco de sociedades capitalistas ya consolidadas⁷.

Ahora bien, a pesar de su mayor sistematicidad esta corriente de izquierda presenta varias limitaciones, siendo la más importante su encuadre fuertemente *academicista*, que constituye un resultado no buscado (al menos en principio) y que se explica al comprender su vínculo con la dinámica instaurada por las luchas populares.

Entre muchas consecuencias negativas para la sociedad brasileña, la imposición de la dictadura militar implicó la restauración inmediata del conservadurismo político e ideológico en la formación del ámbito universitario, convirtiendo de paso a la intelectualidad crítica en objetivo del terrorismo de Estado. Para el caso del Trabajo Social, esto implicó no solo la purga de aquellos académicos sospechosos de colaborar con el enemigo comunista internacional, sino también la eliminación de cualquier vestigio de teoría marxista en la formación universitaria⁸.

Esta situación se revierte cuando la resistencia y movilización popular acumulan un nivel de fuerza que termina gestando el final de la dictadura militar y la transición hacia la democracia, lo cual posibilitó el retorno tanto de la intelectualidad de izquierda, como de la teoría marxista al ámbito universitario. Sin embargo, este logro sufriría muy pronto un fuerte revés con el colapso de las experiencias socialistas en la URSS y Europa del Este, el cual fue asumido por la intelectualidad conservadora mundial como un signo inequívoco del propio colapso del marxismo⁹.

Una consecuencia de este contexto es el pulso permanente que esta corriente ha debido sostener con agentes del conservadurismo político-ideológico en el espacio académico, ya que las condiciones de impunidad impuestas por las fuerzas armadas durante la transición, les permitió no solo su sobrevivencia en las universidades, sino también ganar beligerancia¹⁰.

La convergencia de todos estos elementos hizo que la disputa por mantener un compromiso con los sectores populares se configurara cada vez más como una disputa por la hegemonía del espacio académico universitario, lo cual hizo que se este nuevo giro a la izquierda asumiera algunos rasgos potencialmente problemáticos, no tanto porque impliquen equívocos en sí mismos, sino por las posibilidades que abrieron a fuertes sesgos dogmáticos.

Para efectos de este artículo, hay tres rasgos de esta nueva politización de izquierda que interesa resaltar por su carácter potencialmente problemático: por un lado, su propuesta de politización del Trabajo Social a partir de lo que denominan como «*proyecto profesional crítico*», en segundo la noción de «*pluralidad con hegemonía*» como eje regulador del debate teórico, y finalmente la producción de un *criterio demarcador autoreferenciado de superioridad* de la corriente.

Como resultado de las condiciones históricas antes planteadas, una de las primeras tareas asumidas por los sustentantes de esta corriente fue el rechazo y la crítica al conservadurismo en el Trabajo Social (Netto 2003b). Esto los llevó a plantear la necesidad de politizar al gremio profesional en una vía consciente y crítica, para lo cual proponen la creación de un *proyecto profesional crítico* que materialice un renovado compromiso ético-político con los sectores populares y sus luchas, lo cual implica una organización y consciencia que implicaría lo siguiente:

el proyecto profesional se vincula a un proyecto societario que propone la construcción de un nuevo orden social, sin dominación y/o explotación de clase, etnia y género. A partir de estas opciones que lo fundamentan, tal proyecto afirma la defensa intransigente de los derechos humanos y el repudio de arbitrariedades y de prejuicios, contemplando positivamente el pluralismo —tanto en la sociedad como en el ejercicio profesional. (Itálicas en el original) (Netto 2003b, 265)

La cita anterior conlleva una contradicción intrínseca que se manifiesta también en lo propuesto por otro de sus sustentantes de la siguiente forma

Se torna necesario entonces tornar explícito el *compromiso ético-político con la defensa de los valores del trabajo* —trabajo emancipado del capital, contra la explotación y la dominación del hombre por el hombre—, tanto *como con la defensa de los derechos históricamente conquistados por las clases trabajadoras y sectores subalternos*

—derechos laborales, sociales, políticos y de ciudadanía—. (Itálicas en el original) (Montaño 2007, 234)

A pesar de que una de las preocupaciones de esta corriente es la no reiteración de los sesgos mesiánicos de la Reconceptualización y su militantismo, la forma en que se introduce una de las finalidades políticas del proyecto les vuelve abrir indirectamente las puertas. Específicamente, ambas citas colocan como aspiración la producción de un nuevo orden social sin dominación de clase, lo cual implica de manera necesaria la abolición del capitalismo como tal y con ello la supresión de aquellos agentes políticos afines al mismo. En este sentido, la cita de Netto (2003b) muestra una primera contradicción, en el tanto esta finalidad resulta imposible de conciliar con el pluralismo que también habría que defender como parte del proyecto.

Ahora bien, dada la fundamentación marxista de ambos autores, las citas plantean un importante problema de carácter teórico-práctico. Dado que para el marxismo la supresión del orden capitalista solo puede lograrse por la vía de la Revolución Proletaria, que a su vez constituye una tarea histórica que solo puede ser llevada a cabo por las masas organizadas y estas a su vez lideradas por una vanguardia consciente, que es el partido obrero. *¿Qué tipo de papel jugaría un sector organizado de la profesión de Trabajo Social en la superación del capitalismo?*

Si bien podría argumentarse que estas propuestas constituyen la enunciación de horizontes de esperanza, sin los cuales no sería posible pensar un mundo diferente, lo cierto es que chocan frente a un problema práctico de carácter organizativo que se expresa en una segunda interrogante *¿Cuáles son los límites y posibilidades históricas de una profesión particular frente a la lucha de clases antisistémica?*¹¹

Las interrogantes antes planteadas se encuentran a la espera de respuesta contundente en buena medida porque la discusión se ha encausado en una vía prioritariamente teórica, y ha evadido un requerimiento indispensable planteado por Gallardo (2006) para pensar y producir otros mundos posibles: *la necesidad del testimonio desde las luchas populares*, por cuanto

es desde estas que los horizontes de esperanza trascienden su carácter ideal para materializarse en proceso.

Contrariamente, un rasgo recurrente en esta corriente es su referencia indirecta y abstracta a las luchas populares, indicando la necesidad de un proyecto profesional crítico que conecte con ellas, pero con escasos ejemplos respecto al cómo se ha vinculado o cómo podría hacerlo. En este sentido, da la impresión de que la válida preocupación por no reiterar el militanismo propio de la Reconceptualización, así como la de no crear modelos que puedan juzgarse como «partidistas», ha llevado a una omisión sistemática de los testimonios de lucha con los cuales se ha manifestado un compromiso¹².

En este punto cabe preguntarse si resulta legítimo que los actores de un sector del gremio se reconozcan a sí mismos como trabajadores sociales marxistas y que consecuentemente orienten parte de su accionar desde esta orientación teórica. La respuesta es sí, es una intencionalidad completamente legítima, sin embargo, lo que no debe perderse de vista si no se quiere reiterar los errores del pasado es que cualquier proyecto profesional, por más comprometido y beligerante con los sectores populares, no puede sustituir a estos últimos en su protagonismo histórico respecto a la producción de un mundo sin opresión¹³.

El segundo rasgo vinculado a la noción de «pluralidad con hegemonía» (Netto 2003b) alude a la conflictividad propia del campo académico¹⁴, así como a un problema que los sustentantes debían resolver, para poder cumplir uno de los principios orientadores de esta corriente ya mencionado: el «rechazo y crítica al conservadurismo profesional». A pesar de que el proyecto profesional al que aluden los autores no se limita al campo universitario, la centralidad que tiene la disputa por controlar el tipo de formación académica como una estrategia para garantizar la continuidad de dicho proyecto, hace que la recurrencia a este espacio académica sea compulsivamente recurrente, adquiriendo esta corriente un fuerte sesgo academicista.

Dado que una serie de límites objetivos impiden la eliminación total del conservadurismo en las universidades, esto lleva al autor a

definir la noción de pluralidad con hegemonía de la siguiente forma:

todo colectivo profesional es un campo de tensiones y luchas. La consolidación de un proyecto profesional en su propio interior no suprime las divergencias y contradicciones. Tal afirmación debe hacerse por el *debate, por la discusión, por la persuasión* – en fin, por la confrontación de ideas y no por mecanismos excluyentes. Sin embargo, siempre existirán segmentos profesionales que propondrán proyectos alternativos; por consecuencia, incluso un proyecto que *conquiste hegemonía nunca será exclusivo* (...) Sin embargo, el respeto al pluralismo, que no puede ser confundido con el *eclecticismo y con el liberalismo*, no impide la *lucha de ideas*. Por el contrario, un verdadero debate de ideas sólo puede tener como terreno adecuado el pluralismo, que por su turno, supone también el *respeto a las hegemonías legítimamente conquistadas*. (Itálicas mías) (Netto 2003b, 276-277)

En primera instancia tenemos que, del rechazo y la crítica al conservadurismo, no puede derivarse la eliminación de los segmentos conservadores, sin embargo, la cita es clara al señalar que el pluralismo de ideas no implica igualdad entre agentes, algo que por lo demás constituye un hecho objetivo. No obstante, a pesar de que el fragmento despeja dudas respecto a la pluralidad, no ocurre lo mismo con el término hegemonía, que tiene que ver con la forma en que se ejerce el poder.

Sobre este punto se aprecian dos ideas insuficientemente desarrolladas. La primera tiene que ver con los medios por los cuales se alcanza la hegemonía en el espacio académico, ya que los mecanismos referidos, «debate-discusión-persuasión», no agotan ni remotamente las estrategias con las que se dirimen las disputas por la autoridad académica¹⁵.

En segundo lugar, la referencia a la hegemonía como «legítimamente conquistada» encierra dos problemas adicionales. El primero de ellos es que la referencia a una hegemonía legítima implica necesariamente la posibilidad de otra ilegítima, siendo que la cita plantea de manera

muy simplificada que: la hegemonía es ilegítima cuando es fruto del debate, o ilegítima si es el resultado de mecanismos excluyentes.

Dado que la legitimidad es un atributo interaccional que requiere el reconocimiento de las partes interactuantes, es aquí donde se presenta un segundo problema, y es el tipo de relación de poder implícita en la combinación de los términos «lucha» y «conquista». Si bien los autores podrían apelar por analogía al ejemplo de cómo los oprimidos alcanzan conquistas sociales mediante sus luchas populares, Helio Gallardo¹⁶ nos muestran que esta combinación refiere también a una matriz de dominación, en la cual se da un ejercicio vertical del poder en el que existe un vencedor y un vencido, y en la cual la legitimidad para el primero pasa por la resignación del segundo a su condición de derrotado y a su consecuente subordinación al «poder legítimo».

La cita resuelve muy parcialmente este punto, al indicar que la hegemonía no es una condición definitiva ni permanente, con lo cual aquellos segmentos derrotados en el «debate de las ideas» siguen conservando su derecho a resistir y consecuentemente no estarían en la obligación de resignarse, pero sí de respetar a quien la ostenta.

El análisis de esta noción de «pluralidad con hegemonía» podría parecer trivial de no ser por el hecho de que la intención primaria de esta corriente, esto es el rechazo al conservadurismo, conlleva necesariamente el ejercicio práctico de clasificar las ideas y a sus sustentantes como «críticos» o «conservadores».

Es en este punto en el que entra el tercer rasgo: la producción de un *criterio demarcador autoreferenciado de superioridad*, que permite establecer la demarcación con el conservadurismo a partir de dos juegos de coordenadas teóricas, siendo la primera la correspondiente a la demarcación Marxismo-Positivismo en los siguientes términos:

El positivismo es una tendencia necesaria que la sociedad capitalista pone a su apreciación (...) la sociedad burguesa reviste los fenómenos sociales con una objetividad que le es propia. Es apenas en esta sociedad que los fenómenos sociales adquieren la apariencia

de cosas (...) Sin esa apariencia de cosas la sociedad capitalista no podría funcionar, no podría existir (...) el positivismo, tomado en su sentido más exacto, consiste precisamente en que el pensamiento no se libere de esa traba, que el pensamiento no trasborde esa apariencia cosificada de los fenómenos sociales. (Netto 2000, 72)

Más adelante agrega el autor agrega lo siguiente:

... se debe insistir en la discusión de las dos grandes matrices metodológicas de nuestro tiempo: la inspirada en Marx y la positivista. Entiéndase por positivismo, como ya mencionamos, no la escuela comteana, sino aquella corriente que toma el fenómeno social en su inmediaticidad. En este sentido, Max Weber, a pesar de haber sido un eterno enemigo del positivismo, no superó el campo del positivismo (para no pensar en Talcot Parsons, Karl Manheim). (2000, 76)

Como puede apreciarse la coordenada permite no solo un criterio taxonómico, sino también jerarquizador, en el tanto todo aquello que entre en el campo positivista no sólo pasa a ser valorado como funcional a la reproducción de la sociedad capitalista y por lo tanto conservador; sino que, además, mostraría de manera necesaria un carácter de inferioridad explicativa frente a la matriz inspirada en Marx.

Lo más llamativo de esta peculiar caracterización, es que este planteamiento permite atrapar bajo la etiqueta del positivismo a una muy variada muestra de corrientes teóricas que stricto sensu, no podrían ser consideradas como tales. Este criterio le permite al autor crear un antagonismo entre el pensamiento inspirado en Marx y las Ciencias Sociales, lo cual se aprecia de manera literal a continuación:

Pienso que el pensamiento marxiano mantiene una relación de incompatibilidad con las llamadas ciencias sociales. Y me parece que éstas, cuando avanzan consecuentemente en una perspectiva crítica radical, fecundadas por la inspiración marxiana, acaban por romper con su estatuto original.

