

Revista de Filosofía

LAGUNA

Universidad de La Laguna

38

2016



Revista
LAGUNA

Revista
LAGUNA

Revista de la Facultad de Filosofía

web: <http://publica.webs.ull.es/publicaciones/detalle/revista-laguna/laguna/>

e-mail: rlaguna@ull.es

DIRECCIÓN

Vicente Hernández Pedrero

COORDINADORES

Manuel Liz Gutiérrez, Roberto Rodríguez Guerra y Carlos Marzán Trujillo

CONSEJO DE REDACCIÓN

Antonio Pérez Quintana (ULL), Inmaculada Perdomo Reyes (ULL), Juan Claudio Acinas Vázquez (ULL), Amparo Gómez Rodríguez (ULL), Marcos Hernández Jorge (ULL), María José Guerra Palmero (ULL), José M. de Cózar Escalante (ULL), Chaxiraxi María Escuela Cruz (ULL), María del Rosario Hernández Borges (ULL), Karina P. Trilles Calvo (Facultad de Letras, Universidad de Castilla-La Mancha), Juan José Acero (Facultad de Letras, Universidad de Granada), Francisco J. Martínez (UNED), Javier Peña Echeverría (Universidad de Valladolid), Wenceslao J. González (Facultad de Humanidades, Universidad de La Coruña), María José Agra (Facultad de Filosofía, Universidad de Santiago de Compostela), Bernat Riutort Serra (Universitat de les Illes Balears) y Hans Hemuth Gander (Albert Ludwig Universität, Freiburg i. Br.)

SECRETARIA

Chaxiraxi María Escuela Cruz

CONSEJO ASESOR

Pierre Aubenque (Univ. La Sorbona), Evando Agazzi (Universidad de Génova), Seyla Benhabib (Univ. de Harvard), Victoria Camps (Univ. Autónoma de Barcelona), Javier Echeverría (Instituto de Filosofía, CSIC), Emilio Lledó (UNED), Javier Muguerza (Instituto de Filosofía, CSIC), Eulalia Pérez Sedeño (Instituto de Filosofía, CSIC), Fernando Quesada (Instituto de Filosofía, CSIC), Miguel Ángel Quintanilla (Univ. de Salamanca), John Searle (Univ. de Berkeley), Ernesto Sosa (Univ. de Brown), Carlos Thiebaut (Univ. Carlos III de Madrid), Luis Vega (UNED) y J. Francisco Álvarez (UNED)

EDITA

Servicio de Publicaciones de la Universidad de La Laguna
Campus Central. 38200. La Laguna. Santa Cruz de Tenerife
Tel.: 34 922 31 91 98

DISEÑO EDITORIAL

Jaime H. Vera
Javier Torres/Luis C. Espinosa

PREIMPRESIÓN

Servicio de Publicaciones

ISSN: 1132-8177 (edición impresa) / ISSN: e-2530-8351 (edición digital)

Depósito Legal: TF 1.263/92

Prohibida la reproducción total o parcial de esta obra sin permiso del editor.

Revista
LAGUNA
38

SERVICIO DE PUBLICACIONES
UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA, 2016

LAGUNA: Revista de Filosofía / Facultad de Filosofía. —N.º 1 (1992). —La Laguna: Universidad, Servicio de Publicaciones, 1992—. Semestral. Hasta N.º 7: anual. ISSN 1132-8177
1. Filosofía-publicaciones periódicas I. Universidad de La Laguna. Facultad de Filosofía. II. Universidad de La Laguna. Servicio de Publicaciones, ed. 1(05)

JOURNAL INDEXED IN:
Philosopher's Index.
Répertoire bibliographique de la philosophie de Louvain.
CINDOC (Centro de Información y Documentación Científica).
LATINDEX

LAGUNA. Revista de Filosofía tiene como objetivo la reflexión teórica suscitada por las diferentes perspectivas abiertas ante la filosofía contemporánea: estudio crítico de los clásicos, epistemología, ontología, metafísica, hermenéutica, ética, filosofía política, filosofía del lenguaje, estética, etcétera. Se trata por tanto de una revista de carácter interdisciplinar y pluralista.

NORMAS DE PUBLICACIÓN

LAGUNA. Revista de Filosofía se edita de forma semestral. La entrega de los originales (artículos o reseñaciones de libros) se podrá hacer a lo largo del curso académico a través del *e-mail* rlaguna@ull.es.

Las colaboraciones serán sometidas a doble evaluación anónima. Es un requisito para la aceptación de los trabajos que sean aportaciones originales al tema tratado. Además de este requisito se tendrá especialmente en cuenta la coherencia en el planteamiento, la correcta fundamentación de las hipótesis y los argumentos y la adecuación de la bibliografía utilizada. Los informes de evaluación se harán llegar a los/as autores/as en un plazo máximo de cuatro meses desde su recepción.

La extensión máxima de los artículos es de veinte páginas escritas a doble espacio. Los artículos incluirán un resumen escrito en español y en inglés (*abstract*) de un mínimo de cuatro líneas y un máximo de diez, así como cinco palabras clave. Tanto las palabras clave como el título se traducirán al inglés.

La extensión máxima de las reseñaciones de libros es de cinco páginas escritas a doble espacio, incluyendo un título para el texto alusivo al contenido del libro motivo de la reseñación.

Para la elaboración de las referencias bibliográficas ha de tenerse en cuenta que se prescinde de índices bibliográficos al final de los textos y que las notas con referencias textuales o bibliográficas se sitúan a pie de página.

Laguna
Revista de Filosofía
e-mail: servicio.publicaciones@ull.edu.es
Servicio de Publicaciones. Universidad de La Laguna.
Campus Central. 38071. Tenerife. España.

SUMARIO / CONTENTS

ARTÍCULOS / ARTICLES

The platonist view about the subject matter of linguistics / El punto de vista platónico acerca de la materia objeto de estudio en la lingüística
Alberto Oya Márquez..... 9

Antropología cartesiana / Cartesian Anthropology
Daniel Moreno Moreno..... 19

Marx, Benjamin, la historia y el apocalipsis. La dialéctica del progreso en Marx y Benjamin y la superación de la historia teleológica / Marx, Benjamin, history and the apocalypse. Dialectics of progress in Marx and Benjamin and the overcoming of teleological history
Cristopher Morales Bonilla..... 39

Entre la deconstrucción y la universalización. La reconstrucción de la crítica en el feminismo pragmático contemporáneo / Between deconstruction and universalisation. The reconstruction of critic in pragmatic contemporary feminism
Marta Vaamonde Gamo..... 69

RECENSIONES / REVIEWS

«Spinoza, una cartografía de la ética», o el periplo *desde y hacia* una infinitud por explorar / «Spinoza, una cartografía de la ética», or the journey *from and towards* an infinity to explore.
COHEN AGREST, Diana, *Spinoza, una cartografía de la Ética*, Buenos Aires, Eudeba, 2015
Daniel Álvarez Montero..... 79

Utopía, esperanza, posibilidad. Crítica y herencia en la filosofía de la religión de E. Bloch / Utopia, hope, possibility. Criticism and inheritance on the E. Bloch's philosophy of religion.
TAMAYO, Juan José, *Religión, razón y esperanza. El pensamiento de Ernst Bloch*, Valencia, Tirant Humanidades, 2015
Antonio Pérez Quintana..... 82



Derechos de los animales y biopolítica / Animal rights and biopolitics.
HRIBAL, Jason, *Los animales son parte de la clase trabajadora y otros ensayos*,
Madrid, Ochodocuatro, 2014
Cristopher Morales Bonilla.....



Léger, 1922.

THE PLATONIST VIEW ABOUT THE SUBJECT MATTER OF LINGUISTICS

Alberto Oya Márquez*
Universitat de Girona

ABSTRACT

The Platonist view in philosophy of linguistics states that grammars are theories of abstract objects. In this paper I will focus on the Platonist view in philosophy of linguistics as stated in Katz's «An Outline of Platonist Grammar» (1984) and Soames' «Linguistics and Psychology» (1984) and «Semantics and Psychology» (1985). I will begin explaining which are the core ideas of the Platonist view in philosophy of linguistics. Then, I will comment on the argument offered by Katz's in order to argue for the Platonist view. Finally, I will explain Soames' arguments in order to show that psychology and linguistics are conceptually and empirically different.

KEYWORDS: Conceptualism, Katz, Philosophy of Linguistics, Platonism, Soames.

RESUMEN

«El punto de vista platónico acerca de la materia objeto de estudio en la lingüística». El platonismo en filosofía de la lingüística afirma que las gramáticas son teorías sobre objetos abstractos. En este artículo me centraré en el platonismo en filosofía de la lingüística tal y como es expuesto por Katz en su «An Outline of Platonist Grammar» (1984) y por Soames en sus «Linguistics and Psychology» (1984) y «Semantics and Psychology» (1985). Empezaré explicando cuáles son las ideas centrales del platonismo en filosofía de la lingüística. Después, comentaré el argumento ofrecido por Katz a favor del platonismo. Por último, explicaré los argumentos usados por Soames para mostrar que la psicología y la lingüística son conceptualmente y empíricamente distintas.

PALABRAS CLAVE: conceptualismo, Katz, filosofía de la lingüística, platonismo, Soames.



1. INTRODUCTION

In this paper I am going to expound the Platonist view in philosophy of linguistics as stated in Katz's «An Outline of Platonist Grammar»¹ and Soames' «Linguistics and Psychology»² and «Semantics and Psychology»³. The Platonist view aims to give an answer to the question of what is the subject matter of linguistics. Its main claim is that grammars are theories of abstract objects.⁴ This idea is well summarized by Katz:

[...] grammars are theories of the structure of sentences, conceived of as abstract objects in the way that Platonists in the philosophy of mathematics conceive of numbers. Sentences, on this view, are not taken to be located here or there in physical space like sound waves or deposits of ink, and they are not taken to occur either at one time or another or in one subjectivity or another in the manner of mental events and states. Rather, sentences are taken to be abstract and objective. They are entities whose structure we discover by intuition and reason, not by perception and induction⁵.