Por ejemplo: de hecho me pregunto si obras como *A revolução burguesa no Brasil*, de Florestan Fernandes, o *A ditadura do grande capital*, de Octávio Ianni, pueden ser todavía consideradas como «sociología crítica». (Itálicas en el original) (Netto 2003a, 128)

Como se aprecia, dado que el estatuto original de las Ciencias Sociales es el positivismo, al optar estas por una perspectiva presuntamente antagónica como la inspirada en Marx, el resultado no puede ser otro que el perder su reconocimiento de ciencia positivista para «avanzar» hacia un estadio superior¹⁷. Ahora bien, plantea esta posibilidad de ascenso jerárquico, cabe también el opuesto de su descenso, esto es la vulgarización de la matriz inspirada en Marx, lo cual se aprecia en la siguiente cita que permite una segunda diferenciación: la coordinada Teoría marxiana-Teoría marxista:

Ambas matrices [la positivista y la inspirada en Marx] se enfrentaron, intercambiaron influencias, se interpenetraron y se vienen influyendo a lo largo de los años. Ellas forman parte de nuestra tradición cultural; entonces, tanto la herencia de Marx influyó en el positivismo como el positivismo incidió en el interior del llamado marxismo. Por lo tanto, la segunda vertiente no es el marxismo en su conjunto, sino aquella subvertiente inspirada directamente en Marx – no todos los gatos son pardos en la noche marxista, hay diferenciaciones. (Netto 2000, 73)

Para los sustentantes de la corriente histórico-crítica existe un temor latente de que el mensaje original de Marx se tergiverse, llegando a producirse lo que autoras como Quiroga (2000) denominan como «invasión positivista del marxismo». Es por esta razón, que de manera recurrente insisten en la necesidad de distinguir entre la teoría marxiana, aquella producida directamente por Marx; de la teoría marxista, o sea aquella desarrollada por otros autores inspirados en Marx, pero que al no ser la original, conllevan el riesgo de contaminarse con rasgos positivistas.

En términos generales puede indicarse que, a pesar de existir una superación respecto a lo

avanzado por la Reconceptualización, este nuevo giro a la izquierda muestra varios aspectos susceptibles a cuestionamiento. Cuando se analizan de conjunto los tres rasgos previamente desarrollados, el balance final arroja un elemento sobre el que no se aprecia autocrítica y que tiene que ver con la forma en que se plantea el ejercicio del poder desde la izquierda. Este problema ha sido ampliamente analizado por Helio Gallardo, quien sobre los riesgos de este fenómeno plantea lo siguiente:

La sobrevaloración política de las ideologías, como la socialdemocracia, el liberalismo o el comunismo, las transforma con rapidez en doctrinas. Así, la ideología en lugar de surgir desde las vivencias y necesidades de los grupos sociales como formas imaginarias y argumentativas de y para sus condiciones de existencia se impone a ellas como una ortodoxia. Como las ortodoxias cristalizan jerarquías y nomenclaturas, las ideologías pasan a ser dispositivos de disciplinamiento y sujeción, no factores de autoconstitución de sujetos. (Gallardo 2006, 120)

A pesar de la insistencia de los sustentantes de la corriente histórico-crítica de no plantear su propuesta como un modelo, así como de no convertir en dogmas las reflexiones desarrolladas desde esta; la propia forma en que se estas se han hilvanado abre la puerta para interpretaciones y apropiaciones que van más allá de la voluntad de sus creadores. Esta posibilidad se ve reforzada, además, por el sesgo academicista de la corriente, ya que la ausencia de testimonios desde los movimientos sociales, en convergencia con el peso desproporcionado que recibió el debate teórico, terminó por subsumir las luchas populares en la disputa por la formación profesional en el espacio académico universitario.

No obstante, la experiencia de esta corriente del Trabajo Social Latinoamericano no deja de encerrar una enorme riqueza y posibilidades de reflexión, en tanto constituye un ejemplo paradigmático respecto a la interacción particular entre las universidades y las luchas populares, en donde estas últimas son las que crean un horizonte de posibilidades para la academia, y no a la inversa.

3. Deformación ultraizquierdista y mistificación de la historia. Un caso del Trabajo Social contemporáneo en Costa Rica¹⁸

La última experiencia para analizar en el presente artículo corresponde a lo acontecido en el Trabajo Social costarricense, específicamente al *nuevo giro a la izquierda*¹⁹ que da la Escuela de Trabajo Social de la Sede Rodrigo Facio en los inicios del Siglo XXI.

Esta experiencia se ha constituido hasta el día de hoy como una deformación dogmática de la corriente Histórico-Crítica, y que podría ser denominada con el término de «*Esquive-lismo*», en el tanto se ha configurado a partir de los aportes del profesor Freddy Esquivel, quien desde una basta producción bibliográfica sentó las bases para que el referente particular brasileño tuviese un importante protagonismo y hegemonía en las discusiones teóricas de la unidad académica, al punto de constituirse en el eje central a partir del cual se orientó la reforma curricular del año 2004.

El proceso de deformación se origina a partir de dos rasgos que condicionaron su aprehensión e interpretación. El primero de ellos tiene que ver con un problema de larga data en la propia reflexión marxista: *la escisión entre la teoría y praxis política*. Mientras que la biografía académica y trayectoria personal de los referentes brasileños muestran una importante y dilatada militancia política, esta experiencia testimonial se encuentra (casi completamente) ausente en la contraparte costarricense, lo cual generó el acentuamiento del academicismo, un rasgo que ya estaba presente en la corriente de referencia.

La ausencia de testimonios desde las luchas populares, llevó a que estas fueran subsumidas ilusoriamente en la disputa total por el espacio académico, con dos consecuencias: por un lado que el propio ejercicio de la docencia y la investigación se asumieran cada vez más como una forma de militancia, y por otro, que la lucha contra el conservadurismo pasara a asumirse cada vez más como una lucha por la eliminación de aquellos enemigos internos que se juzgaran funcionales a la dominación capitalista. Para

decirlo en términos sintéticos: de la lucha contra el enemigo de clase, se pasó a la lucha exclusiva contra el enemigo conservador interno.

El segundo rasgo condicionante está directamente vinculado con el anterior, y tiene que con el hecho de que más allá de las intenciones iniciales de quienes pusieron en marcha la Reforma Curricular del 2004, esta operó con independencia de sus voluntades desde la *lógica de la moda académica*. Sobre la forma en que este proceso se desarrolló se tiene lo siguiente:

En un sentido teórico, la moda académica constituye una praxis reiterativa porque suprime la reflexión a partir de una reflexión pre-existente, ya elaborada previamente y que se asume como producto acabado. Con ello opera una supresión de la creatividad en la producción de conocimientos. En este sentido, la moda suele funcionar a partir de una suerte de «Fetichismo Terminológico», en donde basta la invocación de términos que hacen parte del lenguaje específico de la moda para «conjurar» cualquier discusión y darla por saldada a favor de la persona que la sustenta, con lo cual se le da prioridad a la discusión sobre conceptos, por encima de la discusión sobre la realidad. (comillas en el original) (Villegas-Herrera 2012, 353)

En el tanto la absorción de modas académicas se presenta con los rasgos antes indicados, se tiene que estas no se constituyen en objeto de revisión, sencillamente se actualizan algunos de sus elementos, o bien, se abandonan por nuevas modas. En este sentido, dado que la crítica deviene en exterioridad, o sea, se produce una serie de alteridades teóricas jerarquizadas como inferiores que, pueden ser proscritas en el tanto no se subordinen. Con esto, se creó en el contexto de la Reforma Curricular un resultado no buscado, que fue la creación de importantes dificultades para el desarrollo de un pluralismo teórico.

El proceso de deformación dogmática constituye la consecuencia necesaria de haber equiparado la disputa académica como sinónimo de lucha de clases, lo cual creó las posibilidades para convertir la teoría crítica marxista en una suerte de doctrina. Esta situación, lejos de

constituir rasgo universitario, alude a un problema de muy larga data en la historia política de la izquierda. Sobre esto, Gallardo nos indica que:

El socialismo aquí ha consistido en buscar el poder para usarlo mejor o en beneficio de otros grupos y clases sociales, pero nunca, o casi nunca, ha pretendido cambiar el carácter del poder. Digamos, su práctica vertical, iluminista, centralizada. El socialismo devino así en un difuso sentimiento de masas electorales o de compartamentadas estructuras insurgentes manipuladas por minorías orgánicas implacables y sectariamente disciplinadas. La revolución siempre, o casi siempre, fue modelo, no proceso. (2000, 24)

El fenómeno señalado por Gallardo corresponde a lo que ocurre cuando una vanguardia «iluminada», asume tener la única interpretación correcta respecto a la forma en que ha de conducirse un proceso revolucionario, y que, de ser necesario, les ha de llevar a alienarse respecto a las masas populares si estas no comulgan con dicha interpretación. Más allá del hecho de que son las propias masas las que crean las posibilidades históricas de liberación, en caso de ser necesario, estas vanguardias no han dudado en reprimir aquellas personas que pongan en riesgo la realización del proyecto, lo cual podría no ser otra cosa que cuestionar emitir la interpretación oficial.

Cuando este fenómeno se da en un entorno tan enrarecido como el de un espacio universitario dogmático, tenemos que la teoría queda deformada y reducida a una forma metafísica con rasgos religiosos, o para plantearlo en términos epistemológicos: la teoría pasa de ser una explicación de la realidad, a ser una sustitución de esta. La forma en que esto se comienza a configurar aparece en la siguiente cita de Freddy Esquivel (2014, 140)

Es notorio que la naturaleza de la profesión, en una determinada sociedad, se particulariza a su vez por la herencia derivada de la propia historia de luchas sociales de la que es parte, sea en *sus tendencias de búsqueda de cambios y/o transformaciones, o en la trinchera que tiene como misión conservar*

el orden vigente. El Trabajo Social, también carga consigo un talante dominante o marginal que da cuenta de una base de orientación clasista, orgánicamente vinculada a los intereses de la burguesía, de los capitalistas, de los sectores conservadores y bases doctrinarias, generalmente protestantes o católicas. (itálicas mías)

La anterior cita retoma un lugar común dentro de las elaboraciones de la corriente histórico-crítica: la existencia de una herencia conservadora en la profesión que guarda relación con su razón de ser. Sin embargo, lo expresado por Esquivel muestra un extremo al que no llegaron los sustentantes de dicha corriente, y es la producción de representación maniqueísta de la profesión en términos político-ideológicos, o sea, la reducción de la confrontación a dos bandos antagónicos: *los profesionales críticos* (búsqueda de cambios y/o transformaciones) y *los conservadores* (trinchera que busca conservar el orden vigente).

Los sustentantes de la corriente histórico-crítica no reducen de manera necesaria la confrontación a dos bandos²⁰, siendo que por el contrario plantean la existencia de una condición objetiva de pluralidad. Como corolario de lo anterior, Esquivel introduce otra aseveración que refuerza la subsunción de las luchas populares en el academicismo:

El Trabajo Social está dando la cara por recolocar temas y discusiones (clase social, capitalismo, revolución, Estado, explotación, plusvalía, trabajo, burocracia, ideología, entre otros) que segmentos de la academia y las profesiones han abandonado o marginado, en tanto los han cautivado los idilios posmodernos llegando a bordes irracionales. (2014, 148)

La cita anterior plantea una auto representación heroica que guarda una gran similitud con la agitación autoproclamada de la Reconceptualización, y que muestra como la subsunción de las luchas populares en el academicismo alcanza su máximo nivel.

En primer lugar, la cita plantea de manera tácita el antagonismo entre el Trabajo Social y

las Ciencias Sociales, en donde estas últimas habrían supuestamente abandonado el abordaje de una serie de temáticas y categorías teóricas esenciales para las luchas populares. Se valora la enunciación como autoproclamada, en tanto en la totalidad del artículo del cual se extrae la cita, no se aporta más evidencia que la propia afirmación del autor. En segundo lugar, la representación planteada realiza una doble sobrevaloración, no solo de la profesión de Trabajo Social que estaría «dando la cara» por las luchas populares con su propuesta de formación curricular, sino también del propio proceso formativo. Dada la falta de testimonios concretos de lucha, la afirmación no sería posible a no ser que el propio ejercicio de la actividad académica se juzgue como parte de la propia lucha popular, lo cual implica una mistificación de la actividad académica en sí.

En otro orden de cosas, a pesar de que la cita realiza una sentencia a las Ciencias Sociales, señalándolas como posmodernas e irracionales, la obra de Freddy Esquivel en tanto reiteración de la corriente histórico-crítica, privilegia de manera más recurrente otro criterio jerarquizador: el fundamentado en la coordinada Marxismo-Positivismo. La siguiente cita extensa acerca de la discusión del método en la ciencia, muestra como esta coordinada es nuevamente llevada más allá de lo que los autores brasileños pensaron en un inicio:

en el positivismo han habido expresiones de enfrentamiento para designar el llamado método, con propuestas bajo el nombre de inductivo-deductivo, defendido por los empiristas y ciertos grupos del positivismo lógico; también se le llama a priori-deductivo, respaldado por positivistas idealistas y la mayor parte de los racionalistas; más contemporáneamente se le ha denominado hipotético-deductivo especialmente ciertos positivistas lógicos, llamados también neopositivistas, pero hay positivistas que rompen con el método como Feyerabend, Ayala, Dobshansky y Mayr. (...) El debate sobre el método en el positivismo proviene de los pensamientos de Aristóteles, Pitágoras, Platón, Arquímedes, viniendo luego con Bacon, Galileo, Newton, Locke, Descartes, Leibniz, Berkeley, Kant, Hume,

Whewell, Herschel y Mill (Pérez 1993); por lo que no debemos afirmar que recae en Comte únicamente ese planteamiento». (Esquivel Corella 2006, 15-16)

Más allá del aspecto de una redacción en apariencia descuidada, así como valoraciones epistemológicamente ingenuas, el autor plantea una reflexión profundamente problemática, ya que lejos de limitar la etiqueta de positivista a las Ciencias Sociales, la extiende a prácticamente toda la ciencia en general.