In defending Platonism, Katz and Soames explicitly argue against the view that linguistics is a theory about something psychological.⁶ In this sense, Katz is correct in saying that to object to Platonists that they do not take into account the psychological data regarding the speaker's/hearer's capacities⁷ is to beg the question in favor of the psychological view, because this is, precisely, what is at stake in the debate⁸.

However, it is important to remark that Platonism is not committed to discredit the study of psychological data.⁹ What Platonism claims is that linguistics is

* E-mail: alberto.oya.marquez@gmail.com.

¹ KATZ, Jerrold J. «An Outline of Platonist Grammar», in: «BREVER, T., CARROLL, J.M., and MILLER, L.A. (eds.) *Taking Minds: The Study of Language in Cognitive Sciences*. MIT Press, 1984, pp. 1-33. [Reprinted in: KATZ, Jerrold J. (ed.) *The Philosophy of Linguistics*. Oxford University Press, 1985, pp. 172-203.

² SOAMES, Scott. «Linguistics and Psychology». *Linguistics and Philosophy*, 7, 1984, pp. 155-179.

³ SOAMES, Scott. «Semantics and Psychology», in: KATZ, Jerrold J. (ed.) *The Philosophy of Linguistics*. Oxford University Press, 1985, pp. 204-226.

⁴ KATZ, Jerrold J. *op. cit.*, 1984, p. 192.

⁵ KATZ, Jerrold J. *op. cit.*, 1984, p. 174.

⁶ SOAMES, Scott. *op. cit.*, 1984, p.155; SOAMES, Scott. *op. cit.*, 1985, p. 206; KATZ, Jerrold J. *op. cit.*, 1984, p. 172-173.

⁷ As Fodor does in his «Introduction: Some Notes on What Linguistics is About», pp. 200-201, in: BLOCK, N. (ed.) *Readings in the Philosophy of Psychology: Volume two*. Harvard University Press, 1981, pp. 197-207.

⁸ In Katz's words: «It can no more be to the discredit of Platonism that it doesn't pay attention to psychological capacities than it can be to the discredit of Fodor's psychologism that it doesn't pay attention to abstract objects» (KATZ, Jerrold J. *op. cit.*, 1984, p. 177).

⁹ KATZ, Jerrold J. *op. cit.*, 1984, pp. 192-193; SOAMES, Scott. *op. cit.*, 1984, p. 158 and p. 161.



only about abstract objects —and, therefore, that the subject matter of linguistics is not anything psychological. But this does not imply that psychological data lacks of any interest at all or that it cannot be studied by other disciplines such as psychology or cognitive sciences. In Katz's words:

[...] Platonism denies that theories in linguistics are about psychological states, processes, etc., but does not deny the existence of such states, processes, etc., or the legitimacy of their study in psychology, computer science, neurophysiology, etc. The Platonist in linguistics no more denies the existence of linguistic knowledge or the legitimacy of its study in empirical science than the Platonist in mathematics or logic denies the existence of mathematical or logical knowledge or the legitimacy of their study in empirical science. Thus, no one should object to Platonism on the grounds that it prevents us from making use of grammatical theories in the explanation of the human ability to acquire and use languages. The use of these theories in such explanations is like applied mathematics. The issue at hand is whether linguistic concerns a realm of grammatical objects beyond psychology¹⁰.

In their criticism to the psychological view, both authors use the distinction between «[...] the *knowledge* speakers have of their language and the *languages* that speakers have knowledge of»¹¹. Katz and Soames argue that supporters of the psychological view fail to recognize this distinction, and this is what lead them to conclude that linguistics is a theory of something psychological —that is: about the speaker's knowledge of their language and the speaker's abilities to use their language. But to ignore this distinction, the Platonists say, is just as to confuse the way mathematical numbers *are* with the way that mathematical numbers *are used* by humans in arithmetical reasoning.

The question of what is the subject matter of linguistics is an interesting question that all linguists must worry about, in so far that the answer given to this question will have deep consequences in the development of linguistics. Thus, for example, if we have a clear answer about which is the object of study in linguistics, then we will have a clear answer of what are the proper methods for studying linguistics.¹² At any rate, it is important to point that this question is not only interesting for linguists, but also for philosophers. Those philosophers that want to face the metaphysical question of realism —that is: the claim that abstract objects exist— need to discover whether linguistic objects are abstract in order to know whether realism is correct or not¹³.

¹⁰ KATZ, Jerrold J. *op. cit.*, 1984, pp. 192-193.

¹¹ KATZ, Jerrold J. *op. cit.*, 1984, p. 193, emphasis of the author. The distinction is explicitly stated in Katz but it is also used by Soames when he claims that linguistics and cognitive psychology differ in the same sense than «[...] elementary number theory [differ] with psychological theories of the cognitive processes underlying ordinary arithmetical reasoning». (SOAMES, Scott. *op. cit.*, 1984, p.157).

¹² KATZ, Jerrold J. «Introduction», p. 15, in: KATZ, Jerrold J. (ed.) *The Philosophy of Linguistics*. Oxford University Press, 1985; KATZ, Jerrold J. *op. cit.*, 1984, p. 181.

¹³ KATZ, Jerrold J. *op. cit.*, 1984, p. 184; KATZ, Jerrold J. *op. cit.*, 1985, p. 11.



2. KATZ'S ARGUMENT BY ELIMINATION

In his «An outline of Platonist Grammar», Katz offers an argument for the Platonist view in philosophy of linguistics. I will refer to it as Katz's argument by elimination.

The argument goes as follows. There are, according to Katz, *only* three ontological possibilities to answer the question of what linguistics is a theory of: nominalism (which claims that linguistics is about physical concrete objects), conceptualism (which claims that linguistics is about mental concrete objects) and Platonism (which claims that linguistics is about abstract objects). Katz assumes the success of conceptualism's objections to nominalism but claims that these objections have no effect on Platonism. Then, Katz criticizes conceptualism. So, Katz concludes, Platonism is the only way left and, therefore, it is reasonable to conclude that Platonism is the correct answer. The argument is stated by Katz as follows:

The arguments of conceptualists against Platonism in linguistics have little force. If Platonism in its turn can mount a successful argument against the psychological concept of grammars, then, coupling this argument with Chomsky's argument against the structuralist concept, we obtain a strong case for the Platonist view that grammars are theories of abstract objects. The reason is that nominalism, conceptualism and Platonism exhaust the ontological possibilities. One can take the objects of a theory to be concrete, physical particulars, as the nominalist does, or take them to be psychological, mental, or biological particulars, as the conceptualist does, or deny they are particulars at all and take them to be atemporal, aspatial objective entities, as the Platonist does¹⁴.

In criticizing conceptualism, Katz exploits the distinction sketched before between *the language speakers know* and *the knowledge that speakers have of their language*. According to Katz, conceptualism claims that linguistics is a theory of *the knowledge that speakers have of their language*; but this, Katz says, is just to posit an intermediary for the study of *the language speakers know*. And there is no guarantee that this intermediary, the mental medium, is a proper way to study *the language speakers know*; that is: there is no guarantee that the way that languages *are used* by humans is the same than the way languages *are*. In Katz's words:

Conceptualists have to construct grammars as theories of the *knowledge* an ideal speaker has of the language, whereas Platonists construct grammars as theories of the *language* that such knowledge is knowledge of. Therefore, the conceptualist's theories address themselves to the *internal cognitive representation* that humans have of such things as well-formedness, ambiguity, word-formation, ellipsis and synonymy whereas a theory of the language should address itself to well-formedness, ambiguity, word-formation, ellipsis, and synonymy themselves. Because the mental medium in which human knowledge is internally represented can materially

¹⁴ KATZ, Jerrold J. *op. cit.*, 1984, p. 180-181.



influence the character of the representation, there can be a significant divergence between what a theory of such an internal representation says and what is true of the language. Hence, only in the case of conceptualism is there the possibility of conflicts between ideologically inspired, extrinsic constraints and intrinsic constraints¹⁵.

However, this is not, in my opinion, a real objection for conceptualism. What Katz is claiming here is that there is no reason to trust that the study of *the knowledge that speakers have of their language* is tantamount to the study of *the language speakers know*. But this seems to be what is at stake in the debate: a conceptualist does not need to accept that *the knowledge that speakers have of their language* is a medium for the study of *the language speakers know* given that, for a conceptualist, there is no distinction between these two things.

Katz offers a second objection to conceptualism: there are some grammatical properties of sentences of natural language that cannot be explained if we accept that linguistics is a theory of something psychological. This is the case of analyticity.¹⁶ Conceptualist theories must say that the necessity involved in cases of analyticity is due to our psychology —more concretely: that we cannot conceive analytical truths to be false given our psychological makeup. But this is not, Katz says, what is going on in analyticity: sentences that involve analyticity are not sentences that *we cannot conceive* to be false, but sentences that *cannot be* false —that are «[...] true no matter what [...]»¹⁷. In Katz's words:

Theories of natural languages ought not preclude explanation of the grammatical properties of their sentences. At the very least, a theory of natural language ought not rule out the possibility of accounting for necessary truths [...] which owe their necessity to the language. But this is exactly what conceptualists theories of natural language do in treating grammar as theories of psychological principles and in treating linguistic theory as a theory of the innate basis for internalizing such principles. Conceptualist theories are limited to accounting for necessary truths [...] as nothing more than consequences of principles that human beings, by virtue of their psychological or biological make-up, cannot take to be false. Such necessary truths come out on the conceptualist's account as merely what human beings are psychologically or biologically forced to conceive to be true no matter what. But this is a far cry from what *is* true no matter what. On the conceptualist's account, impossible objects like *genuine coin of the realm which is counterfeit* are nothing more than something humans cannot conceive. Conceptualists must treat such *impossible* objects as four-dimensional space was once treated, inconceivable by us but for all we know quite possible¹⁸.

¹⁵ KATZ, Jerrold J. *op. cit.*, 1984, p. 196, emphasis of the author.

¹⁶ The examples given by Katz of sentences that involve analyticity are: «All nightmares are dreams», «People convinced of the truth of Platonism believe Platonism to be true», «Flawed gems are imperfect», «Genuine coin of the realm is not counterfeit» (KATZ, Jerrold J. *op. cit.*, 1984, p. 199).

¹⁷ KATZ, Jerrold J. *op. cit.*, 1984, p. 200.

¹⁸ KATZ, Jerrold J. *op. cit.*, 1984, p. 200, emphasis of the author.



On the other hand, Katz argues that Platonism is the only one of the three ontological possibilities that can give a successful account of analyticity¹⁹. Given that Platonism focus directly on the properties that language has, it can conclude that analytical truths derive its necessity from language itself and, therefore, that they do not owe their necessity to human psychology.

3. SOAMES: LINGUISTICS AND PSYCHOLOGY ARE CONCEPTUALLY AND EMPIRICALLY DISTINCT

In his «Linguistic and Psychology» (1984), Soames claims that linguistics is not, and cannot be, a theory of something psychological. In order to defend this claim, Soames argues that linguistics and psychology are conceptually and empirically different: they are conceptually distinct because «[...] they are concerned with different domains, make different claims, and are established by different means»²⁰, and they are empirically divergent because «[...] the formal structures utilized by optimal linguistic theories are not likely to be isomorphic to the internal representations posited by theories in cognitive psychology»²¹. Thus, according to Soames, psychology and linguistics are two different disciplines: «Linguistics aims at providing theories of natural languages; cognitive psychology aims at providing theories of natural language users»²².

3.1. CONCEPTUAL DISTINCTIVENESS: THE LEADING QUESTIONS ARGUMENT

In order to show that psychology and linguistics are conceptually distinct, Soames uses an argument that we will call as 'the leading questions argument'.

There are, according to Soames, three questions that move and guide the theoretical enterprise of doing linguistics and, therefore, that allow us to define a domain for linguistics. Because of this, these questions also allow us to distinguish which facts are relevant for linguistics —to wit: linguistic facts are those that are relevant in order to give an answer to the leading questions. These questions are, according to Soames, grounded in a «pre-theoretical grasp of what constitutes a language»²³. These three leading questions are the following ones:

(Q1) In what ways are... [some (or all) natural languages] alike and in what ways do they differ from one another? (Q2) What (if anything) distinguishes natural languages from... [some artificial language]? (Q3) In what ways have (has)... [some

¹⁹ KATZ, Jerrold J. *op. cit.*, 1984, p. 200.

²⁰ SOAMES, Scott. *op. cit.*, 1984, p. 155.

²¹ SOAMES, Scott. *op. cit.*, 1984, p. 155.

²² SOAMES, Scott. *op. cit.*, 1984, p. 157.

²³ SOAMES, Scott. *op. cit.*, 1984, p. 161.



natural language] changed and in what ways have (has)... [some natural language, the same as before] remained the same?²⁴.

In order to show that psychology and linguistics are conceptually distinct, Soames will argue: first, that there are linguistic facts that are not psychological; and, second, that there are psychological facts about language that are not linguistic facts²⁵.

Languages can be individuated through its semantics, which include, among other things, an account of the truth conditions of the sentences of the language²⁶. Thus, claims about truth conditions are relevant in order to answer the three leading questions and, therefore, any linguistic theory must take them into account.²⁷ But truth conditions are not psychological; therefore: there are facts which fail under the domain of linguistics but, nonetheless, they are not psychological. The main reason given by Soames for why truth conditions are not psychological facts is the following:

Even if the sentences to be evaluated are taken to be internal representations, and hence, within the domain of mentalistic theories, a complete specification of the non-linguistic conditions under which they are true will not follow from a specification of mental states and processes, or a description of the relationship between sensory input and behavioral output²⁸.

Moreover, there are psychological facts about language that do not serve to the purpose of answering the leading question —given that they do not play any role in individuating languages— and, therefore, these psychological facts are not relevant to linguistics and are not linguistic facts at all.²⁹ For example: two speakers may speak the same language even if one of them processes the sentences faster than the other, or even if one of them makes fewer mistakes in comprehending sentences of a concrete type than the other does³⁰.

If Soames' arguments are correct —that is: if there are linguistic facts that are not psychological and there are psychological facts that are not linguistic facts—, then it seems that we can conclude that linguistics and psychology are concerned with different domains and, therefore, that they are conceptually distinct.

²⁴ SOAMES, Scott. *op. cit.*, 1984, p. 158.

²⁵ SOAMES, Scott. *op. cit.*, 1984, p. 162.

²⁶ SOAMES, Scott. *op. cit.*, 1984, p. 162.

²⁷ In Soames' words: «[...] languages may differ not only with respect to syntactic and phonological properties, but also with respect to semantic properties involving truth conditions. A linguistic theory that failed to account for truth conditions would miss these differences and, in extreme cases, would fail to distinguish different languages (i.e., languages with the same syntax and phonology, but different assignments of truth conditions to sentences). Since the job of a linguistic theory is to specify the similarities and differences among (possible) languages, such a theory must be sensitive to truth conditions (or elements that determine them)» (SOAMES, Scott. *op. cit.*, 1984, pp. 162-163).

²⁸ SOAMES, Scott. *op. cit.*, 1984, p. 163.

²⁹ SOAMES, Scott. *op. cit.*, 1984, p. 164.

³⁰ SOAMES, Scott. *op. cit.*, 1984, p. 164.



3.2. EMPIRICAL DIVERGENCE: NO STRUCTURAL ISOMORPHISM

In order to defend the claim that linguistics and psychology are empirically divergent, Soames argues that there is not —or, at least, that it is highly improbable that there is— an isomorphism between the formal structures posited by linguistics and the mental structures posited by psycholinguistics.

Soames' argument is as follows. As we have seen, linguistics and psychology are conceptually distinct, and this means, among other things, that each of them deals with a very different kind of facts: linguistic facts, on the one hand, and psychological facts, on the other hand. Although it can be argued that there is sometimes a correspondence between these two different kinds of facts —e.g. it can be argued that «[...] all and only grammatical sentences (or syntactically ambiguous sentences) would be judged by speakers (under appropriate conditions) to be grammatical (or syntactically ambiguous)»³¹, there are cases in which there seems to be no correspondence between these two kind of facts at all —e.g. it is not clear which would be the psychological data that would correspond to those linguistic facts such as truth conditions, and logical properties and relations³².

4. CONCLUSION

By way of conclusion, we can briefly enumerate the main ideas of this paper.

First, we have seen that Platonism's main claim is that the subject matter of linguistics are abstract objects. In defending this, platonists deny that psychology has anything to do with linguistics. However, this does not commit platonists to claim that the study of psychological data has no interest at all: the point is that psychological data is not relevant for linguistics, but not that it cannot have some interest for other disciplines such as psychology or cognitive sciences.

Second, in order to criticize the psychological view in philosophy of linguistics —that is: the claim that linguistics is a theory of psychological objects—, both authors use the distinction between *the language speakers know* and *the knowledge speakers have of their language*. According to Katz, failing to recognize this distinction is what conduce the supporters of the psychological view to conclude that linguistics is a theory about something psychological.

Third, the question for Platonism in philosophy of linguistics is an interesting question for all linguists, because the answer given to this question will have deep consequences in the practical development of the discipline. But it is also an interesting question for philosophers, given that it is a question that we must face if we want to discover whether metaphysical realism is true or not.

³¹ SOAMES, Scott. *op. cit.*, 1984, p. 168.

³² SOAMES, Scott. *op. cit.*, 1984, p. 169.



Fourth, we have seen that Katz's argument by elimination tries to show that Platonism in philosophy of linguistics is true. The argument is based on the claim that there are *only* three ontological possibilities to answer the question of what is the subject matter of linguistics: nominalism, conceptualism and Platonism. Katz assumes the success of conceptualism's objections to nominalism but claims that these objections have no effect on Platonism. Then, Katz criticizes conceptualism. So, Katz concludes, Platonism is the only way left.

Fifth, Katz's critiques to conceptualism relies on the distinction between *the language speakers know* and *the knowledge speakers have of their language*. Katz argues that conceptualism makes linguistics to focus on *the knowledge speakers have of their language*, but there is no guarantee that this is a proper way to study *the language speakers know*—that is: there is no guarantee that the way that languages *are used* by humans is the same than the way languages *are*.

Sixth, we have seen that Soames argues that linguistics and psychology are two different disciplines, in so far that he takes them to be conceptually distinct and empirically divergent.

Seventh, in order to defend that linguistics and psychology are conceptually distinct, Soames uses what I have called the «leading questions argument». Soames argues, on the one hand, that there are linguistic facts that are not psychological facts (e.g. claims about truth conditions of the sentences of a language) and, on the other hand, that there are psychological facts that are not linguistic facts (e.g. psychological data about reaction time or error date); therefore, Soames concludes, linguistics and psychology are conceptually distinct.

Eight, in order to defend that linguistics and psychology are empirically divergent, Soames argues that there is not—or, at least, that it is highly improbable that there is—an isomorphism between the formal structures posited by linguistics and the mental structures posited by psycholinguistics. The reason given by Soames is that it is not clear which would be the psychological data that would correspond to linguistic facts such as truth conditions, and logical properties and relations.

Recibido: febrero 2016
Aceptado: junio 2016



ANTROPOLOGÍA CARTESIANA

Daniel Moreno Moreno*
IES Miguel Servet (Zaragoza)

RESUMEN

El artículo reconstruye la antropología cartesiana, respetando su terminología original. Descartes, alejándose de las concepciones tradicionales, analiza el ser humano como pensamiento y como extensión; a continuación, explica el funcionamiento y el desarrollo del cuerpo animado, así como de las pasiones humanas como ejemplos de la síntesis de pensamiento y extensión; finalmente, en sus *Meditationes*, aborda cómo entender la distinción y la unión de cuerpo y alma. Tras este repaso, se aclaran las repetidas dudas asociadas al planteamiento cartesiano.

PALABRAS CLAVE: alma, cuerpo, pensamiento, extensión, mente, Lucrecio, Descartes.