Como puede apreciarse, la cita de Esquivel contiene una paráfrasis a un autor que supuestamente habría realizado varias aseveraciones sobre el origen del positivismo, para concluir que su producción, lejos de asignársele a un único autor (Comte), corresponde en realidad a una producción colectiva. Ahora bien, el texto aludido corresponde a Ruy Pérez Tamayo (1990), y al ser revisado se observa que el mismo no trata exclusivamente sobre el positivismo, sino que en realidad corresponde a un texto de divulgación sobre historia de la ciencia enfocado en el análisis del método científico desde la antigüedad hasta la ciencia contemporánea.

Con esto último Esquivel (2006) no solo habría demasiado lejos respecto a lo que la corriente histórico-crítica planteó, sino que en realidad incurre en dos deformaciones de la obra que entran en contradicción con la misma. En primera instancia autores como Netto (2000) y Montaña (2000) parten de la tesis que el positivismo constituye un proyecto de racionalidad propio del capitalismo en su momento de consolidación temprana. Más allá de la validez de dicha idea, lo cierto es que Esquivel habría buscado el origen del positivismo en un momento histórico muy anterior, con lo cual estaría rompiendo la vinculación de este proyecto con el de la modernidad capitalista, así como con la razón de ser de este respecto a la reproducción de un tipo particular de sociedad.

En segundo lugar, el maniqueísmo de la cita implica de manera aceptar implícitamente una idea en extremo problemática y es la incompatibilidad entre Marxismo y Ciencia. Llegado a este punto, si se acepta tal aseveración se tiene como consecuencia que la pluralidad y la diversidad de

ideas, que has sido defendidas como indispensables para la existencia de un proyecto profesional crítico no podrían existir en la realidad. En este sentido, este tipo de sobrevaloración del marxismo en el ámbito académico lleva a un dogmatismo con el cual se pasaría en la práctica, de una pluralidad con hegemonía hacia el ejercicio de una dominación sin pluralidad.

Conclusiones

A modo de cierre, el análisis de los alcances y limitaciones de las tres experiencias analizadas permite plantear tres ideas que se consideran centrales. En primer lugar, resulta claro que, en el marco de la interacción entre las luchas populares y las academias universitarias, son las primeras las que crean un horizonte de posibilidades para las segundas, y no a la inversa. Dicho en otras palabras, los avances y retrocesos en la lucha popular, así como sus triunfos y sus derrotas, son las que abrirán espacio y consolidación al pensamiento crítico en el espacio universitario. Para el caso del Trabajo Social Latinoamericano resulta evidente que sus radicalizaciones han estado necesariamente precedidas por la radicalización de la lucha popular.

En segundo lugar, y fuertemente vinculado con lo antes señalado, para que el pensamiento crítico devenga en texto significativo, necesariamente deberá fundamentarse en el testimonio de los sujetos populares y sus luchas. Cualquier intento de analizar el movimiento de la historia prescindiendo de este referente, necesariamente derivará en una abstracción que agotará al discurso académico en sí mismo. Lo anterior se empareja además con la necesidad de entender que las y los agentes académicos no pueden sustituir a los sujetos que producen la emancipación mediante sus luchas.

Finalmente, cualquier proceso de radicalización política fundada en la abstracción antes mencionada, derramará necesariamente hacia alguna forma de deformación o mistificación de la historia. Dicho en términos más claros; las luchas por la emancipación popular no pueden ser subyugadas o asimiladas a la disputa de la autoridad dentro de las academias universitarias.

La experiencia de Trabajo Social al respecto, muestra que esto puede fácilmente derivar hacia la producción de representaciones en las que el agente académico se jerarquizará en una posición de superioridad, asumiendo falsamente que su labor «emancipatoria» es la de iluminar el camino de las luchas populares.

Notas

1. Específicamente la tesis de posgrado llevada a cabo por el autor. Ver Villegas-Herrera (2012).
2. Con esto se refiere tanto al campo artístico con sus diferentes manifestaciones como a las universidades.
3. Entre las manifestaciones resultantes de este desbloqueo en este periodo, pueden mencionarse a la Pedagogía del Oprimido de Paulo Freire y de la Teología de la Liberación en los campos educativo y religioso respectivamente. Las universidades tampoco se vieron ajenas a este contexto de esperanza, y es así como en el campo de las ciencias sociales, surgen la Teoría de la Dependencia, y propuestas de Investigación-Acción y Educación Popular de Orlando Fals Borda. En todas ellas, se presentó de manera diferenciada un común denominador: el compromiso con los sectores populares, así como la intención de producir saberes que coadyubaran a sus procesos de emancipación.
4. Como resultado de este hecho reaccionario de las oligarquías nacionales, no solo se abortó el proceso, sino que muchas y muchos de los intelectuales que buscaron pensar un Trabajo Social Latinoamericano, debieron afrontar el exilio, la tortura, la desaparición y el asesinato selectivo. Es por esto, que la periodización de la Reconceptualización varió dependiendo de las condiciones de cada país. Para el caso de Costa Rica, la Reconceptualización llegó hasta una etapa tardía que se prolongó hasta la década de los ochenta, gracias a la incorporación en la Escuela de Trabajo Social de varios intelectuales exiliados que pudieron continuar con su trabajo académico en el país, entre los cuales como ya se mencionó, se encontraba el propio Helio Gallardo. Sobre este periodo tardío relocalizado de la Reconceptualización ver Villalobos (2018).
5. Este hecho resulta trascendental para comprender la deformación ultraizquierdista que se propició más adelante en el caso costarricense.

6. Para el caso de la ETS-UCR, es necesario indicar que el resultado anterior no fue necesariamente buscado ni planeado, sino que se gesta a pesar de su criticidad y «buenas intenciones». De hecho, desde la unidad académica se introdujo en el plan de estudios una estrategia pedagógica, denominada talleres, en la cual el estudiantado realizaba una inmersión total en la vida cotidiana de los sectores populares, desplazándose a vivir a tiempo completo durante estancias prolongadas en espacios comunitarios, con la obligatoriedad de involucrarse lo más posible en sus actividades labores, políticas y comunitarias. Sin embargo, más allá de los aprendizajes que dejó la experiencia, que fue abortada años después cuando la ETS-UCR da un giro reaccionario y conservador en la década de los ochenta, a partir la misma creo una autorepresentación de excepcionalidad y superioridad en términos de compromiso respecto al resto de la Universidad. Claramente esto se vincula a los valores de «vanidad» y «soberbia» señalados por Gallardo, y fue el germen para la deformación ultraizquierdista que se desarrolla posteriormente en el Siglo XXI.
7. La primera de estas constituye la tesis fundante de la corriente y parte de los aportes de José Paulo Netto (1997) y de Marilda Iamamoto (1997), que esencialmente plantean que la profesión forma parte de una estrategia de la burguesía para enfrentar las manifestaciones de la «cuestión social» en el marco de la lucha de clases. La segunda premisa es formulada por Carlos Montaña (1998) y corresponde a una elaboración propia de la Reconceptualización que consideraba la génesis y desarrollo del Trabajo Social desde una perspectiva endógena, esto es como el resultado de la evolución de protoformas previas tales como la filantropía o la caridad, hasta llegar al estado actual obedeciendo exclusivamente a consideraciones y necesidades de la propia profesión.
8. Consuelo Quiroga (2000) señala que durante el periodo de la dictadura la enseñanza del marxismo fue llevada a cabo con estrategias que rayaban el clandestinaje y utilizando para ello autores muy «marginales» que pasaban fuera del radar de la censura. Todos estos factores son los que explican porque los integrantes de esta corriente muestran una notoria beligerancia para defender la presencia del marxismo en la formación desde la década de los noventa hasta la fecha.
9. Este fenómeno reaccionario, que llegó al punto de decretar el «fin de la historia», fue analizado a profundidad por Helio Gallardo (1991) quien lo denominó con el término de «orgía ideológica», en tanto su fraseología lejos de ayudar a pensar la realidad, cumplía claramente la función de sesgar e impedir la toma de consciencia respecto a la misma.
10. Esta tendencia no es exclusiva del campo académico. El auge y radicalización de la derecha brasileña con influencia de masas a manos del bolsonarismo, no es más que la constatación de que la cultura de muerte instalada por la dictadura militar en realidad nunca se fue.
11. Sobre esto es necesario indicar que José Paulo Netto ha dejado advertencias explícitas al respecto en varias de sus obras. Por ejemplo, señala que: «...vamos a descubrir que no somos el ombligo del mundo. Nuestros cursos no son palancas de transformación. Existen otras realidades: sindicatos, agencias de la sociedad civil, partidos políticos, Iglesia. Y al descubrir que no somos el ombligo del mundo procuramos formas de articulación, sin despegar del movimiento de la realidad» (Netto 2000, 78). La cita no deja lugar a dudas, de que los espacios de militancia son necesariamente distintos a los del ejercicio profesional, y en este sentido, el problema con la cita analizada radica en las posibilidades de una interpretación militantista que le abre al lector. Por otra parte, no puede pasarse por alto el dato biográfico de la muy dilatada militancia del autor en organizaciones partidarias claramente diferenciadas respecto a la profesión.
12. Esta afirmación resulta particularmente evidente en la siguiente cita de Carlos Montaña: «si la Reconceptualización muchas veces cometió el error de confundir «tarea profesional» con «tarea político-partidaria» (sin que con esta afirmación ignoremos el contexto histórico de los años '60); no obstante, ese movimiento contribuyó en algo fundamental: *politizar* (no «partidizar») la práctica profesional; entendiéndola no como un accionar neutro e intermediador, sino como una actividad tensa, política, inserta en un espacio de contradicción conflicto de intereses.
13. Esta necesidad ha sido reconocida por otros sustentantes de la corriente: «...tenemos que construir estrategias dirigidas a dar una cierta unidad a los valores y posturas profesionales a través de la construcción de proyectos que nos indiquen: *qué, cómo y cuándo hacer, y para donde avanzar* (pero también, si fuera necesario, *cuándo retroceder*), y cuales medidas pueden ser desarrolladas en el interior de la profesión dirigidas a una actuación más crítica, calificada y vinculada

- a los movimientos sociales, en busca de alianzas en la construcción de las condiciones capaces de instituir una cultura democrática y de respeto a los derechos, históricamente conquistados, por las clases excluidas del acceso a la riqueza socialmente producida. (itálicas en el origina) (Guerra 2007, 257). A diferencia de los otros autores, Yolanda Guerra aun siendo marxista, no hace referencia a un proyecto anti sistémico desde el Trabajo Social, sino que establece la necesidad de articularse con los movimientos sociales ya existentes.
14. A pesar de que el proyecto profesional al que hace alusión el autor no se limita al campo universitario, la centralidad que tiene la disputa por controlar el tipo de formación académica como una estrategia para garantizar la continuidad de este, hace que la recurrencia a este espacio académica sea compulsivamente recurrente en los sustentantes de esta corriente.
 15. Desde una perspectiva más compleja, Bourdieu (2008) señala que la autoridad científica o académica, es una potestad reconocida por los demás agentes del campo para hablar e intervenir en materia de ciencia, y que esta es el resultado de la acumulación de varios tipos de capital (cultural, económico, social y simbólico). A pesar de que, en otras partes del texto del cual parte la cita, Netto alude de manera vaga e indirecta a la forma en cómo se dio esta acumulación, el autor no elabora directamente sobre el tipo de relaciones y estrategias necesarias para la construcción de la hegemonía más allá de lo que indica la cita analizada.
 16. En un texto relativamente temprano, Helio Gallardo (1986) nos indica como la dominación ideológica suele ejercerse en Latinoamérica a partir de la relación asimétrica «*sabios-ignorantes*», la cual permite asumir como legítima la superioridad de los primeros. Como se verá más adelante, el propio autor no considera esta asimetría como exclusiva de los grupos dominantes, siendo que la misma puede presentarse además en la propia izquierda que lucha por subvertir dicha dominación.
 17. No es este el espacio para profundizar el análisis epistemológico de esta postura, sin embargo, es oportuno plantear dos consideraciones. La primera es que esta propuesta parte de una particular apropiación y desarrollo de la obra de Lukács por parte del autor. La segunda, es la obtención de un resultado paradójico que termina por acercar a la corriente histórico-crítica con la Reconceptualización, esto es la representación de las Ciencias Sociales como antagónicas respecto a un Trabajo Social auto representado a su vez como crítico.
 18. Las consideraciones desarrolladas en el presente apartado se encuentran fundamentadas a partir de una investigación previamente desarrollada por el autor, titulada: «Trabajo Social y producción de conocimiento teórico. Un análisis del vínculo entre la investigación y la construcción de legitimidad e identidad profesional en la Escuela De Trabajo Social de la Universidad de Costa Rica» (Villegas-Herrera, 2012)
 19. Se habla de «nuevo giro» considerando el previamente analizado y que aconteció en la década de los 70s del siglo anterior. La caracterización de este giro como ultraizquierdista, obedece a que la dogmatización de los autores que le sirvieron de referencia, llevó a una interpretación y alcances que va más allá de las intenciones originales que estos buscaban, tal como se analizará en las páginas siguientes.
 20. Se plantea que esta reducción no es necesaria por lo ya apuntado respecto a la pluralidad, sin embargo, es importante ver que la propuesta de las coordenadas marxismo-positivismo y teoría marxiana-teoría marxista es precisamente la que le ha abierto la puerta a la reducción maniqueísta planteada por Esquivel, que dicho sea de paso, guarda una gran semejanza y relación con uno de los estereotipos que según Helio Gallardo (1986) impiden la comprensión de lo político y la política: la reducción de estos a la acción o presencia de las clases sociales en el espacio político.