ABSTRACT

«Cartesian Anthropology». Cartesian anthropology, in his original terms, is restored in this paper. Descartes, far from traditional conceptions, analyzes human being as thought and extension; then he explains the functioning and development of animated body, and studies human passions, which show the synthesis of thought and extension; finally, Descartes shows, in his *Meditationes*, how to understand the distinction and the union of body and soul. Thus, repeated doubts associated with the Cartesian approach are clarified in this paper.

KEYWORDS: soul, body, thought, extension, mind, Lucretius, Descartes.



1. PRELIMINARES

Del mismo modo que, desde hace décadas, la música barroca ya no se interpreta románticamente, sino que los directores e intérpretes procuran restituir las partituras originales e interpretarlas con instrumentos y técnicas de la época, considero que las obras de Descartes necesitan el mismo tratamiento restaurador. Habría que distinguir entonces con claridad entre los escritos de Descartes y las traducciones, igual que se distingue ahora entre una obra de El Greco y otra de su taller. Y traducir de nuevo a Descartes con los criterios más historicistas posibles, dado que así seremos honestos con él. En el terreno de la antropología, por ejemplo, creo que ha sido desafortunado traducir *mens* por *espíritu* en vez simplemente por *mente*¹, dado que el espíritu, en su sentido original de viento, sería algo físico y en su sentido habitual está cercano a fantasma. Así mismo, *esprits animaux* se podría traducir, mejor que como *espíritus animales*, como *corpúsculos animados* o *corpúsculos psíquicos*. En tanto que son las partes más sutiles de la sangre que recorren el cuerpo con movimientos mecánicos y entran por los orificios de la glándula H, los *esprits animaux* son corpóreos y son los que hacen que algunos cuerpos tengan sensaciones². El objetivo sería recuperar así un pensamiento anterior a la escisión entre ciencia y filosofía, entre racionalismo y empirismo, y entre pensamiento continental y pensamiento anglosajón. Un momento en que filosofía significaba ciencia y era la filosofía primera o metafísica la encargada de demostrar que Dios existe, que somos libres y que el alma humana difiere realmente del cuerpo, en un sentido, mientras que, en otro, están unidos por completo. Se accederá así a un pensamiento alejado de la repetida caricatura del idealismo romántico que hace de Descartes el padre de su filosofía —y, por extensión, de la filosofía moderna— y del frío racionalismo. Se dejará también de retrotraer el pecado original de la filosofía de la mente del pasado siglo a las *Meditaciones* cartesianas. Nada más desafortunado, como se verá, que resumir la antropología cartesiana con la metáfora ryliana del fantasma en la máquina o que explorar la fisiología y las bases neuronales de los sentimientos y de

* E-mail: dmoreno@unizar.es.

¹ En el caso de las *Meditationes*, E. López y M. Gracia traducen *mens* por *mente*, en su traducción, publicada por Gredos en 1997. Sin embargo, los primeros traductores al francés, Luynes y Clerselier, eligieron *esprit*. Manuel García Morente en 1934 y Vidal Peña en 1977 siguieron ese criterio y vertieron *mens* por *espíritu*. En el caso de los *Principia philosophiae*, su primer traductor al francés, Picot, tradujo *mens* por *esprit*, traducción que sigue Guillermo Quintás en su edición de los *Principios*, aunque, cuando en nota recoge las variantes respecto a la edición latina, traduce *mens* por *mente*.

² En las *Pasiones del alma*, se lee: «Lo que llamo aquí espíritus no son más que cuerpos, y no tienen más propiedad que la de ser cuerpos muy pequeños y que se mueven muy rápidamente, como las partes de la llama que sale de una antorcha» (A/T xi, 335). Donde mejor describe la formación de los *esprits animaux* a partir de los dos elementos en que se organiza la materia primigenia (*Principios de filosofía* III, 52, y *Tratado de la luz*, 1) es en *Sobre el feto* (A/T xi, 132-133). Para el neoplatonismo renacentista, sin embargo, los espíritus animales no eran del todo corpóreos ni del todo incorpóreos, sino un tipo de realidad intermedia que a Descartes debió de parecerle el ejemplo paradigmático de confusión.



la razón anunciando, como hizo Antonio Damasio, que así se evitaba el error de Descartes. Finalmente, la conciencia sobre la que llama la atención Descartes no tenía como función ser un refugio frente al avance de la ciencia, como lo tiene en la fenomenología, sino ordenar y aclarar conceptualmente un campo que encontró demasiado confuso.

La antropología cartesiana se aleja tanto de la explicación neoplatónica del ser humano —piénsese en la *Theologia platonica* de Ficino— como de la aristotélico-escolástica. Para los primeros, el alma es separable del cuerpo y, de algún modo, es material puesto que, por ejemplo, transmite el pecado original de Adán; además, el cuerpo es considerado como origen de muchos males y poco digno de estudio; los ángeles, por cierto, tenían también algún tipo de cuerpo y por eso podían ser pintados³. Para los aristotélicos, sin embargo, el alma y el cuerpo son inseparables, como la forma de la materia, y la medicina es un ejercicio loable; pero, por ello, el cuerpo humano no puede ser explicado por sí mismo, necesita de la intervención del alma para realizar sus funciones. Descartes, por contrario, considera, frente a los platónicos, que el alma no es extensa, por lo que no puede consistir en nada corporal; tampoco en algo intermedio entre lo corporal y lo incorpóreo, aunque para ello se recurra a distinguir entre alma y espíritu. A ellos se refiere seguramente cuando nombra a quienes, aplicando su atención a lo imaginado y no a lo inteligible, «se imaginan que toda la distinción que media entre pensamiento y movimiento debe entenderse mediante la disección de cierta materia sutil» (A/T, VII 425)⁴. Frente a los aristotélicos, Descartes defiende que el alma no es ninguna fuerza oculta que haga moverse, sentir y pensar al cuerpo, y que el cuerpo es autónomo para realizar esas actividades, no es una entidad defectiva sino una sustancia en sí misma, que sólo necesita de Dios para existir, no del alma. De modo que de la concepción cartesiana se sigue no sólo una completa redefinición de qué entender por alma o espíritu, sino una reivindicación del cuerpo como cuerpo animado, es decir, con vida y movimiento propios; si el corazón o el hígado o el cerebro cumplen una función no es porque en ellos habite un tipo de alma —natural, vital o animal—, sino por el calor y el movimiento, cuyas leyes son las mismas que explican el movimiento del resto del mundo. Creo por ello que el interlocutor de Descartes sería Lucrecio, al que puede emular y superar desde una medicina más avanzada, pero con el que comparte su explicación materialista del cuerpo; así, puede afirmar que, desde el punto de vista anatómico, la sede del espíritu no es el pecho, como pensaba Lucrecio, sino el cerebro, aunque, desde su propio punto de vista, la mente, al no ser extensa, no está en ningún sitio y, sin contradicción, ocupa todo el cuerpo, algo que físicamente es imposible pero que recoge la experiencia humana de la mente, en tanto que pensamiento.

³ Tomo los dos ejemplos de las sextas objeciones a las *Meditaciones* cartesianas (cf. M, 413-414).

⁴ Y a Gassendi le recrimina Descartes que no se haya dado cuenta de que su intención era enmendar «la imaginación del vulgo, el cual se representa a lo que piensa como si fuera viento o algo semejante al cuerpo» (A/T VII, 352).





En su *Discurso sobre el método que guía bien su razón y busca la verdad en las ciencias*, Descartes sostiene que se ha de dudar de la interpretación del mundo que se aprende desde la infancia y que se enseña en la Escuela. Tal interpretación nos hace ver el mundo de forma equivocada. Por ello es recomendable dudar de lo que vemos y fomentar el pensamiento abstracto, tal como hace el estudio de la geometría. Esta cultiva también el gusto por el orden y la claridad, y presenta verdades tan evidentes que de ellas nadie puede dudar. Pues bien, si se aplican esos criterios a nuestro conocimiento del mundo, incluso a la geometría, todo se puede poner en suspenso, salvo el poner en suspenso. Si se prescinde de lo que sabemos del mundo y del propio ser humano a través de los sentidos y de la imaginación, descubriremos un ámbito que siempre ha estado con nosotros pero que, volcados hacia el exterior, nos pasaba inadvertido: es el ámbito del mismo pensamiento, desde el que se propuso la duda y que, ahora, es consciente de sí mismo. Se ha de concluir, con toda evidencia, que yo que estoy pensando soy algo que piensa. Todo lo demás ha de ser por tanto otro tipo de cosa, dado que el pensamiento ni se ve ni se toca, ni se puede dividir, ni es múltiple, características todas ellas que tiene el mundo. Ha de haber por tanto dos cosas: lo que piensa y lo extenso. De este modo, Descartes sitúa el alma, el espíritu y el cuerpo de la medicina de su época en el mismo ámbito, la *res extensa*, y delimita por vez primera como ámbito propio el de la *res cogitans*: una dimensión siempre presente en el ser humano a la que Descartes considera primera evidencia. De ahí que mi propuesta sea llamar al cuerpo cartesiano *cuerpo animado* y recordar que el alma cartesiana nunca pueda ser considerada como un cuerpo dentro de otro cuerpo, sino como pensamiento, como mente; por eso el alma humana *difiere* del cuerpo, si no, habría sólo una sustancia, no dos. Los animales, en este sentido, son cuerpos animados, vivos, sentientes e inteligentes. Nunca negó Descartes estos hechos que, por otro lado, son de experiencia común, lo que negó es que los animales pudieran ser conscientes de sentir o de pensar y que fueran capaces de pensamiento abstracto, algo que los humanos maduros sí consiguen. Supongo que Descartes diría que hasta ahora ningún animal nos ha hablado de su yo⁵.