Referencias

- Bourdieu, Pierre. 2008. *Homo Academicus*. Madrid: Siglo XXI de España editores.
- Esquivel Corella, Freddy. 2006. «Debates teórico-metodológicos contemporáneos en Trabajo Social». *Revista Costarricense de Trabajo Social* 18. <https://revista.trabajosocial.or.cr/index.php/revista/article/view/99>
- Esquivel Corella, Freddy. 2014. «Reproducción de las organizaciones gremiales en Trabajo Social: Un acercamiento preliminar para su análisis coetáneo en América Latina». *Interacción y perspectiva: Revista de Trabajo Social* 4, No. 2, 136-151.
- Gallardo, Helio. 1980. *Pensar en América Latina*. Heredia: Editorial Universidad Nacional.
- Gallardo, Helio. 1986. *Elementos de política en América Latina*. San José: Editorial DEI.

- Gallardo, Helio. 1991. *Crisis del socialismo histórico*. San José: Editorial DEI.
- Gallardo, Helio. 2000. *Abisa a los compañeros pronto. Sobre el sujeto histórico fundamento social de la esperanza*. San José: Ediciones Perro Azul.
- Gallardo, Helio. 2005. *Siglo XXI, militar en la izquierda*. San José: Editorial Arlekin.
- Gallardo, Helio. 2006. *Siglo XXI: producir un mundo*. San José: Editorial Arlekin.
- Guerra, Yolanda. 2007. «El proyecto profesional crítico: Estrategia de enfrentamiento de las condiciones contemporáneas de la práctica profesional», en *La profesionalización en Trabajo Social. Rupturas y continuidades, de la reconceptualización a la construcción de proyectos ético-políticos*. Buenos Aires: Espacio Editorial.
- Iamamoto, Marilda. 1997. *Servicio Social y división del trabajo. Un análisis crítico de sus fundamentos*. São Paulo: Cortez Editora.
- Montaño, Carlos. 1998. *La Naturaleza del Servicio Social: Un ensayo sobre su génesis, su especificidad y su reproducción*. São Paulo: Cortez Editora.
- Montaño, Carlos. 2000. «El debate metodológico de los '80/'90. El enfoque ontológico versus el abordaje epistemológico», en *Metodología y Servicio Social. Hoy en debate*. São Paulo: Cortez Editora.
- Montaño, Carlos. 2007. «Un proyecto para el Servicio Social crítico», en *La profesionalización en Trabajo Social. Rupturas y continuidades, de la reconceptualización a la construcción de proyectos ético-políticos*. Buenos Aires: Espacio Editorial.
- Netto, José Paulo. 1997. *Capitalismo monopolista y Servicio Social*. São Paulo: Cortez Editora.
- Netto, José Paulo. 2000. «Método y teoría en las distintas matrices del Servicio Social», en *Metodología y Servicio Social. Hoy en debate*. São Paulo: Cortez Editora.
- Netto, José Paulo. 2003a. «El Servicio Social y la tradición marxista», en *Servicio Social Crítico. Hacia la construcción del nuevo proyecto ético-político profesional*. São Paulo: Cortez Editora.
- Netto, José Paulo. 2003b. «La construcción del proyecto ético-político de Servicio Social frente a la crisis contemporánea», en *Servicio Social Crítico. Hacia la construcción del nuevo proyecto ético-político profesional*. São Paulo: Cortez Editora.
- Pérez Tamayo, Ruy. 1990. *¿Existe el método científico? Historia y realidad*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Quiroga, Consuelo. 2000. «Invasión positivista en el marxismo: El caso de la enseñanza de la metodología en el Servicio Social», en *Metodología y Servicio Social. Hoy en debate*. São Paulo: Cortez Editora.
- Villalobos, Manuel. 2018. «Reconceptualización a la tica: apuntes históricos para el trabajo social costarricense». *Revista de Ciencias Sociales* 159, <https://doi.org/10.15517/rsc.v0i159.33687>
- Villegas-Herrera, César. 2012. *Trabajo Social y producción de conocimiento teórico. Un análisis del vínculo entre la investigación y la construcción de legitimidad e identidad profesional en la Escuela De Trabajo Social de la Universidad de Costa Rica. Tesis sometida a la consideración de la Comisión del Programa de Estudios de Posgrado en Trabajo Social para optar al grado y título de Maestría Académica en Trabajo Social con énfasis en Investigación*. Universidad de Costa Rica.
- Villegas-Herrera, César. 2021. Consideraciones epistemológicas para pensar la producción de conocimientos desde la intervención comunitaria. Un análisis desde el Trabajo Social, en *El Trabajo Comunitario. Experiencias y retos desde las fronteras del saber*. México: Universidad Autónoma de Ciudad Juárez. <https://elibros.uacj.mx/omp/index.php/publicaciones/catalog/book/185>

César Villegas Herrera (cesar.villegas@ucr.ac.cr) Maestría Académica en Trabajo Social y Maestría Académica en Sociología, ambas por la Universidad de Costa Rica. Docente e investigador en la Escuela de Trabajo Social de la Universidad de Costa Rica. Sus últimas publicaciones son: «Consideraciones epistemológicas para pensar la producción de conocimientos desde la intervención comunitaria. Un análisis desde el Trabajo Social»; y, «De las ruinas del Bronx a las ruinas de Esquipulas. Cultura Hip Hop e integración desde abajo en la América Del Centro, en coautoría con Fabiola Palacios».

Recibido: 24 de junio, 2023.

Aprobado: 3 de julio, 2023.

IV. CRÓNICA

Arnoldo Mora Rodríguez

Actualización del pensamiento dialéctico de Agnes Heller¹

En primer lugar, quiero felicitarlos por esta iniciativa de dedicarle este año a las mujeres filósofas más sobresalientes del siglo XX. El siglo XX fue realmente un siglo de auge —digamos— para el pensamiento de las mujeres. Pero quiero destacar de manera particular a dos figuras que no solamente trascendieron por su pensamiento, por sus libros, que no solamente ocupan un lugar en la historia de la filosofía, sino también un lugar en la historia general de la humanidad. Por un lado está Simone de Beauvoir cuyo libro *El segundo sexo* se convirtió casi que en una especie de Biblia del libro por excelencia del feminismo en nuestro siglo, que, es uno de los grandes movimientos revolucionarios de nuestra época contemporánea. El auge de la mujer como protagonista de la historia, como sujeto histórico y no solamente como objeto, como fue o ha sido lastimosamente en el pasado, sino que ahora construye la historia. Simone de Beauvoir juega un papel decisivo en ese movimiento, insisto, que trasciende las aulas, los libros o el pensamiento estrictamente filosófico. Pero la otra persona que no se le ha destacado lo suficiente —porque a Simone de Beauvoir sí—, es la húngara Ágnes Heller, discípula predilecta de Gyorgy Lukács, quien, de la escuela de Budapest, es considerado el más grande filósofo marxista del siglo XX.

Pero ¿qué significa la escuela de Budapest? En 1968 se da en el mundo entero la última gran revolución cultural de la humanidad. Podría

decirse si después ha habido otra más recientemente con el movimiento ecologista de las nuevas generaciones de las muchachas encabezadas por Greta Thunberg u otras que han iniciado un movimiento de este tipo, pero, en 1968 se da un gran movimiento, una revolución cultural que normalmente se llama «mayo de 1968» —asociado a París, aunque realmente se dio en todo lado, en Berkeley, o, de una manera especialmente trágica, en Tlatelolco (México)—. Esta revolución trascendió lo ideológico. El mundo estaba dividido, como en toda la Guerra Fría, en dos grandes bloques, el bloque comunista y el bloque capitalista; el Occidente y Europa Oriental; sin olvidar la revolución en China y, en nuestra América, Cuba. El mundo estaba dividido en dos, esta revolución cultural, sin embargo, trasciende las fronteras ideológicas, es un movimiento que, por primera vez, abarca lo generacional.

Una nueva generación fundamentalmente integrada por estudiantes universitarios (ahora —como les decía con lo ecológico— son todavía más los jóvenes, los muchachos y muchachas de secundaria que protestan en el mundo entero). Es el movimiento revolucionario de los jóvenes que llamaba a la imaginación al poder. Pero, se nos olvida que, al mismo tiempo, ocurría en la Checoslovaquia soviética, la Primavera de Praga, que se resuelve también de una manera absolutamente violenta, brutal, con el envío de tanques de parte de la unión soviética para acabar con



ese intento. Pero toda esa gran revolución, una revolución científica, una revolución política, una revolución estética literaria, una revolución religiosa, siempre tienen de antecedente un pensamiento detrás. No fue posible la revolución francesa sin Juan Jacobo Rousseau una generación atrás; no fue posible a la revolución bolchevique de Lenin sin Carlos Marx y Federico Engels atrás; y así podríamos mencionar multitud de ejemplos a través de la historia. Entonces la Primavera de Praga representó una revolución dentro de los regímenes una revolución cultural, pero también de ámbito político, es decir, es una revolución cualitativamente diferente a lo que estaba pasando en Occidente.

¿Quién tuvo como ideólogo o ideóloga? ¿Quién estuvo detrás como pensador o pensadora? Ágnes Heller y, claro, Gyorgy Lukács, pero fundamentalmente Ágnes Heller. Esto por cuanto tiene una concepción del marxismo diferente de la concepción oficial o estatal. Desde el primer momento hay un rechazo a pertenecer al partido, un rechazo a pertenecer a la al marxismo oficial, es decir, de pertenecer a la versión o a la lectura estalinista del marxismo. Esto le costó muy caro, no se le publicó, se le quitó, a ratos, los cursos, las cátedras. Lukács —su maestro— pertenecía al partido, salía del partido, ese tipo de conflictos hasta que finalmente en 1969 sale de Checoslovaquia y viene a Occidente donde inicia una carrera extraordinariamente brillante como académica, primero en una universidad de Australia y después, dadas sus grandes publicaciones —porque se le permitía no solamente investigar y publicar, sino tener una seguridad digamos profesional, que en la Checoslovaquia comunista no tenía— logra alcanzar un nombre y un prestigio que, finalmente, hace que sea contratada en el famoso *Institute of Social Research* en Nueva York, donde estuvo también Herbert Marcuse. Es decir, el instituto de pensamiento social más avanzado y crítico del mundo occidental, como era este instituto.

Es ahí donde realiza todas sus innumerables publicaciones. Esto quiero decirlo porque son dos mujeres que no solamente han transformado el pensamiento y ocupan un lugar en el pensamiento filosófico, sino que han cambiado el mundo. Han transformado haciendo realidad

aquello que decía Carlos Marx —todos conocemos la tesis número once sobre Feuerbach—: hasta ahora los filósofos se han concentrado, o no han hecho más que interpretar el mundo, ahora de lo que se trata es de transformarlo. ¿Cuál es, entonces, el pensamiento fundamental de Ágnes Heller? En primer lugar se trata de reivindicar el marxismo estrictamente filosófico, es decir, un marxismo no doctrinario, no ideológico, incluso ella usa poco el término ideológico, solamente al final cuando habla de su filosofía de la historia. No le gusta esa terminología, porque, además, el concepto de ideología es un concepto sumamente ambiguo. Por otro lado —esto es muy importante— ella quiere un marxismo de Marx, de las fuentes primarias. En ningún momento cita a Lenin, solo una vez habla de Bolchevismo, una vez, que haya leído yo en todos sus libros.

Heller quiere un marxismo académico humanista, inspirado fundamentalmente en una concepción contemporánea de filosofía. Por eso vamos a comenzar por preguntarnos: ¿qué entiende Ágnes Heller por filosofía? Se refiere fundamentalmente a la escuela alemana: Kant, Hegel, Marx. No se puede entender Marx sin Kant y sin Hegel. ¿Qué es entonces filosofía? En primer lugar, para Kant, ni siquiera existe la filosofía en abstracto, existe el filosofar. Es interesante, porque en Marx, el concepto de praxis, en buena parte va a estar inspirado en esta idea kantiana de que sólo existe el filosofar. Y por consiguiente es necesario tomar en cuenta al filósofo, a la filósofa que hace filosofía. La filosofía no se hace sola, la hace un individuo, una subjetividad. Claro se le reprocha acá el haber sido en esto muy burgués, es decir, tener una concepción de El hombre o del ser humano estrictamente individualista. Es Hegel el que lo va a ampliar, y va a decir que la filosofía es fundamentalmente no lo que un individuo hace, sino lo que la humanidad ha hecho a través de la historia. La materia prima sobre la cual versa la filosofía es la historia. La historia, ya veremos después qué entiende Ágnes Heller, ya al final digamos de su vida, cuando su pensamiento lo aplica en concreto, qué entiende Ágnes Heller por historia y cómo da una visión diferente de lo que ella llama no una filosofía de la historia, sino una teoría de la historia.

En este sentido, entonces, Heller retoma la tradición del pensamiento contemporáneo fundamentalmente —como les decía— alemán. De manera que, Kant decía —recordémoslo— hay tres grandes preguntas. La razón tiene como función, en primer lugar, no responder sino formular preguntas. La mayor cantidad de errores que cometemos, la mayor cantidad de errores teóricos, de concepciones equivocadas, no es porque demos una respuesta equivocada, sino porque la pregunta está mal planteada. Una pregunta mal planteada nos lleva a la falacia de inatingencia, es decir, a irnos por rodeos y no responder el fondo del fondo. Pero esto se debe exclusivamente a que no se ha planteado correctamente la pregunta. Por eso Kant dice que hay tres preguntas fundamentales: i) ¿qué puedo pensar?; ii) ¿qué debo hacer?; y, iii) ¿qué me es permitido esperar?

¿Qué puedo pensar es la epistemología, recordemos que desde Descartes, la filosofía se plantea, en primer lugar, el conocimiento, en qué capacidad o qué capacidad tiene la razón para responder o buscar la verdad y qué método nos conduce a la verdad, esto porque ha surgido —y Galileo lo ha dicho muy claro— el *método científico*. Entonces la filosofía tiene que enfrentarse a una nueva concepción incluso epistemológica.

En segundo lugar, la pregunta del qué debo hacer corresponde al problema ético, el problema moral: ¿cuál es mi responsabilidad? El principio de responsabilidad, una ética de la responsabilidad. En eso Kant fue el último gran filósofo o sistema cristiano, ya Hegel será el primer gran sistema postcristiano, no anticristiano, como los ilustrados, pero tampoco cristiano. Y, en tercer lugar, el problema metafísico que se pregunta por el sentido, ¿cuál es el sentido último de la vida? Pero, todas estas preguntas pueden reducirse a una sola pregunta: ¿qué es el ser humano?

Esto es lo que Ágnes Heller trata de responder: ¿qué entiende Marx y qué se entiende dentro del marxismo por ser humano? La respuesta que da Heller está aunada a la pregunta ¿cuál es la esencia del hombre? ¿Qué entendemos por hombre, en qué se distingue el hombre de lo que no es hombre, el ser humano de lo que no es el ser humano? Marx va a responder no subjetivamente, en este sentido adoptará la herencia de Hegel: es un error pensar a partir solo de sí mismo.

Porque yo me puedo pensar cualquier cosa —lo va a decir muy claramente—: yo me puedo pensar que soy Napoleón y actuó como Napoleón o que soy Jesucristo, pero, el hecho de que yo me piense a mí mismo, me defina a mí mismo, no quiere decir que sea verdad, tiene que haber un criterio objetivo más allá de la subjetividad para responder esta pregunta.

La respuesta de Marx es que esencia del hombre es el trabajo. ¿Qué es el trabajo? ¿Qué es trabajar? Trabajar en la relación dialéctica del hombre con el entorno que lo rodea. «Con el entorno» —esto es importante— pues Ágnes Heller lo subrayará. Para ella el entorno no significa solamente el entorno material, aunque la primera relación y la relación fundamental del ser humano es una relación con el mundo exterior. De ahí que, entonces, si vemos el concepto de hombre desde el punto de vista del trabajo, tendremos que preguntarnos —para emplear los términos de Kant—: ¿cuáles son las condiciones de posibilidad del trabajo? ¿Por qué el ser humano trabaja? Recordemos la pregunta fundamental que distingue a la filosofía de la ciencia. La ciencia responde a la pregunta «¿qué?» mientras que la filosofía responde a la pregunta «¿por qué?». Es lo que Aristóteles llamaba *αἰτία*: causa. Las cuatro causas, el conocimiento cierto que adquirimos a través de la luz, a través del objeto formal —dirían los escolásticos— son las cuatro causas de Aristóteles, la primera de las cuales es la causa final. Esto cobra importancia porque Ágnes Heller al final de su vida va a recoger o revisar, repasar, toda la historia de la filosofía Occidental, pero, en tres grandes periodos concentrados en un tema central en cada uno de estos periodos: Aristóteles, pero, no todo Aristóteles, la Metafísica, la Lógica, la Física, no. Ágnes Heller se va a concentrar fundamentalmente en la Ética a Nicómaco, es decir, recuperar una ética desde el punto de vista de la sociedad y no del individuo. Después, un estudio sobre el Renacimiento, donde fundamentalmente estudia cómo surge la individualidad, el ser humano como individuo, puesto que ni en la antigüedad ni en la Edad Media el ser humano era fundamentalmente un individuo, sino que era un miembro de una colectividad social. Esto se rompe en el Renacimiento, y es lo que estudia Ágnes Heller.

Y, finalmente, el otro tomo dedicado, en el más extenso —si se quiere—, y al que le dedica más importancia, es al pensamiento de la Ilustración, la *Aufklärung*, en alemán, o *Enlightenment*, en inglés. La Ilustración que es la ideología, como sabemos, el suelo nutricio que hace posible la revolución por excelencia, la revolución que ella dice política, fundamentalmente los jacobinos, que son los más revolucionarios: la Revolución de 1789 más conocida como la Revolución francesa. Ahí reivindica el papel fundamental de la filosofía. Ya hemos visto que la filosofía es la conciencia que de sí mismo tiene el ser humano a través de la historia, eso es Hegel en la *Fenomenología del espíritu*, que, para Marx, es desde el punto de vista objetivo, las relaciones dialécticas con el entorno objetivo que Marx llama trabajo. Es por ello que Heller se va a concentrar fundamentalmente en el concepto de trabajo, porque responder al concepto de trabajo es responder a las preguntas ¿qué es el ser humano? ¿Qué es la humanidad? ¿Por qué la humanidad existe como existe? Y, finalmente, ¿Cuál es su destino? Estas son las grandes preguntas de la filosofía desde este punto de vista.

Ahora concentrémonos fundamentalmente en el concepto de trabajo, como hemos visto, hay una ruptura radical con una versión oficial con una versión dogmática, diríamos, con una versión cuasiteológica o pseudoteológica del marxismo. Ágnes Heller reivindica, por ende, la mejor tradición del pensamiento ilustrado, la mejor tradición de los enciclopedistas, de Voltaire, de D'Alembert, los que hicieron la Revolución francesa, en el sentido de que la filosofía nunca puede renunciar a una función crítica. Pero, entonces, como Ágnes Heller tiene dos periodos: el periodo soviético, el período en Checoslovaquia soviética hasta 1969, y, después, el periodo en Occidente como profesora universitaria —primero en Australia y luego en Nueva York— aunque nunca deja, en ninguno de los dos casos, de promover y defender una función crítica de la filosofía, es dentro de este contexto que retoma la otra categoría fundamental, esta categoría antropológico epistemológica de Marx: el concepto de *praxis*.

La filosofía es *praxis*, el pensamiento es *praxis*, el ser humano es *praxis*, en todo lo que hace

y deja de hacer es *praxis*. Esto viene fundamentalmente por la revolución científica que se operó a partir de la termodinámica. Cuando se dice que lo real no es la materia, lo real es la energía; la energía no se crea ni se destruye, solamente se transforma y con esto surge la gran última fase del capitalismo, la fase de la Revolución industrial, el capitalismo industrial ha avanzado. Es frente a esto, entonces, que tenemos una concepción dinámica de la historia y del ser humano, en donde el concepto de tiempo prevalece sobre el concepto de espacio. Si bien ambos son para Kant, en la dialéctica trascendental, ese capítulo de la *Crítica de la razón pura* en el que descubre lo que va a ser fundamental en la teoría de la relatividad: el concepto simultaneidad.

En las grandes cuestiones carece de sentido preguntarse quién es primero y quién es después. Es absurdo preguntarse quién es primero: si el huevo o la gallina. Es lógico que se dan simultáneamente, no puede darse una sin la otra. Las grandes cuestiones las respondemos un poco más allá del tiempo. Es desde el tiempo como conciencia de sí mismo que nos preguntamos entonces, sobre el antes y el después, o, el concepto de tiempo que, a través de San Agustín, el cristianismo ha heredado Occidente de pasado, presente y futuro. Bien sabemos que los griegos no tenían concepto de futuro, por eso en la tragedia el presente no es más que repetición del pasado. Es lo que Freud va a decir en nuestros días y retoma un sentido de lo trágico. Es el judeo-cristianismo el que inventa o crea el futuro. Es dentro de este contexto entonces que también la filosofía ejerce una función práctica, es decir, es una *praxis*. Entendiendo por *praxis* lo que Marx entiende por *praxis*: la capacidad transformadora que el ser humano tiene de lo real, pero que constituye al ser humano porque el ser humano es energía y la energía no se puede detener, como un río, no se puede detener porque se desborda de una u otra manera. Freud va a desarrollar todo esto mejor que nunca.

El ser humano, entonces, gracias a la termodinámica se define como energía, siendo esta la capacidad de transformar lo real y hacer una metamorfosis de sí misma. La energía puede pasar de un motor, puede pasar de energía térmica a energía eléctrica, etc. Pero siempre es

energía, entendiendo por energía la capacidad de transformar, en dónde lo fundamental es la potencia.

El gran descubrimiento de los griegos es no preguntarse por lo real sino por la posibilidad, por lo que ha hecho posible que lo real sea real, por ende, eso es lo que permite remontarnos al ámbito de lo posible y eso es lo que define el pensamiento frente a los datos o los hechos. La capacidad de que esa posibilidad no sea exclusiva, no sea estática, la da la praxis, la da la acción. El ser humano por consiguiente es praxis y la conciencia crítica es la función práctica que ejercen pensamiento y la filosofía. La praxis no es solamente hacer. Claro que eso es praxis, y fundamentalmente el trabajo es transformar el mundo material que nos rodea. Esto nos lleva a el concepto de trabajo que encontramos en Marx. El concepto de trabajo no es solamente la transformación de lo real tal como nos es dado —eso es lo que Ágnes Heller va a criticar permanentemente en el capitalismo que solo ve la dimensión cuantitativa—, sino que la transformación de lo real, o el trabajo, es también la capacidad que el ser humano tiene de cambiar lo real a través de la ciencia. La ciencia entendida fundamentalmente como una concepción de lo real a través de lo posible, esto permite, entonces, dice Ágnes Heller, que podamos entender o readaptar el marxismo que Marx lo vio muy a la línea de Hegel, dentro de su concepto de la época, es decir, dentro de la Revolución industrial. Mientras que hoy la Revolución industrial y la sociedad industrial están profundamente cuestionadas por la ecología, por los efectos deletéreos que una industrialización desenfrenada provoca en la naturaleza. Marx tuvo, en ese sentido, una concepción bastante optimista y es eso a lo que Ágnes Heller va a señalar retomando un cierto sabor —yo no diría tanto pesimista pero sí una cierta distancia casi amargura del pensamiento existencialista— en nuestros días. Marx todavía ve en la naturaleza un potencial infinito, en la Revolución industrial un potencial infinito y ve, por ende al obrero, al proletario como la esencia del ser humano —ya explicaré por qué—. Mientras que hoy en día vivimos la revolución científico-técnica más grande de la historia, la transformación integral del lenguaje,

máquinas que hablan —como lo soñó Pascal—, es decir partimos de una concepción mucho más amarga que ya Einstein —considerado como el gran modelo del científico y sabio en la edad contemporánea— decía si la ciencia y la tecnología solo sirven para construir bombas, entonces el hombre de las cavernas era mil veces más sabio que el más sabio de los hombres hoy en día. Esa concepción un tanto amarga, que amargó la vida de los últimos años de Einstein (que se negó a ser presidente del estado de Israel, etc.), es lo que de alguna manera está presente también en la visión actual del pensamiento marxista de Ágnes Heller.

Marx no podía prever la evolución también negativa de la ciencia y de la tecnología que construyó la bomba atómica y que está destruyendo las especies más que todas las destrucciones que la naturaleza había hecho. En ese sentido, entonces, se repiensa el concepto de trabajo de Marx, en el que Ágnes Heller ve no lo estrictamente obrero, el trabajo con las manos, con la hoz y el martillo, la agricultura y la fábrica, sino el trabajo intelectual que es el que hoy en día nos lleva a la *inteligencia artificial* y nos plantea otro tipo de problemas. Como ve Ágnes Heller sobre todo en el último periodo, ya cuando está en Occidente y tiene que hacer una crítica al capitalismo no es la crítica que hizo al marxismo soviético, al marxismo estalinista oficial del estado checoslovaco, sino que se enfrenta fundamentalmente a lo que es la quinta esencia de la sociedad burguesa que es la *sociedad civil*. Este periodo plantea otro tipo de problema, el problema de la economía. La economía como ciencia fundamental dentro del sistema capitalista, no así en los sistemas anteriores, dice Ágnes Heller porque el capitalismo consiste en ver todo lo real a la luz del mercado. Y por consiguiente lo real es real en la medida en que es mercancía, es decir, en la medida en que tiene un valor cuantificable, un valor medible y descuida o deja lo cualitativo. La dimensión cualitativa es lo que Ágnes Heller va a llamar la utopía. La utopía es la construcción del presente a la luz de una finalidad, como lo decía Aristóteles: el principio de finalidad es el primero que se plantea el ser humano y el último que realiza. Esto mismo lo retoma Ágnes Heller y es la utopía. La utopía, por consiguiente, es la expresión

de la finalidad que tiene la dimensión histórica y en última instancia metafísica, contiene todo lo que existe en cuanto que existe.

Entonces, Ágnes Heller, plantea el problema de la economía, que se funda esencialmente, y eso se debe a los clásicos, Adam Smith y Ricardo —recordamos que Ricardo también era judío como Marx, y Marx vivió en Londres desde 1849 hasta su muerte, no salió, ahí vivió también Ricardo— por el concepto de valor. Para estudiar, por ende, la economía, tenemos fundamentalmente que estudiar el concepto de valor. Valor es por consiguiente aquello que adquiere una relevancia, una condición de posibilidad, para que la economía dentro de un determinado contexto, para que el sistema económico, no el modo de producción, porque este puede ser capitalista, pero el sistema como tal es fundamentalmente cultural y como ya sabemos, la burguesía emerge como clase dominante —Ágnes Heller solo emplea el término de clase y de lucha de clases cuando habla de este contexto histórico, en el resto no lo emplea, o sea en el concepto mismo de hombre no emplea el concepto de clase ni de lucha de clases, me imagino que un poco por su trauma, por así decirlo, de enfrentarse a una visión excesivamente estrecha del marxismo—.