Con todo, lo difícil es captar lo específico del ámbito mental⁶. La repetida frase *pienso luego existo* es fácilmente malinterpretable porque la existencia se suele entender como existencia viva o física, cuando de lo que Descartes habla es de la experiencia personal de que dudar, darse cuenta y pensar son sinónimos, en el sentido de que mientras estoy pensando, desde esa perspectiva interior, es evidente que estoy

⁵ Del mismo modo, a Burman le argumentó Descartes que de los ángeles sólo podemos saber lo que recoge el Antiguo Testamento, ya que no los podemos conocer «a partir de nuestra mente» (A/T v, 157), motivo por el cual Descartes llamaba inepto a Tomás de Aquino, por describir los ángeles como si conviviera con ellos.

⁶ Descartes cuenta, en un encomiable ejercicio de autobiografía intelectual, cómo llegó a entender la naturaleza de la mente en su décima respuesta a las sextas objeciones a sus *Meditaciones* (cf. M, 439-445). Aquí no recoge, sin embargo, si a tal descubrimiento le ayudó la lectura del *De rerum natura* lucreciano o si le sirvió, al menos, de confirmación, ya que está implícito en la naturaleza mental de las llamadas cualidades secundarias (cf. M, 80-81 y *Tratado de la luz*, A/T xi, 3-6).



pensando; aunque, desde otra perspectiva o en otro momento, sepa que el cuerpo influye en el pensamiento, cuando pienso desde el pensamiento, el cuerpo queda fuera del campo, no sé si está o no está, ni lo afirmo ni lo niego, pero de lo que no puedo dudar es de que estoy pensando⁷. Comparada con esta evidencia, afirmar que dos más dos son cuatro, siendo también evidente, lo es menos dado que el pensamiento se ocupa de varias ideas. Ligeramente distinto es el caso de pensar que siento. En este caso, lo evidente es ser consciente de sentir, de esa conciencia no se puede dudar; pero, como la experiencia de la sensación remite a otro campo distinto al pensamiento, podría ser falso que la sensación sentida correspondiera efectivamente a la sensación con causa física que se experimenta; la experiencia del pensamiento, por el contrario, no remite a nada fuera de sí, de ahí su evidencia completa. Todos contamos con la experiencia del pensamiento y notamos que el pensamiento ni se toca ni se ve, ni se divide, ni se alimenta, ni camina, ni cambia, sólo piensa, o, en todo caso, piensa que camina o piensa que sufre. Eso es lo que es formalmente distinguible de lo extenso; el cuerpo animado, sin embargo, sí toca, etc.⁸.

La dificultad para entender el planteamiento cartesiano reside en que el lenguaje humano cosifica todo lo que toca⁹. Descartes es consciente de pelear con las palabras y confía en que, una vez comprendido su planteamiento, se puedan salvar esos inconvenientes. A modo de ejemplo, propongo interpretar la antropología cartesiana así: si del cuerpo animado se dice que *existe*, entonces del alma/mente humana no se puede decir que *existe*, dado que son ámbitos completamente distintos; habría que decir, por ejemplo, que uno *existe* y el otro *es*¹⁰, o que el cuer-

⁷ En su «Conversación con Burman», Descartes admite que *pienso luego soy* se deduce del principio *todo el que piensa es*, por lo que este es anterior lógicamente a aquel; no obstante el punto de vista cartesiano es cuál es la experiencia primera, más cercana y por eso más evidente, y así «conozco antes mi conclusión porque es claro que le presto atención antes a lo que experimento en mí» (A/T v, 147). Cf. M, 140-141.

⁸ En los *Principia*, Descartes explica así qué entiende por pensamiento: «Con la palabra pensamiento entiendo todo aquello de lo que somos conscientes que está en nosotros, en la medida en que de ello somos conscientes. Así, no solo entender, querer, imaginar, sino también sentir es aquí igual que pensar. Pues, si dijera que veo o que camino luego soy y entendiera con ello la visión o el caminar que realizo con el cuerpo, la conclusión no sería cierta en absoluto; en efecto, como a menudo en sueños puedo creer que veo o que camino y no abro los ojos ni cambio de sitio, también podría ser que no tuviera cuerpo. Pero si por ver o caminar entiendo la sensación o conciencia misma de ver o de caminar, dado que antes la llamé mente, como la única que siente o piensa, entonces [la conclusión] es del todo cierta» (A/T VIII-1, 7-8).

⁹ Con suma gracia Ariosto describe un valle en la luna donde están las famas, votos, suspiros, deseos vanos, etc.; allí está la ampolla que contiene, como un licor sutil y etéreo, presto a evaporarse, la sensatez de Orlando; de ahí que Astolfo aproveche el viaje para acercarse a la ampolla con su nombre a la nariz y reponer así su juicio (Cf. Ariosto, *Orlando furioso*, canto xxxiv, 75, 83, 85).

¹⁰ Descartes utiliza habitualmente el término *existir* para los dos ámbitos, aunque, en sus formulaciones canónicas, es más prudente. En el *Discurso sobre el método* escribe: «Le pensé, donc ie suis» (A/T vi, 32), en las *Meditaciones de filosofía primera* se lee: «Ego cogito, ergo sum, sive existo» (A/T vii, 140) y en sus *Principios de filosofía*: «Ego cogito, ergo sum» (A/T viii-1, 7). Y, aunque utiliza la palabra *sustancia*, acaso para evitar su corporalización, utiliza también «ens per se» (M, 120) y a Hobbes, quien sostiene una concepción corpórea del alma, le matiza que a la mente se le puede llamar

po existe y la mente se da. Pero nunca se puede concluir de la experiencia de estar pensando que existe el ser humano que piensa, dado que este incluye su cuerpo y el mundo entorno, que son de otro ámbito. Ni tiene sentido preguntar qué hace la mente cuando no piensa porque la mente no es una cosa, es la experiencia de ser consciente. Por eso afirma Descartes con insistencia que hay que alejarse de los sentidos y de la experiencia del vulgo para entender este punto de vista: «Que haya quienes admitan [mis] conclusiones con dificultad se puede fácilmente explicar por la inveterada costumbre que tienen de juzgar de otra manera; también los astrónomos, según decíamos, no pueden imaginar que el sol sea más grande que la tierra, aunque haya razones muy ciertas que lo demuestren» (M, 446). Del mismo modo, es fácil, tras aceptar la evidencia de la distinción entre lo pensante y lo extenso, seguir utilizando las inveteradas categorías que cosifican lo pensante y que desalman al cuerpo, dando lugar así a un tipo de problemas filosóficos totalmente alejados del planteamiento cartesiano originario¹¹. Desde esta interpretación, negar la existencia de la mente no nos convierte, como a primera vista parece, en unos desalmados, en tanto que, como Descartes le responde al padre Bourdin, afirmar la mente y negarla son sinónimos: «Cuando tras ese rechazo [de la existencia de la mente], se reconoce la existencia de lo pensante, al mismo tiempo se reconoce la existencia de la mente (en tanto al menos que esa palabra signifique lo pensante), y por ello no es posible seguir rechazándola» (M, 522).

Seguramente el pasaje que ha dado lugar a las interpretaciones usuales es el final de la quinta parte del *Discurso sobre el método*. Aquí Descartes supone que Dios formó el cuerpo humano con el aspecto y la disposición de los órganos que conocemos a partir de la materia ya preexistente, de modo que todas sus funciones las podía realizar sin alma vegetativa, ni sensitiva. Algo que no se ha de interpretar como defectivo respecto al cuerpo, sino como deseo de eliminar las «formas o cualidades de que disputan las escuelas» (A/T VI, 43). Así, el cuerpo puede realizar todas sus funciones por sí solo «sin que pensemos en ellas y, por tanto, sin que a ellas contribuya nuestra alma, es decir, esa parte distinta del cuerpo de la que se ha dicho anteriormente que su naturaleza es solo pensar» (A/T VI, 46). Por tanto, el cuerpo puede funcionar sin que nos demos cuenta de ello. Otro modo de decir que lo extenso y lo pensante son distintos. Por ello, Descartes dice a continuación que el pensamiento, el darse cuenta, no depende del cuerpo, dado que esa es su experiencia: cuando nos concentramos en una idea abstracta no pensamos en el cuerpo. Esa alma racional es la que Dios añadió después y la que le falta a los animales, pero ha de tenerse en cuenta que, a pesar de llamarla alma racional, Descartes no se refiere a la razón-auriga de raigambre platónica sino a la conciencia, que incluye ser consciente

como se quiera, siempre «que no se la confunda con la sustancia corpórea» (M, 176). Creo por ello que sería mejor traducir *res cogitans*, *res extensa* y *res infinita* por lo pensante, lo extenso y lo infinito, respectivamente; y advertir la gran diferencia que hay con el alma, el cuerpo y Dios del lenguaje común.

¹¹ Del mismo modo, se podría ahora poner como ejemplo la facilidad con que los biólogos, tras aceptar como evidente el rechazo del finalismo, enseguida se les cuela entre las manos el lenguaje finalista.



de lo que se piensa y también, naturalmente, de lo que se siente, se imagina y se desea. Afirmar que los animales carecen de alma racional es equivalente a afirmar que carecen de conciencia humana, lo cual tiene toda la evidencia de una tautología, no les priva a los animales de nada que muestren tener. De alma racional carecerían también los autómatas más perfectos, capaces, acaso, de mantener un breve diálogo pero no de «contestar al sentido de todo lo que se diga en su presencia» (A/T VI, 57) ni de «obrar en todas las ocurrencias de la vida de la manera que nuestra razón nos permite hacer» (*idem*). Ahora bien, esta distinción entre lo extenso y lo pensante no conduce a un ser humano doble donde la mente sea un piloto y el cuerpo su navío, lo que implicaría cosificar la mente, sino a un único ser humano verdadero donde el alma racional, la conciencia, «esté junta y unida muy estrechamente al cuerpo para tener, además de eso [el movimiento de sus miembros] sentimientos y apetitos como los humanos» (A/T VI, 59). La inmortalidad del alma será abordada más adelante.