Entonces, el concepto de valor es como todos sabemos que a Marx se le debe, el valor de uso y el valor de cambio. El concepto de valor no es unívoco, sino que es un concepto que se divide, como en toda sociedad burguesa. En toda sociedad capitalista hay siempre una confrontación, no hay unidad, sino que hay siempre una dualidad que continuamente se enfrenta generando o engendrando la violencia como motor de la historia, como partera de la historia. Entonces en los pueblos primitivos, dice Marx —y Ágnes Heller lo subraya—, no había valor. Porque, como sabemos en lógica: el que prueba todo, no prueba nada. Si todo es valor, nada es valor. ¿Cuándo surge el valor? Cuando surgen las clases sociales y ¿cuándo surgen las clases sociales? Al desarrollarse las fuerzas de producción, estas, engendran una división del trabajo, como Adam Smith dijo. La eficiencia del sistema capitalista no consiste en el trabajo en sí mismo, sino en la división del trabajo. La división del trabajo, o lo que nosotros llamamos hoy en día la

especialización, supera una concepción estética del trabajo, o sea, el artesano produce el zapato completo, la fábrica no, la fábrica produce en una parte la suela, en la otra la otra parte, para tener más eficiencia, para alcanzar la producción en cadena. Entonces el valor de uso y el valor surgen como contraposición al valor de cambio que surge, ¿qué se entiende por valor de uso? El reino de las necesidades, que es el primer libro de Ágnes Heller, y el libro fundamental *La teoría de las necesidades*, en el que nunca emplea el término “filosofía de”, sino teoría de las necesidades. Por necesidad se entiende no solamente la carencia, sino fundamentalmente la conciencia que tenemos de la carencia y la necesidad es en primer lugar, por consiguiente, una necesidad material, pero, diríamos que comer, reproducirse, cuidar la salud, eso es lo va a llamar necesidades radicales.

Si en la sociedad primitiva no hay valor, porque todo es valor de uso y no hay valor de cambio porque este surge cuando surge la división de clases, y esta se da por la especialización, y dentro de la especialización surge el principio fundamental de toda la ideología capitalista que es el principio de propiedad, la apropiación de los medios de producción. Esto es lo que permite entonces la acumulación de capital o plusvalía como razón de ser del capitalismo y de la sociedad capitalista. Pero se hace clara distinción entre lo que es la sociedad burguesa y el capitalismo. Evidentemente antes de la Revolución industrial, desde el Renacimiento hasta la Revolución industrial hay un predominio de la burguesía revolucionaria, pero no hay capitalismo porque no hay Revolución industrial. Entonces esta concepción permite entender la distinción famosa entre *Bourgeois* y *Citoyen*. El burgués es fundamentalmente una cultura, la cultura burguesa, la cultura de la sociedad civil en cuanto busca la apropiación de la producción. En cuanto a la relación o la división de clases, el obrero no es visto por el capital o por el capitalista como el producto, no es el trabajo como producto lo que interesa, lo que interesa fundamentalmente es apropiarse de las fuerzas de producción, es decir el trabajo visto desde el punto de vista de la esclavitud del trabajador. ¿Por qué? Porque el fruto, el resultado concreto, la mercancía, ya es

del patrón. Entonces, el concepto de necesidad es diferente en uno y en otro. En el obrero, en el trabajador, el concepto de necesidad responde a la necesidades básicas. El ser expoliado de su fuerza de producción, es decir, de su capacidad de producir riqueza, no el resultado de la riqueza, sino la capacidad de producir riqueza, esto es, del hombre, no tanto de los objetos producidos, esto lleva al obrero, al trabajador a verse despojado de todo, y al gran capital sólo le interesa darle el salario suficiente para que no se muera de hambre. Es decir, única y exclusivamente para reproducir la fuerza de producción. Pero entonces esto lleva al obrero —y esto es muy hegeliano— a encontrarse a sí mismo en su propia esencia, que es el trabajo. Y entonces el obrero se descubre como el que produce el trabajo, en la dialéctica del amo y el esclavo de Hegel, que ya está eso contenido y eso es lo que le permite ser en sí mismo, pero Marx lo ve desde un punto de vista que yo pienso es un poco dentro de la tradición judaica, ve en el obrero un mesías, un salvador, conformando una dimensión soteriológica cuasireligiosa en el sentido de que el obrero es el que va a redimir o a salvar la humanidad, pero la humanidad solo será libre hasta que el último esclavo haya roto las cadenas dice Carlos Marx. Y entonces llegaremos a la utopía

plena del comunismo, mientras tanto, entonces, el marxismo no es una filosofía de la libertad, sino una filosofía de la liberación. Es decir, una filosofía que busca desde la conciencia del oprimido suprimir o superar o asumir creativamente la opresión para abrir un horizonte que tan solo se presenta como una utopía, entonces en última instancia la palabra utopía es la que da sentido a todo el proceso entendiendo como utopía aquella etapa del ser humano en la cual se han superado las necesidades y el hombre crea únicamente por su capacidad de crear.

Notas

1. Este texto forma parte del ciclo de conferencias “Reflexiones filosóficas sobre pensadoras contemporáneas” organizado por la Escuela de Estudios Generales de la Universidad de Costa Rica, con la colaboración de la Sección de Filosofía y Pensamiento, así como de la Asociación Costarricense de Filosofía (ACOFI).

Arnoldo Mora Rodríguez (arnoldo.mora@ucr.ac.cr) Profesor jubilado, Escuela de Filosofía de la Universidad de Costa Rica.

V.
RECENSIÓN

Osman Choque-Aliaga

Schopenhauer und die Folgen. Robert Zimmer. Stuttgart: J. B. Metzler, 2018, 138 páginas

«Meine Guten Lieben! So schwer es mir wird,
es mir einzugestehn — ich *kann* nur noch am
Meere leben»¹

—Nietzsche, Genua, 8. Oktober 1881.

Un texto filosófico se caracteriza por una escritura sobria, carente de sentimientos o afectos. Esto se debe a la naturaleza de dicho texto, pues apunta a la impresión intelectual antes que despertar emociones. El libro *Schopenhauer und die Folgen* [Schopenhauer y las consecuencias]² escrito por Robert Zimmer, destacado y reconocido investigador de Schopenhauer, tiene la facultad de despertar una simpatía intelectual de la mano de vivas impresiones. El texto forma parte de la serie «...und die Folgen», editadas por la editorial J. B. Metzler, que analiza la vida de grandes personajes, tanto la trayectoria intelectual como el respectivo efecto, desde una mirada contemporánea. La obra que nos ocupa en cuestión se divide en dos partes: la primera «*Schopenhauers Denken: Welterfahrung, Weltdeutung, Weltdistanz*»³ [El pensamiento de Schopenhauer: experiencia del mundo, interpretación del mundo, distancia del mundo] y la segunda «*Schopenhauers Nachleben*» [Después de la vida de Schopenhauer].

La primera sección traza los puntos generales de la filosofía de Schopenhauer y contiene

varios acentos biográficos. El famoso dibujo del caricaturista Wilhelm Busch describe al filósofo de espaldas, con su peculiar cabellera, en cada mano lleva algo: en la derecha, el sombrero y en la izquierda, el bastón; le acompaña su perro caniche 'Butz'. Esta es la idea que perdura hasta hoy: la soledad del filósofo, cuyo supuesto 'odio' al mundo no hace falta mencionarlo, quien prefiera la compañía de su perro al de las personas; una imagen, que se conserva 'imperecedera' de forma acrílica en la historia, la cual, sin embargo, debe sospecharse y evaluarse.

Schopenhauer forma parte del pequeño número de filósofos clásicos que han tenido un público tan amplio de lectores y a la vez han permanecido marginados (cf. 2). Su pensamiento, sin duda, ha inspirado a un gran número de artistas; pero, en la discusión filosófica incluso hoy permanece en la zozobra. Una explicación de lo anterior puede rastrearse en la historia de su primera recepción, ¿resultaría sencillo abrir las puertas a quien afirma que la razón se subsume a «impulsos irracionales» (2)? Una imagen fuertemente repetida, a la vez, señala que Schopenhauer interpretó el mundo, pero nunca pensó en cambiarlo. Como si las cuestiones terrenales, el dolor humano no le habrían importado. Para Zimmer, en cambio, esto puede refutarse ya que se cuenta con información de que dejó en su testamento un fondo de ayuda para los soldados que sofocaron un levantamiento popular en 1848.



Otra característica de su reputación tiene que ver con sus ‘opiniones’ en relación a la humanidad, «¿fue realmente el inadaptado misógino...?» (2), se pregunta Zimmer y a la vez rechaza tal afirmación. Schopenhauer, dice el texto, no era un misógino y quien lo lea atentamente sabrá que hay poca verdad en ello; él tuvo una empatía por el sufrimiento (cf. 2). Otro aspecto a resaltar tiene que ver con su impacto: ‘bajó a la tierra’ a la filosofía; gracias a la precisión de su escritura como proceso de perfeccionamiento y claridad; casi como pocos ha llevado a la filosofía a espacios nuevos. El texto señala el constante interés de Schopenhauer por el mundo y sus preocupaciones, a saber, como ‘hombre del mundo’, como veremos a continuación.

Su padre, Heinrich Floris Schopenhauer, un rico comerciante, había destinado a Schopenhauer a nacer como ciudadano inglés. Sus reiterados viajes, que tuvo desde su infancia, no deben comprenderse como sencillos momentos de conocimientos mezclados con turismo, sino que en esos años se dieron los medulares años de aprendizaje. Schopenhauer, ‘hombre del mundo’, va conectando cada experiencia a su sentido práctico que caracterizará incluso su disertación y se verá reflejada en su filosofía. Su «visión del mundo» (6) es el fruto de sus viajes; él llegó a conocer las grandes ciudades de la Europa occidental, es decir, tuvo experiencias urbanas. Las grandes metrópolis, como fueron en aquel entonces Londres y París, marcaron dichas experiencias. ¿Qué impresión le dejaron esos viajes? No solo vio grandes ciudades, sino que anotó escenas impactantes llenas de conmoción, por ejemplo, sus primeras impresiones sobre la miseria de la vida.

Sus experiencias de viaje también fueron ricas en relación con la vida y la lengua de otros países, a saber, sus breves estancias en el colegio *Eagle House*. La cultura inglesa marcará varias de sus grandes decisiones. Es sabido de los amplios conocimientos del inglés que tuvo Schopenhauer, de los cuales siempre se sintió orgulloso, dice el texto. El filósofo de Danzig nunca expresó tener una tierra natal [*Heimat*]. Por otro lado, frente a la decisión profesional, su madre, a fin de cuentas, le permitió dedicarse a la vida de erudito. Fue en 1809, con 21 años que

inicia su carrera y publica sus primeras obras. Un dato que merece no pasarse por alto en medio de estos apuntes biográficos es el siguiente: Zimmer señala que Schopenhauer tras doctorarse se fue para Weimar «con la exagerada confianza en sí mismo de un joven filósofo convencido de que aún se podrían esperar grandes cosas de él» (11). ¿Hasta qué edad esa confianza se mantiene en quien estudia filosofía? Este apartado termina con la relación entre Schopenhauer y Goethe, cuyo camino al final se vio separado.

El siguiente foco de atención tiene que ver con el escrito *Die Welt als Wille und Vorstellung* [El mundo como voluntad y representación], una obra filosófica desapercibida en su momento (cf. 15). Durante mucho tiempo este libro se ha anquilosado en el marco de los sistemas filosóficos. Schopenhauer no menciona los conceptos Dios y razón, dos nociones claves en el idealismo alemán, y todo se reduce a la mención de la voluntad [*Wille*]; una cuestión que nadie, antes que él, se había interesado. Para Zimmer, esta obra nació justamente de una comunicación fuerte e intensa con el idealismo alemán; hay un ímpetu en la obra que combina la experiencia del mundo y la reflexión teórica. Para el filósofo de Danzig, el misterio del mundo no se encuentra en la cabeza, sino en la vida misma e incluso en la corporeidad. El cuerpo se comprende así como una idea de sí misma, como una experiencia externa; pero, a la vez se piensa a partir de experiencias internas como, por ejemplo, el placer o dolor, y esto justamente sobrepasa la misma idea. El cuerpo posee una fuerza [*Kraft*] que se vincula con la sexualidad; dicha energía es la voluntad, la cual actúa «sin intención sin objetivo» (21) en cada elemento donde hay vida.

El texto más adelante analiza el pesimismo en relación, en primer lugar, a las interpretaciones de Albert Camus y otros autores, quienes afirman que Schopenhauer llama al suicidio. ¿Es esto cierto? Para Zimmer la respuesta ante tal aseveración debe ser una rotunda negación. Schopenhauer enfatiza una condena moral del suicidio. Con el suicidio no se termina la voluntad, sino una vida en particular, la del sujeto. En segundo lugar, plantea dos opciones para poner entre comillas a la voluntad: la primera tiene que ver con el arte, la percepción estética y, la

segunda, la experiencia de la música. En ambas, la voluntad puede poseer cierta ‘suspensión’. Es en la ética, sin duda, donde la voluntad puede socavarse ya que los seres que la conforman alcanzan cierta unidad.

La ética de Schopenhauer nace a partir de la «compasión» (28). En dicha compasión no solo se halla el hombre como tal, sino que abarca más espacios o seres, como veremos más adelante. Aquí radica el elemento revolucionario de su pensamiento: su ética alcanza a la animalidad o incluso a la tierra, «[t]odos son semejantes» (29). Lo que Schopenhauer plantea es una ética de la «empatía universal» (29). Estas ideas, tan novedosas y revolucionarias para su época, tendrían que enfrentarse al optimismo racional de Hegel. La obra principal de Schopenhauer se publicó en la famosa editorial Alfred Brockhaus en 1819; salió casi a la par del feroz movimiento del idealismo alemán.

Una notable descripción se encuentra en el acápite titulado «*Der Solitär*» [El solitario]. Zimmer explica otra particularidad de la vida de Schopenhauer luego de que este publicara *Die Welt* y dejara Weimar. Fue el «gran solitario entre los grandes filósofos» (30). No el hombre del escenario, de los honores académicos, ni vivió bajo la luz de una universidad como Hegel, Fichte o Schelling, ni inspiró el heroísmo luchador como Marx o entró en conflictos o polémicas como Kierkegaard. Su vida fue sencillamente ignorada. Incluso si se habla hoy en día de la gran obra en la filosofía occidental escrita por su puño, *Die Welt* pasó en silencio. También su soledad, por llamarlo así, se pudo notar en su vida de estudiante. De los profesores que él contempló con admiración se encuentra Fichte; el filósofo de Danzig participó, dice Zimmer, de alrededor once sesiones intentando comprender *Die Wissenschaftslehre*; pero, no tardó en decepcionarse y al final unió a Fichte al grupo de los ‘grandes sofistas’ (Hegel y Schelling). Goethe, sin duda, fue el maestro a quien Schopenhauer quiso reconocer como tal; pero, la separación no hizo posible una relación fructífera entre ambos. Todos sus proyectos de puestos académicos (en ciudades como Würzburg, Heidelberg) se vieron truncados. La relación con su madre siempre fue difícil y la presencia de su hermana no fue

frecuente. Schopenhauer se dedicó así totalmente a la filosofía.

El libro, siguiendo la perspectiva de ‘hombre del mundo’, se refiere al mito de la misoginia de Schopenhauer. Se trata simplemente de algo infundado que puede contrarrestarse a partir del gran amor de su vida, Caroline Medon; por otro lado, al menos hay información sobre un hijo ilegítimo que murió pronto. Aunque la relación entre Schopenhauer y Medon terminó, hay claras pistas de que la comunicación entre ambos duró toda la vida del filósofo. Tras instalarse para siempre en Frankfurt, vivió con sus libros, su caniche y su ama de llaves. Zimmer aprovecha estos valiosos detalles para comentar la rutina de Schopenhauer: por las mañanas, estudiaba y tocaba la flauta; en el almuerzo, tenía conversaciones informales, luego se dedicaba a estudiar la prensa, tenía que sacar a su perro a pasear; por la noche, estudiaba o iba al teatro o a la ópera. Esta rutina se presenta como crítica a la imagen que se tiene y se repite, es decir, aquella que lo ve como un viejo pesimista y cansado del mundo. Nunca buscó huir de él y su vida fue relativamente urbana y moderna. Es conocido su interés por Buda, y este es uno de los aspectos que resalta Zimmer, al denominarlo como ‘Budista y místico’.

La relación con el budismo debe comenzar, dice el autor, a partir de las últimas páginas del escrito *Die Welt*, donde se menciona la expresión *nichts* [nada] (W II, 487) [ZA]. En esta nada se establece una conexión con el nirvana budista. Cuando la obra se publicó, como dijimos en 1819, aún el conocimiento del budismo en el ambiente europeo, e incluso del filósofo, fue extremadamente escaso. Schopenhauer es el único filósofo europeo que tuvo un vínculo fuerte con el budismo. Esta relación está conectada con su concepción de la religión. Fue un «ateo declarado» (39); pero, la cuestión no se reduce a un rechazo radical y es posible trazar incluso una relación compleja y siempre cercana. Si bien es cierto que rechazó la idea de un Dios personal con una presencia en el mundo, no debe olvidarse su conocida tesis sobre la absurda idea de la ‘creación de la nada’. Al contrario, en él hay una clara «vertiente ritualista» (39) y esto jamás fue negado por Schopenhauer. Incluso, como dice el libro, nunca dudó de mostrarse como un

posible ‘fundador de la religión’, pues señaló a los más schopenhauerianos como ‘apóstoles’ y ‘evangelistas’. El filósofo de Danzig consideró la religión como un elemento hasta necesario que representa el deseo de una metafísica. Zimmer juega agradablemente con una expresión famosa de Karl Marx, para quien la religión es el ‘opio del pueblo’, y la refiere a Schopenhauer, la religión es la ‘metafísica del pueblo’.

El budismo encaja con la comprensión de Schopenhauer, pues se trata de una religión sin Dios. La divinidad no se encuentra fuera del mundo material, sino en los seres que han alcanzado un nivel superior de conocimiento. Alrededor de 1819, se acercó cada vez al budismo, se concentró en textos budistas y luego en la biografía de Buda. En este sentido también fue fundamental Isaac Jakob Schmidt, quien fue un erudito budista alemán, en especial por sus estudios sobre el Sansara y el nirvana budista. La influencia de Buda también puede verse reflejada en su comprensión de la ética como compasión y alejada del mundo. Sobre los textos publicados con el título *Die beiden Grundprobleme der Ethik* [Los dos problemas básicos de la ética], Zimmer describe con una simpática ironía el premio y el rechazo que los dos escritos recibieron (cf. 43). Esta sección analiza el carácter en Schopenhauer (cf. 44-45) y menciona las connotaciones religiosas que tiene su reflexión ética.

Resulta interesante señalar que cercano al misticismo el libro se sitúa en el marco de la Ilustración. Es cierto que Schopenhauer nació en el apogeo del romanticismo e incluso muchas de sus afirmaciones pueden estar conectadas con dicho movimiento. Esto puede notarse en su apreciación sobre la naturaleza, pues él veía en ella no solo lo que puede ser visto por los sentidos o la razón. Aquí cobra especial importancia las «formas de intuición, no racional» (52), como podría ser el arte. El libro señala la cercanía entre Schopenhauer y Schelling, pues este último también menciona el concepto de *Wille*. Zimmer pone en sospecha si realmente Schopenhauer fue el filósofo «destructor de la razón», como lo afirmó Georg Lukács. Afirmar tal cuestión sería desconocer su rol frente a la irracionalidad del mundo (cf. 53). Él fue sin duda un diagnosticador, pero no un irracionalista. Hay diferencias

entre quien niega su poder y niega su valor. En ese sentido, su filosofía es un «análisis racional de lo irracional» (53). Su cercanía con el romanticismo evidencia puntos de contactos, pero él perteneció a la tradición de la Ilustración. Esto puede sustentarse con elementos biográficos. Su madre, Johanna Schopenhauer, despertó en el hijo el amor por la literatura, con autores como Voltaire y Sterne. En el campo de la Ilustración francesa se encuentra Rousseau. Su relación con la ilustración alemana fue con Kant, una figura y referencia constante en toda su vida. Si bien Schopenhauer se mantuvo distante frente a los idealistas, rescató de muchas formas una práctica de la cuestión filosófica, es decir, él estaba convencido de que su filosofía se basaba en la experiencia.

La distancia con el romanticismo puede notarse a partir del estilo de su escritura. Él siempre apostó por una claridad al escribir, y recibió la influencia de otro gran estilista como David Hume. El texto, por otro lado, señala que Schopenhauer leía literatura de ficción y describe una lista de sus posibles compañeros literarios. Como filósofo de la Ilustración su pensamiento posee una orientación crítica hacia la propia tradición filosófica, al mundo, al hombre, a la religión, etc. Cuando se publicó otra de sus obras *Ueber den Willen in der Natur* [Sobre la voluntad de la naturaleza], este se había dedicado al estudio de un gran material científico para su trabajo, por ejemplo, el médico y filósofo francés Pierre Jean Georges Cabanis. Una vertiente de la filosofía de Schopenhauer es el materialismo, sin embargo, no es la última palabra, ya que al final de su vida este se mantuvo como un «idealista» (63). La última sección de la primera parte termina con el análisis de *Parerga und Paralipomena* [Parerga y Paralipomena], obra con la que se posesionó como ‘filósofo para el mundo’, maestro de sabiduría y lo llevó a la fama. Zimmer analiza el significado de *Parerga* como un gran conjunto de ideas sobre cuestiones prácticas, pero sobre todo este libro es una pieza literaria cabal; liberó a la filosofía de la esclavitud académica y la entregó al mundo.

La segunda parte del libro, «*Schopenhauers Nachleben*», describe cuestiones relacionadas a los «lectores de Schopenhauer» y la

«*Schopenhauer-Gesellschaft*» [Sociedad Schopenhauer], divididas en varias secciones. La *Schopenhauer-Gesellschaft* se caracteriza por una fuerza «polarizante» (77), como veremos más adelante. Por otro lado, se deben revisar las razones de la aversión a Schopenhauer, que incluso hoy enfrenta, relacionada por el efecto de su ‘pesimismo’, su actitud básica pesimista. Esta sección analiza la influencia de Schopenhauer en autores como, por ejemplo, Karl Jaspers, Albert Camus, Georg Lukács. Muchos de ellos, en especial Lukács, denomina al filósofo de Danzig como un representante de la burguesía en quien fue imposible plasmar el progreso social. La opinión negativa sobre su filosofía se ha mantenido por muchos años, como puede notarse por la tardía creación, 150 años después de su muerte, del primer centro de investigación de su pensamiento en Maguncia. Por otro lado, Zimmer menciona al filósofo e historiador Paul Deussen, amigo académico de Nietzsche, como uno de los primeros investigadores destacados, quien fundó la respectiva *Schopenhauer-Gesellschaft*.

Al margen de varias opiniones que se aferran en ir a contravía, hoy es posible aseverar que Schopenhauer es uno de los filósofos más leídos. El valor de su obra es indudable, con un estilo «comprensible y literariamente elegante» (80). De los primeros que divulgaron su pensamiento baste mencionar a Friedrich Dorguth y Julius Frauenstädt, personalidades ‘extra académicas’ que llevaron tal empresa. Zimmer señala, con una carga amable de sarcasmo, el sentido de expresiones como ‘apóstoles’, ‘discípulos’ e ilumina así una lista de personas que se encargaron de expandir la obra de Schopenhauer. Por otro lado, hay una sección dedicada a detalles de la *Schopenhauer-Gesellschaft*, fundada en Kiel en 1911. Su historia en el marco de la orientación política en el contexto del *Nationalsozialismus* [nacionalsocialismo], el lugar de su recepción en la Segunda Guerra Mundial, la cual nunca estuvo en «peligro» (87). El libro menciona el largo periodo de presidencia en la sociedad (1934-1982) de Arthur Hübscher, un experto conocido de Schopenhauer. Zimmer menciona que a raíz del protagonismo de la sociedad frente al nacionalsocialismo se pueden entender varios elementos de la popularidad que sobrevive del

filósofo. Sin embargo, en el contexto actual, hay nuevas voces e intérpretes que ya han dado otras orientaciones a su pensamiento.

El filósofo de Danzig vivió una época marcada por un gran interés en la ciencia y la historia dirigida hacia el progreso científico. Si bien esto podría considerarse otro elemento que explique ciertas distancias con el filósofo, Zimmer señala otra rama de la recepción, los ‘autopensantes’ de la escuela de Schopenhauer, donde destacan la figuras de Julius Bahnsen, Philipp Mainländer y Eduard von Hartmann: intérpretes de su obra y contagiados por el espíritu histórico de su tiempo y la idea del desarrollo. Sin embargo, y esto hay que enfatizarlo, fue Nietzsche, el «gigante de la recepción» (96) de su obra. Contrario a como él quiere hacer creer a sus lectores, Nietzsche nunca rompió definitivamente con su maestro Schopenhauer; esta sección desarrolla las ideas que sustentan ese impensable alejamiento. Otros intérpretes fueron Henry Bergson y Georg Simmel. El texto menciona, por otro lado, el interés de Schopenhauer por los fenómenos psicológicos, en especial su famoso ensayo «*Über das Geistersehn*» [Sobre la visión de los fantasmas]. Tal como se ha pensado, su influencia en el psicoanálisis es realmente diferenciada, hay una proximidad entre Schopenhauer y Freud. La sección menciona información que poco se menciona en la investigación: la presencia de su pensamiento en la filosofía analítica, en especial en Wittgenstein; una cuestión que puede notarse en el *Tractatus Logico-Philosophicus*.

La siguiente sección lleva por título «Artista-filósofo» y enfatiza el rol que Schopenhauer jugó en el arte. No sería arriesgado afirmar que su filosofía reconcilió el arte y la filosofía, como da a entender esta sección. El arte tuvo lugar solo a partir de representaciones estéticas, por ejemplo, en la filosofía de Hegel o Marx, en cambio, con Schopenhauer no solo es un concepto, sino una visión de la esencia del mundo. Su filosofía proporcionó un modelo teórico para las revoluciones estéticas de finales del siglo XIX (cf. 110). La vejez del filósofo se describe como un hombre caminando por Frankfurt junto a su caniche, inspirando varias generaciones de artistas, por ejemplo, Wilhelm Busch, Jakob Ettling, Nikolaus

Heidelbach. La cuestión que el texto demanda es no reducirlo al gesto de lo figurativo.

De la recepción de Schopenhauer, sin duda, otro ‘gigante’ en el habla alemán es Thomas Mann. Para Mann, el punto de referencia intelectual y filosófico más decisivo fue Schopenhauer junto a Nietzsche. Una mirada a las obras de Mann refleja no solo la presencia del filósofo de forma exclusivamente narrativa, sino a la vez ensayista. La recepción de Schopenhauer en Rusia, por un lado, se destaca a partir de figuras como Ivan Turgenev y Lev Tolstoi; por otro lado, se menciona la recepción en la literatura inglesa. Dada la importancia del arte y la música, las huellas de su pensamiento pueden encontrarse en obras como Richard Wagner y Hans Pfitzner.

La última sección del libro está dedicada a la figura de Schopenhauer como «terapeuta de la vida y ‘ecopensador’». El reciente libro *La cura de Schopenhauer* de Irvin D. Yalom entra en escena; en él se describe la vida de Julius Hertzfeld y su paciente Philip Slate, quien recurre al final de su vida al filósofo de Danzig en busca de sabiduría: esto, a partir de Slate, no se trata de un hecho aislado o personal en la novela, sino representa un problema antropológico. Recientemente Otto Böhmer se enfocó en el filósofo a partir de su novela filosófica *Frei nach Schopenhauer*. Estas nuevas recepciones reflejan que en su pensamiento hay un impulso para sugerir una vida correcta desde un punto filosófico. Schopenhauer puede situarse, dice el autor, al lado de «Epicteto, Marco Aurelio o Cicerón» (128): su sabiduría ha intentado responder las grandes cuestiones de la vida. En la actualidad, dos pensadores alemanes merecen citarse: Günter Gösde y Jörg Zirfas, quienes han creado puentes entre la filosofía y la psicología, dedicándose a la vez a Schopenhauer.