2. LAS ACTIVIDADES HUMANAS EXPLICADAS RACIONALMENTE

Es sabido que Descartes dejó sin publicar sus manuscritos sobre el mundo y que sólo dio a conocer sus ensayos sobre dióptrica, sobre diversos fenómenos meteorológicos y sobre geometría. Pero su intención manifiesta era, tras haber desmontado el saber tradicional, volver a sintetizarlo por orden aspirando a una explicación lo más completa posible de toda la realidad. Por ello publicó sus *Principios de filosofía*, intentando sustituir los manuales escolares y como alternativa a la explicación lucreciana, con la que dialoga entre líneas constantemente¹². Dado que los manuscritos fueron publicados de forma póstuma, se puede reconstruir ahora la anunciada explicación del ser humano completo. Con todo, el tiempo no ha pasado en vano, y las explicaciones anatómicas y embriológicas de Descartes tienen ahora un interés exclusivamente erudito, aunque sirven para rechazar la imagen de un filósofo alejado de la experiencia que saca todas las ideas de la propia razón; de hecho, sus experimentos para profundizar en el conocimiento de la naturaleza necesitaban de sus manos y sus rentas¹³ —igual que para su física era preciso contar con artesanos,

¹² Respecto a las cuestiones físicas, por ejemplo, Descartes rechaza el tamaño pequeño del sol, el vacío, los átomos o la existencia de otros mundos, pero acepta los corpúsculos de distintas formas, los torbellinos, la indefinida extensión del mundo y la naturaleza mental de los colores o sabores. Creo que sería un buen ejercicio leer las explicaciones cartesianas sobre el funcionamiento de la naturaleza teniendo en cuenta las lucrecianas sobre esos mismos temas y, a veces, en el mismo orden. El punto de confluencia lo ocasionaría el mismo Descartes al esforzarse por entender de forma científica el origen del mundo sin descansar sencillamente en la afirmación de que así lo ha creado Dios. Considero que las discrepancias explícitas con Epicuro o Demócrito sólo dan muestra de una lectura atenta de la obra lucreciana (cf. *Principia philosophiae*, IV, CC-CCIII; M, 381 y A/T VIII-1, 323-326).

¹³ Véase el *Discurso sobre el método* (A/T VI, 65), los *Principios de filosofía* (A/T VIII-1, 315) y *Sobre el feto* (A/T XI, 138). A esos experimentos, aún sin hacer, se refiere el autor de la carta que abre las *Pasiones del alma* (A/T XI, 302).



diseñadores de jardines y constructores de lentes y de fuentes; ese era el *gran libro del mundo* que Descartes prefirió a la enseñanza escolástica—. Sus posiciones en psicología y fisiología de las emociones ofrecen un rico tapiz de la naturaleza humana cuyo recorrido nunca es del todo estéril. Finalmente, sus meditaciones de filosofía primera son de perenne interés dado que, en filosofía, las distintas posiciones nunca caducan. Veamos cada una sucesivamente.

2.1. EL CUERPO Y EL ALMA HUMANOS

Los grandes elogios que Descartes tributó en su *Discurso sobre el método* a la geometría han ocultado sus no menores loas a la medicina, que explica el amplio espacio que le dedicó a describir el funcionamiento del corazón. De hecho, sus tempranos estudios anatómicos le llevaron a dejar dos importantes manuscritos.

El conocido como *Tratado del hombre* comienza describiendo las funciones que el cuerpo hace por sí solo: la digestión, el latido del corazón, la nutrición, la relación entre los músculos y los nervios, y la respiración. A continuación describe los nervios que conectan cada sentido con el cerebro; se explican así las sensaciones externas unidas al tacto, al gusto, al olfato, al oído y, más por extenso, a la vista; y las sensaciones internas como hambre, sed, alegría, tristeza, amor o timidez¹⁴. Los temperamentos dependerán por tanto no de la mezcla de los cuatro humores hipocráticos, sino, muy lucrecianamente, de si los *esprits animaux*: «Son más o menos abundantes, sus partes más o menos gruesas, y están más o menos agitadas, y si son más o menos iguales entre ellos» (A/T XI, 166). Dada la importancia del cerebro, su funcionamiento es descrito con detenimiento. Aquí aparece la famosa glándula H, la cual, a modo de organista, mueve las teclas del órgano y dirige así el aire que lo recorre. Como aquí Descartes habla en tanto que anatomista, sí es adecuado el ejemplo; cuando rechazaba el ejemplo del piloto y el navío era porque este no recoge la *sensación* de íntima unión entre alma y cuerpo. En la glándula H residen la imaginación, el sentido común, la memoria y el alma racional. Su funcionamiento es descrito con una curiosa mezcla de fina observación anatómica y de proyección sobre esa observación de la actividad que cada cual puede observar en su mente cuando recuerda, imagina, siente o sueña; era, en todo caso, una explicación más

¹⁴ Cotejando estas páginas del *Tratado del hombre* con los párrafos 190-196 de la cuarta parte de los *Principia* se comprueba que corresponden con exactitud y que se complementan. Se podría decir que el manuscrito es más fisiológico y que la segunda obra tiene en cuenta al ser humano completo; de hecho, aquí explica cómo, al imaginarnos un bien, los *esprits animaux* viajan al corazón, este se hincha y envía al cerebro los corpúsculos que producen alegría; o, cuando recibimos una buena noticia, esa información puramente intelectual pasa a la imaginación, esta mueve los corpúsculos correspondientes, que van al corazón y de ahí vuelven produciendo alegría; Descartes distingue también esas actividades, unidas al cuerpo, con otras que no lo están, como las de la voluntad de comer o la del conocimiento de lo que debe ser amado o temido.



racional que las habituales, por más que ahora nos parezca fabulosa, y que permitía identificar como grupo a los cartesianos.

El manuscrito se cierra con dos afirmaciones en cierto modo complementarias. Por un lado, Descartes escribe que no es necesario «concebir en esta máquina alma vegetativa o sensitiva alguna, ni otro principio de movimiento y vida» (A/T XI, 202), es decir, que, desde el latido del corazón hasta el amor, pasando por el hambre, se pueden explicar por el movimiento de la materia según leyes racionales. Ahora bien, de acuerdo con su método, faltaría explicar el pensamiento abstracto, el autodomínio y la conciencia, dado que hasta ahora sólo ha explicado lo que pueden hacer los animales y los niños. De ahí que anuncie que va a dar paso a la «descripción del alma racional» (A/T XI, 200), pero aquí acaba el manuscrito. Seguramente el motivo no fue su desinterés ni el agotamiento, ni la falta de dinero para llevar a cabo los experimentos adecuados, sino que las bases neurológicas de tales actividades no estaban a su alcance.

El asombroso manuscrito conocido como *Sobre el feto* mantiene el orden expositivo lógico-genealógico, pero no está escrito desde el ficcionalismo que Descartes utiliza para su explicación del mundo y del ser humano y que le permitía no cuestionar directamente el creacionismo y providencialismo divinos. Como es de esperar, se abre con un elogio de la medicina, la cual, ayudada por la anatomía y por la mecánica, conseguirá entender al ser humano sin recurrir al alma como principio del movimiento o de la vida del cuerpo. Como el corazón es el resorte y principio de todos los movimientos, Descartes describe minuciosamente sus partes. A continuación, da cuenta del «movimiento circular perfecto» (A/T XI, 124) de la sangre, dado a conocer por W. Harvey, al que, por cierto, le discute su explicación del latido. Tras hablar de la nutrición, pasa a considerar, no sin cierta precaución, la formación del feto a partir de la semilla fluida que componen los dos líquidos que aportan los dos sexos. El primer órgano que se forma es el corazón, después la roja sangre, la cual, cuando vuelve al corazón da lugar a su segunda cavidad y, conforme circula, va dando lugar al cerebro, la espina dorsal, el pecho y los órganos de la procreación; se forman después el pulmón, los *esprits animaux*, los órganos de los sentidos, los nervios y el ombligo. Así el desarrollo del feto es descrito como si de una espiral se tratase: la circulación sanguínea va ampliando su radio y dando lugar al desarrollo y disposición de los distintos órganos.

Sus experiencias como diseccionador le permiten a Descartes sostener en sus *Principia* que el alma que siente y piensa no está —como creen los poco versados en anatomía— o bien por todo el cuerpo¹⁵ o bien en el pecho, sino en el cerebro; y no en los ventrículos cerebrales, como creía Servet, ni siquiera en toda la masa

¹⁵ En sus *Principia philosophiae* (IV, 196), Descartes prueba que el alma no está por todo el cuerpo con los siguientes hechos: que basta que el cerebro esté dormido para que los sentidos dejen de sentir, o que un nervio esté mal dispuesto para dejar de tener la sensación correspondiente o que otra causa excite el nervio a lo largo de su recorrido por el cuerpo para que se produzca esa sensación o que se siente dolor en un miembro ya amputado. Como se ve, Descartes no entiende por alma el viento sutil o los corpúsculos que recorren el cuerpo sino la mente.



cerebral sino sólo en la glándula pineal, en tanto que situada en el centro y simple. Ahí sitúa Descartes la íntima unión del cuerpo y el alma. Así, por ejemplo, aunque el amor se sitúa tradicionalmente en el corazón y el hambre en el estómago, los médicos saben que residen en el cerebro. Con todo, es importante distinguir aquí los dos niveles que se solapan. En tanto que percepciones mentales, las sensaciones, deseos o pensamientos carecen de lugar o de extensión, pero se perciben con suma claridad; ahora bien, para ser estudiadas, es decir, para ser percibidas también distintamente, hay que esforzarse en descubrir su causa, algo que no se consigue sólo con la autoobservación, sino con experimentos.