Cabe mencionar que el concepto de voluntad alcanza otro enfoque bien apreciado para la filosofía de Schopenhauer: la ética nace de nuestra actitud hacia los demás y la naturaleza en un sentido amplio; una ética de la simpatía y solidaridad. Para Zimmer, Schopenhauer se adelantó a su tiempo (cf. Choque 2022) en la medida en que

su ética apuesta por una ética animal, pues desde hace mucho tiempo los animales han sido considerados de segundo nivel y acaso importantes o con derechos. Así Schopenhauer se sitúa como uno de los «padres filosóficos de la protección de los animales» (131). Es de resaltar que en vida fundó la ‘Asociación contra la crueldad hacia los animales de Frankfurt’ en 1841. En cuanto a la ecología, se debe tener cuidado ya que su filosofía entiende la naturaleza como escenario de la voluntad, en cuanto no es esencialmente buena y digna de cuidado. Zimmer concluye mencionando que a partir de la perspectiva sociopolítica del filósofo de Danzig es posible hallar una crítica al capitalismo, pues la voluntad egoísta termina siendo una constante y absurda producción y enriquecimiento. El capitalismo, así como la voluntad, podríamos decir, es ciego y autodestructivo (132).

En conclusión, Schopenhauer no debería reducirse a la figura del hombre de espaldas junto a su perro, pues «no es una caricatura» (133). Su pensamiento está presente en la actualidad y esto acaso puede dudarse: son las últimas líneas del texto. El escrito de Zimmer en cuestión debe recomendarse porque refleja la pluma de un avezado investigador, que ha sabido cultivar el ejemplo de la vida del filósofo de Danzig tanto en la práctica como en la teoría. Quien se dedica a investigar sobre Schopenhauer debería asumir el riesgo de seguirle incluso en la claridad expositiva y escritura. En definitiva, se trata de un libro que debe situarse al lado de las obras del filósofo, como una excelente introducción y actualización de su pensamiento.

Notas

1. KSB 6, 134, Nr. 157. «¡Mis queridos amigos! Aunque me cueste admitirlo – yo solo *puedo* vivir junto al mar».
2. También podría utilizarse la expresión ‘repercusiones’. Sin embargo, repercusión viene de *Auswirkung*.
3. Las traducciones del texto son del autor.

Referencias

- Choque, Osman. 2022. «*Rezension zu Pessimistischer Liberalismus. Arthur Schopenhauers Staat*». *Schopenhauer Jahrbuch*, no. 103: 153-158.
- Nietzsche, Friedrich, Colli, Giorgio y Montinari,azzino. 2003. *Sämtliche Briefe: Kritische Studienausgabe. Band VI*. Berlin, Boston: De Gruyter. [KSB].
- Schopenhauer, Arthur. 2017. *Werke in zehn Bänden (Zürcher Ausgabe). Band II*. Zürich: Diogenes. (W II) [ZA].
- Osman Choque-Aliaga** (osman.choque@philosophie.uni-freiburg.de) Albert-Ludwigs-Universität Freiburg, Alemania.

Requisitos para la presentación de manuscritos

Los trabajos presentados para ser evaluados deben cumplir todos los requisitos de esta lista. Se devolverán las propuestas de publicación que incumplan cualquiera de estas disposiciones.

1. Envíe la versión electrónica del texto, preferiblemente en MS Word para Windows, a través de la página de envíos.
2. Si su artículo introduce notas, incorpórelas como parte del texto, entre paréntesis, e.g., (1), esto es, **sin usar los comandos específicos del procesador de texto**. Coloque el texto respectivo de las notas al final del documento.
3. Las partes del artículo deben aparecer en el siguiente orden: nombre del autor, título del trabajo, resumen, palabras claves, texto, notas, referencias bibliográficas, datos biográficos e información adicional (ver del punto 10 al 12).
4. Envíe únicamente trabajos originales e inéditos. El Consejo Editorial determinará si acepta o no traducciones de textos previamente publicados en otra lengua.
5. Se aceptarán trabajos escritos en lengua castellana, en inglés o en portugués. En caso especiales, se aceptarán escritos en otros idiomas.
6. Los textos no deberán exceder 55000 caracteres, contando espacios, e incluyendo notas y referencias bibliográficas. Use el contador de caracteres del procesador de texto para determinar la extensión.
7. No utilice subrayados. Si desea dar énfasis o escribir palabras en otra lengua, utilice cursivas (itálicas). El tipo en negrita se reserva para títulos y subtítulos. Si hace citas literales, póngalas entre comillas dobles si las escribe dentro del texto; no utilice comillas si las coloca en párrafo aparte.
8. El texto deberá estar antecedido de un resumen de no más de 150 palabras.
9. Anote, después del resumen del texto y antes del comienzo del mismo, no más de 5 palabras claves, con el fin de que el trabajo sea más fácilmente catalogado.
10. Anote, al final del documento, su afiliación académica o institucional, su grado, y un muy breve listado de sus publicaciones más importantes o recientes.
11. Incluya también, después de este breve currículum, su dirección postal y su correo electrónico.
12. Cite las referencias bibliográficas de acuerdo con las disposiciones descritas a continuación.
13. Las revisiones se trabajan con el modelo de pares ciegos: los pares académicos que evalúan los artículos son anónimos para los autores; asimismo, los autores son anónimos para los pares.
14. Incluya una versión del resumen y las palabras clave en un segundo idioma, preferiblemente lengua inglesa. Los artículos cuyos resúmenes en inglés (abstract) no estén redactados correctamente serán rechazados ad portas.

Referencias bibliográficas

Se usará el modelo basado en las disposiciones de **Chicago 17^a edición modalidad autor-fecha**, esto es, **con citas entre paréntesis**.

Este modelo se caracteriza por ser más breve. Dentro del texto se hará referencia a la obra entre paréntesis, anotando únicamente el apellido del autor, el año de la publicación y la página. En la lista de referencias bibliográficas debe anotar la referencia completa, de acuerdo con las siguientes disposiciones.

Anote el nombre de la persona autora y coloque los apellidos tal y como aparecen en el texto (sea uno o dos apellidos), seguidamente, inserte el año sin encerrarlo en paréntesis. Por ejemplo:



Murillo Zamora, Roberto. 1987. *La forma y la diferencia*. San José: Editorial de la Universidad de Costa Rica.

Dentro del cuerpo del artículo aparecerá, cada vez que se cite este texto, a modo de cita parentética: (Murillo Zamora 1987, 34)

Si opta por la cita narrativa, entonces no repita los datos que ya están en el texto:

El profesor Murillo Zamora piensa que eso es un error (1987, 34).

Por ejemplo, si menciona el año de la publicación, tampoco debe repetirlo:

En 1987 el profesor Murillo Zamora escribía, con énfasis, que eso era un error (p. 34).

Cuando una cita parentética aparezca al final del párrafo, coloque el punto posterior a la cita:

La luz es el hilo que eleva al hombre desde el terreno de la apariencia hasta el del ente (Murillo Zamora 1987, 27).

Si la misma oración fuera a citarse, incompleta, dentro del texto, la referencia quedaría así:

En su texto de 1987, Roberto Murillo Zamora recordaba cómo se ha considerado, siempre, que la luz nos eleva “desde el terreno de la apariencia hasta el del ente” (27).

Después del título del libro, puede colocar otra información relevante, como los datos de la persona editora o traductora. Recuerde **no** poner abreviaturas, una referencia correcta sería:

Butler, Judith. 2010. Marcos de Guerra: Las vidas lloradas. Traducido por Bernardo Moreno Carrillo. Barcelona: Paidós.

Si, en este modelo, debe anotar referencias del mismo autor con la misma fecha, distíngalas de este modo:

Gadamer, Hans-Georg. 1998a. Arte y verdad en la palabra. Traducido por Arturo Parada. Barcelona: Paidós.

_____. 1998b. El giro hermenéutico. Traducido por José Francisco Zúñiga García & Faustino Oncina. Madrid: Cátedra.

Si decide citar el compilador o editor en lugar del autor, esta información, en las referencias bibliográficas debe ir abreviada y sin paréntesis, como se observa a continuación:

Avanessian, Armen y Reis, Mauro, comps. (2017). *Aceleracionismo: Estrategias para una transición hacia el postcapitalismo*. Buenos Aires: Caja Negra.

Los títulos de artículos de revista deben ir entre comillas, debiendo poner el nombre la revista en *itálica*; los demás datos se abrevian de la siguiente manera:

Brenes Vargas, Alonso. 2022. “Subjetividad afectiva e infancia queer: Un análisis de la película *Wild Tigers I Have Known*”. *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica* 39, no. 161: 11-24.

Solo debe anotarse el nombre de la editorial; de modo que en lugar de escribir, por ejemplo, “Editorial Grijalbo” o “Editorial Gredos”, debe apuntar solamente “Grijalbo” o “Gredos” (a menos de que en su nombre como tal incluya la palabra “editorial”).

En la bibliografía el ordenamiento se hará por orden alfabético del apellido de las personas autoras. Las referencias de un mismo autor se anotarán por año, primero el texto más antiguo y de esa manera sucesivamente; aquellas publicaciones de un mismo año, se siguen por orden alfabético según el título de las obras y aquellas publicaciones que aún no estén publicadas (es decir, en prensa) se colocan de último.

Cuando introduzca citas dentro de las notas, recuerde que deben ir igual que en el cuerpo del texto, por ejemplo:

1. José Carlos Mariátegui ha sostenido que Perú, a pesar de la minería, mantiene el carácter de país agrícola (2007, 20).

Recuerde, que en castellano no se usa capitalizar todas las palabras de los títulos; escriba, por ejemplo, *Teoría de la acción comunicativa*, y no *Teoría de la Acción Comunicativa*. En inglés y otros idiomas sí se debe capitalizar.

Si en el texto hace una traducción propia de una cita de idioma extranjero, entonces debe seguir el lineamiento propio de las paráfrasis: debe colocar la fuente, ya sea a través de una cita narrativa o parentética, y omitir las comillas.

Favor utilice lenguaje no sexista en su(s) artículo(s), para lineamientos al respecto puede consultar la *Guía de uso del lenguaje inclusivo de género en el marco del habla culta costarricense* (2015) de Lillyam Rojas Blanco y Marta Eugenia Rojas Porras: <http://lenguajeinclusivo.ucr.ac.cr/guia-de-uso-del-lenguaje-inclusivo>

EDITORIAL UNIVERSIDAD DE COSTA RICA

La búsqueda de una política social universal en el Sur: actores, ideas y arquitecturas

Juliana Martínez Franzoni
Diego Sánchez Ancochea



1.ª ed. 2019
15,24 cm x 22,86 cm
320 pp.
ISBN 978-9968-46-708-7

A partir de un análisis comparado, el libro propone un modelo teórico multidisciplinario para explicar las formas en que se pueden generar políticas sociales para toda la población, así como sus principales determinantes políticos y de política pública.


EDITORIAL
UCR

LIBRERÍA — UCR
Tels.: 2511 5858 • 2511 5859

Portal DE LA Investigación

Ciencia universitaria a su alcance

Información

- Noticias de ciencia y tecnología
- Proyectos de investigación
- Agenda de investigación
- Nuevas publicaciones

Opinión

- Vox populi
- Opinión
- Foro

Plataforma de medios

- Programa En la Academia
- Serie televisiva Girasol
- Revista Girasol digital
- Cápsula Girasol



Esta revista se terminó de imprimir en la Sección
de Impresión del SIEDIN, en agosto 2023.

Universidad de Costa Rica
Ciudad Universitaria Rodrigo Facio, Costa Rica

Volumen LXII

Número 164 / Setiembre - Diciembre 2023

Motivo de portada: Rolando Garita. "Abstracción"7

1. Artículos

1. *Eliás Chavarría-Mora*. "Una revisión histórica y planteamiento de una definición sintética del concepto «Ideología»" 11-21
2. *David Durán*. "Cogito y ontología de la carne en Maurice Merleau-Ponty" 23-46
3. *Rubén H. Ríos*. "El test de Turing y la filosofía de la inteligencia artificial. Acerca de la mente de las máquinas digitales" 47-57

2. Dossier I:

Pensar el Antropoceno desde la Antigüedad

1. *Luis Alberto Fallas López*. "Mejor nosotros que otros. Empédocles en primera plural" 63-79
2. *Étienne Helmer*. "La reciprocidad al centro: economía y Antropoceno desde el Económico de Jenofonte" 81-91
3. *María Del Pilar Montoya*. "Platón frente al comercio marítimo. Elementos para una interpretación del Antropoceno" 93-103
4. *Henar Lanza González*. "«Si se la contempla desde arriba» (Phd. 110b). La estereometría platónica, un paradigma para pensar el Antropoceno" 105-113
5. *Mariano Nava Contreras*. "«El mundo es un animal perfecto». Política y biología en los estoicos" 115-122

3. Dossier II:

Importancia y vigencia del pensamiento de Helio Gallardo en América Latina

1. *Isabel Rauber*. "Helio Gallardo, un hereje indispensable" 129-132
2. *George García Quesada*. "Helio Gallardo: entre el marxismo imposible y el necesario" 133-138
3. *José Roberto Herrera Zúñiga*. "El pueblo en armas y el pensar radical. El marxismo y el guevarismo en las definiciones teórico-políticas de Helio Gallardo" 139-150
4. *David Sánchez Rubio*. "Sobre derechos humanos en el pensamiento de Helio Gallardo: praxis de liberación, tramas sociales y multi-garantías" 151-165
5. *Omar S. Herrera Rodríguez*. "Por una discusión política y efectiva de Derechos Humanos" 167-181
6. *César Villegas Herrera*. "Militar en la izquierda... ¿Desde una profesión? La radicalización política del Trabajo Social desde los aportes de Helio Gallardo" 183-198

4. Crónica

1. *Arnoldo Mora Rodríguez*. "Actualización del pensamiento dialéctico de Agnes Heller" 201-207

5. Recensión

1. *Osman Choque-Aliaga*. "Schopenhauer und die Folgen. Robert Zimmer. Stuttgart: J. B. Metzler, 2018, 138 páginas" 211-217