2.2. UNIÓN ENTRE EL ALMA Y EL CUERPO HUMANOS

Como se ve, si la duda llevó a Descartes a experimentar como totalmente diferentes el alma y el cuerpo, la medicina le confirmó tanto que el cuerpo se bastaba a sí mismo para ciertas funciones como que el alma se localizaba en el cerebro. En sus *Principia* (I, 46) escribe que, aunque la mente es en sí lo más evidente, una percepción puede ser clara, si es la sensación de dolor, pero no distinta, si la persona identifica erróneamente esa clara sensación con lo que supone su causa en el cuerpo¹⁶. Los prejuicios, adquiridos desde la infancia, hacen confuso, de ese modo, el vínculo entre el cuerpo y la mente, pero no por eso el alma se percibe menos claramente. Entender así que hay dos puntos de vista, uno interno y otro externo, es fundamental para comprender a Descartes. Se podría decir que el cuerpo tiene pulso, hambre, heridas o salud, pero que, por sí solo, no sabe que está hambriento, triste o alegre; para ello hace falta el alma. Es el ser humano completo el que sabe que tiene pasiones. Dado que es fácil percibir con claridad y entender distintamente el latido, el sonido y el hambre, Descartes dedica sus *Passions de l'ame* a aclarar qué ocurre con las pasiones que el alma nota en sí misma pero cuya causa próxima desconoce, al no ser ni los objetos externos ni el cuerpo que vemos y tocamos. Son ejemplos de la «estrecha alianza que existe entre el alma y el cuerpo [que] las hace confusas y oscuras» (A/T XI, 350); tal confusión se aclara, no obstante, cuando se muestra que «están causadas, mantenidas y fortalecidas por algún movimiento de los espíritus (*esprits*)» (A/T XI, 349); conocimiento para el cual, por supuesto, es necesaria la medicina y saber qué papel tiene la glándula H, que es su gran descubrimiento —por más que ahora sepamos que su función como integrante del sistema endocrino es más modesta.

Así, Descartes muestra su gran capacidad de autoobservación, al derivar hasta treinta y ocho pasiones a partir de seis primarias —admiración, amor, odio,

¹⁶ La astronomía facilitaba otro ejemplo para distinguir entre claridad y distinción, en sentido cartesiano: la Tierra se percibe claramente como plana e inmóvil, pero no se entiende de modo distinto sino confuso si se afirma que la Tierra es plana e inmóvil, dado que los astrónomos han probado que es curva y que gira sobre su eje. Por tanto la percepción será clara y distinta cuando se sepa astronomía.



deseo, gozo y tristeza— indicando también a qué movimientos de los *esprits animaux* están asociadas y, a veces, incluso, a qué sensaciones físicas. Queda aclarada así la observación recogida en el *Discurso sobre el método* según la cual «hasta el ingenio depende del temperamento y de la disposición de los órganos del cuerpo» (A/T VI, 62). Ahora explica Descartes que la diferencia entre un cobarde y un valiente radica en cómo está constituido el cerebro o que las experiencias infantiles se quedan grabadas en el cerebro y condicionan el comportamiento de la persona adulta. Y que la *fuerza* de la admiración, por ejemplo, se debe a «que los objetos nuevos de los sentidos tocan al cerebro en ciertas partes en las que no suele tocarse, y, como estas partes son más blandas o menos firmes que las que una agitación frecuente ha endurecido, se aumenta el efecto de los movimientos que provocan en ellas» (A/T XI, 382). También explica el enamoramiento a primera vista porque «la naturaleza ha puesto ciertas impresiones en el cerebro» (A/T XI, 395) que hacen que a cierta edad otra persona le atraiga de modo especial, como si fuera la mitad que le falta. No olvida, sin embargo, que el alma no siempre es pasiva, sino que también es activa, es decir, ella misma decide querer caminar, recordar o gozar de un modo intelectual, entonces «sólo porque quiere algo, hace que la pequeña glándula a la que está estrechamente unida se mueva de la forma requerida para producir el efecto que se relaciona con esa voluntad» (A/T XI, 360). Que esa sensación de autonomía no es total lo prueban múltiples experiencias, como el desmayo, a las que alude el mismo Descartes, y lo difícil que resulta distinguir el goce producido por una idea o en el teatro del producido por un objeto o situación real. Con todo, para la línea seguida en este artículo, este paso es muy importante porque Descartes *parece* decir que la voluntad es la causa física del movimiento de la glándula, cuando lo que realmente afirma es que los humanos notamos que, al decidir, en lugar de obedecer al cuerpo, mandamos sobre él. Pero aquí el punto de vista adoptado es el de la mente. Sólo que, escribiendo como médico, Descartes no advierte —no puede advertir— qué movimiento de los *esprits animaux* produce esa decisión, pero la glándula se mueve sólo por la acción de los *esprits*, nunca del alma en tanto que pensamiento¹⁷.

Dentro de la autopercepción de la actividad de la mente, todos experimentamos la diferencia de sentir dolor o alegría, de jugar mentalmente al ajedrez o entender a Descartes, y de esforzarse en controlar la ira o la sensación de autodominio. Unas percepciones las atribuimos al cuerpo, otras a la propia actividad mental sin necesidad del cuerpo. Esa distinción era explicada, por ejemplo, por Platón con los distintos tipos de alma, y Lucrecio¹⁸ con la diferencia entre alma (*anima*) y espíritu

¹⁷ Para esta discusión, véase la científica explicación cartesiana de la platónica lucha entre la parte inferior y superior del alma, lucha explicada tradicionalmente desde la experiencia humana interior, mientras que Descartes lo hace desde la actuación sobre la glándula H de distintos *esprits* (cf. *Pasiones del alma* I, art. 47).

¹⁸ «Afirmo ahora que espíritu (*animus*) y alma (*anima*) están entre sí estrechamente unidos y entre los dos forman una sola sustancia, pero que la cabeza, por así decir, y lo que domina sobre el cuerpo entero es la inteligencia, que nosotros llamamos espíritu o mente (*mens*). Ésta tiene en medio del pecho su morada fija. Aquí, la alegría ejerce su halago; aquí, por tanto están espíritu y mente. La



(*animus, mens*). Descartes conoce como anatomista la conexión de las pasiones con los movimientos del cuerpo y de los *esprits animaux*, pero desconoce el vínculo del resto de la actividad mental con el funcionamiento del propio cerebro. De ahí que afirme que esas actividades no dependen del cuerpo. Con todo, el actual avance de la neurofisiología no cuestionaría el planteamiento cartesiano dado que las explicaciones de la actividad mental superior no irrumpen en el ámbito de la mente, en tanto que es no-extenso. Los avances científicos no modifican la experiencia humana y cotidiana del pensamiento abstracto, del mismo modo que la explicación fisiológica de las pasiones no modifica el modo en que las sentimos ni la explicación de la decisión libre en función de sus motivos elimina la conciencia de libertad.

2.3. DISTINCIÓN ENTRE EL ALMA HUMANA Y EL CUERPO HUMANO

En su *Discurso sobre el método*, un eufórico Descartes incluía como uno de los logros de la nueva forma de razonar la prueba de la inmortalidad del alma con estas palabras: «Nuestra alma es de una naturaleza enteramente independiente del cuerpo y por tanto no está sujeta a morir con él; dado que no se ven otras causas que la destruyan, nos inclinaremos naturalmente a juzgar que es inmortal» (A/T VI, 59-60). De ahí que, cuando escribió sus *Meditaciones*, dirigidas a los teólogos de la Sorbona, las titulara *Meditaciones de filosofía primera que prueban la existencia de Dios y la inmortalidad del alma*. Al ser advertido de que la prueba de la inmortalidad del alma no estaba explícitamente incluida, la segunda edición se tituló, de modo más exacto, *Meditaciones de filosofía primera que prueban la existencia de Dios y la distinción del alma humana y el cuerpo*. No es un detalle menor, por más que el texto de la obra no sufriera cambios. De hecho, una de las aportaciones de Descartes fue llamar la atención sobre la diferencia entre lo pensante y lo extenso, una experiencia común al ser humano situada por él en el centro de su sistema. Tal distinción obliga a adoptar dos puntos de vista: si se estudia lo extenso, en este caso el cuerpo, se observan sus movimientos y la disgregación por diversos desajustes que provocan su muerte, aunque, matiza Descartes, lo extenso como tal no desaparece ya que es sustancial y sólo Dios puede eliminarlo; si se describe lo pensante, el alma siempre se encuentra pensando y sin el horizonte de su muerte, cuenta con la experiencia de estar íntimamente unida a lo extenso, pero también de ser de un modo distinto por completo del modo de ser de su cuerpo, puede por tanto imaginar que, tras la muerte

otra parte, el alma, esparcida por todo el cuerpo, se mueve obediente a la señal e impulso del espíritu. Sólo el espíritu razona por su cuenta, él goza por sí mismo, aun cuando ningún objeto conmueva ni al alma ni al cuerpo» (RN III, 136-143). Véase la respuesta cartesiana a este texto, incluida en sus respuestas a las objeciones de Gassendi: «Pero yo, advirtiendo que el principio por el que nos nutrimos es del todo distinto de aquel por el que pensamos, dije que la palabra alma (*anima*) es equívoca cuando se refiere a ambos, y que, para referir a ese *acto primero* o *forma principal del ser humano* entendidos como el principio por el que pensamos, utilicé a menudo la palabra mente (*mens*) como modo de evitar esos equívocos» (M, 356).



del cuerpo, el alma no se verá afectada en su modo de ser y por ello puede *creerse* inmortal, pero no probarlo. Por esto, Descartes acude a la divinidad para que, una vez distinguidos el cuerpo del alma, «puedan darse separadamente, al menos gracias a Dios» (M, 78); y en las respuestas a las sextas objeciones, reconoce explícitamente que «sólo la fe puede saber que el alma humana suba a lo alto» (M, 431)¹⁹.

La distinción filosófica entre el cuerpo y el alma humanos se ajusta a los tres tipos de realidad distinguidos por la escolástica de este modo: entre lo pensante y lo real hay distinción formal en tanto que una esencia es distinta efectivamente de la otra, ambas son completas y no se necesitan, con una se choca cualquiera y con la otra es imposible cualquier tipo de choque; hay también distinción objetiva, como lo prueban las mismas *Meditaciones*, donde se expone conceptualmente esa distinción, aunque algunos no acaben de entenderla de modo distinto por más que, con un poco de ejercicio, la perciban con claridad; finalmente, se puede distinguir también su realidad eminente dado que lo extenso existe siempre de forma particular, con todos sus detalles, por ejemplo, el cuerpo de Sócrates tal como lo pintarían Zeuxis o Parrasio, ahora bien, la realidad eminente de lo pensante en Sócrates, es decir, su alma tal como él la experimentaba, sólo le es accesible a Dios, y de un modo que los humanos no podemos ni concebir dado que nunca vemos al alma desde fuera.

Ahora bien, a Descartes también le interesaba la distinción científica entre el cuerpo y el alma humanos. De ahí que dedicara tanto esfuerzo a probar que el alma que estaba repartida por todo el cuerpo era corporal, que eran los *esprits animaux*, pero que el alma que consistía en pensamiento no lo estaba. Por eso escribe que «llamo *mente* a la sustancia en que el pensamiento está de modo inmediato, y hablo aquí de mente más que de alma porque la palabra alma es equívoca dado que a menudo nombra lo corpóreo» (M, 161). Además, si, como afirmaba Lucrecio, el alma fuera corporal, sería imposible confiar en su inmortalidad.

Por eso a Arnauld —a quien le cuesta tanto aceptar que el cuerpo y el alma sean entidades completas, característica que él prefiere reservar para el ser humano completo— le dice Descartes, por un lado, que «la mente y el cuerpo son sustancias incompletas respecto del ser humano que componen, pero que, consideradas solas, son completas (M, 222), y por otro, que ha mostrado su unión sustancial con razones tales que «no recuerdo haber leído nunca otras más fuertes que la prueben» (M, 228). En efecto, a Descartes no le cabe duda alguna sobre la utilidad pragmática de tal unión, que le lleva al ser humano a evitar lo desventajoso y a buscar lo ventajoso. Para esa unión utiliza palabras como *conjunctus*, *permixtus*, *unus* o *compositus*, que han de ser entendidas en sentido no corporalista. La glándula pineal y los corpúsculos psíquicos son homogéneos entre sí en tanto que pertenecen a lo extenso; todos los pensamientos, desde el más concreto al más abstracto, son homogéneos entre sí en tanto que pertenecen a lo pensante; por tanto su mezcla, unión o composición no puede ser, por ejemplo, la mezcla de la mesa física y de las sensaciones que nos pro-

¹⁹ Véase el argumento explicado más por extenso en las séptimas respuestas a las segundas objeciones, cf. M, 153-154, 169-170.



voca, dado que son dos niveles ontológicos distintos. La unión expresa la experiencia que la mente nota de ser afectada por algo; experiencia que, como tal, pertenece a lo pensante. Si corresponde a lo que sucede realmente o no es algo que ha de ser estudiado desde fuera por un experto médico anatomista, el cual observará qué ocurre en el ámbito de lo extenso.

Que la unión del cuerpo con el alma no es de fácil entendimiento lo muestra esta sucesión de afirmaciones cartesianas. A Regius le escribe, en enero de 1642, que «nadie explica cómo se da [la unión real y sustancial del alma y el cuerpo en el ser humano]» (A/T III, 493). A Isabel de Bohemia, en carta de 28 de junio de 1643, le dice que aquellos «que nunca filosofan y que sólo se sirven de sus sentidos no dudan de que el alma mueve el cuerpo y que el cuerpo actúa sobre el alma, pero los consideran a ambos como una sola cosa» (*idem*, 692), es decir, pasan por alto la peculiaridad de la mente²⁰. Y a Burman, el 16 de abril de 1648, a la pregunta de cómo es posible que dos naturalezas tan distintas puedan afectarse entre sí, le responde que «eso es muy difícil de explicar, pero basta aquí la experiencia, que es tan clara que de ningún modo puede negarse, como muestran las pasiones» (A/T IV, 163). La unión no es por tanto física, lo que se da es un cambio de punto de vista,

²⁰ Dada la relevancia de las dos cartas conservadas que se cruzan Isabel de Bohemia y Descartes sobre esta cuestión, acaso merezcan ser analizadas completas. Tras leer las *Meditationes*, a Isabel no le queda claro cómo el alma puede determinar a los «*esprits du corps*» en los actos voluntarios, dado que necesitaría ser corpórea y tener extensión; además, le pide una definición propia de la *sustancia* del alma independientemente de que su atributo sea pensar «para tener [de ella] una idea más perfecta» (A/T III, 661). En su respuesta, Descartes le advierte: «En tanto que el uso de los sentidos hace a las nociones de extensión, de las figuras y de los movimientos más familiares que el resto, la causa principal de nuestros errores reside en que solemos querer servirnos de esas nociones para explicar cosas a las que no corresponden, como sucede cuando nos servimos de la imaginación para concebir la naturaleza del alma o cuando pretendemos concebir el modo en que el alma mueve el cuerpo con el de un cuerpo que mueve a otro» (A/T III, 666) y le remite a su respuesta al final de las sextas objeciones; con todo, insiste en distinguir entre el modo en que el alma actúa en el cuerpo y el modo en que un cuerpo actúa en otro, aunque reconoce que se suelen confundir, incluso en física, cuando se le atribuye, erróneamente, a la «*pesanteur*» un modo de relación con el cuerpo pesado extraído del modo en que alma actúa sobre el cuerpo. Isabel le confiesa que no entiende el ejemplo de la pesantez, que «me sería más fácil otorgar materia y extensión al alma que la capacidad de mover un cuerpo y de ser movido a un ser inmaterial» (A/T III, 645), y que no entiende cómo el alma, pudiendo subsistir sin el cuerpo, se vea no obstante afectada, por ejemplo, por desfallecimientos. Descartes, en su respuesta, reconoce que la unión de cuerpo y alma no se entiende bien desde sólo el entendimiento, tampoco si es ayudado por la imaginación, pero sí desde los sentidos, es decir, desde la experiencia común humana cuando no se filosofa. La dificultad reside en que «no me parece que el espíritu humano pueda concebir, distintamente y a la vez, la distinción entre alma y cuerpo y su unión, dado que, para ello, es necesario concebirlos como una sola cosa y, juntamente, concebirlos como dos, que es lo contrario» (A/T III, 693). Y a la preferencia de Isabel de concebir el alma como material, Descartes le anima a ello sin reparos «pues no en otra cosa consiste concebirla unida al cuerpo», aunque, advierte enseguida: «Y tras haberla concebido así y haberla sentido en vos misma, le será fácil considerar que esa materia que ha atribuido al pensamiento no es el pensamiento mismo y que la extensión de esa materia es de una naturaleza distinta a la extensión de ese pensamiento, en tanto que la primera está en un lugar determinado, en el que no puede estar ningún otro cuerpo extenso, algo que no ocurre con la segunda» A/T III, p. 694).



del interior al exterior, o viceversa, cada uno de los cuales es claro desde sí mismo. El error proviene de explicar mal la sensación de íntima unión, no de esa experiencia misma, innegable y común a todos los humanos. Si se entendiera como unión física la muerte del alma estaría vinculada a la muerte del cuerpo, mientras que el objetivo manifiesto de Descartes fue «mostrar que de la corrupción del cuerpo no se sigue la destrucción de la mente» (M, 13).

De ahí que Descartes considere que Gassendi, en sus objeciones, pone voz a las personas «cuyo ingenio está tan apegado a los sentidos que evitan totalmente los pensamientos metafísicos» (M, 348). Así, Gassendi —seguidor de Lucrecio— muestra pasar tan rápidamente por la duda que se le escapa la experiencia del pensamiento mismo y su peculiaridad ontológica; para él sólo existe de verdad la existencia corporal, no concibe de otro modo la existencia de las figuras geométricas ni, en general, de las ideas: «En cuanto a las ideas que creemos inmateriales, como Dios, los ángeles, el alma humana o mente, consta que también de ellas tenemos ideas iguales, sean corpóreas o casi corpóreas, que las que obtenemos manifiestamente de la forma humana y de otras cosas muy simples, ligeras e imperceptibles, tales como el viento, el fuego o el aire» (M, 332). El alma es así entendida, en principio, como viento repartido por todo el cuerpo y responsable de sus movimientos y que ha de ser alimentada; cuando advierte que Descartes tiene otra concepción muy distinta, la asimila a la parte más noble del alma, al alma del alma que diría Lucrecio (cf. RN III, 280), una especie de aura, pero no se da cuenta de que Descartes piensa en el solo pensamiento, sin realidad corpórea alguna. Igual que a la mente la considera sólo un tipo superior de alma, Gassendi sostiene que el pensamiento humano sólo es un tipo superior en grado al del animal, pero no de un tipo distinto, la conciencia. Tampoco acepta la distinción cartesiana entre imaginación y entendimiento. De ahí que Descartes le diga constantemente que se siente no ya criticado sino mal entendido. Lo cual es manifiesto en textos de Gassendi como «¿quién duda de que seáis algo que piensa? Lo que se nos oculta e inquirimos es vuestra sustancia íntima, cuya propiedad es pensar. Por ello a lo que inquirimos deberías mostrar no que seas algo pensante sino qué sea ese algo pensante» (M, 276), donde Gassendi considera al pensamiento como una cosa física cuyo interior puede mostrarse; o: «Te pregunto entonces: ¿cómo, siendo vos un sujeto inextenso, podéis recibir una idea o especie del cuerpo, que es extenso?» (M, 337), donde Gassendi considera extensas a las mismas ideas. Descartes, en sus respuestas insiste en su planteamiento: «Así, por ejemplo, no se seguiría *me paseo luego soy*, salvo en la medida en que se trate de la conciencia de pasear, la única de la cual es cierta la conclusión, no del movimiento del cuerpo, el cual a veces no es nada, como al soñar, cuando también nos vemos caminar; hasta el punto de que puedo muy bien inferir, de que estimo que paseo, la existencia de la mente que tal estima, no tanto del cuerpo que pasea» (M, 352).

Desde su particular interpretación es coherente que Gassendi haga a Descartes las objeciones clásicas, repetidas hasta la saciedad y origen de tantos falsos problemas en torno a la antropología cartesiana. Respecto a la unidad del alma y el cuerpo, Gassendi objeta: «Finjamos que hay en el cerebro uno de esos puntos matemáticos al que estáis unido y en el cual residís: ved cuán inútil llega a ser tal ficción. Pues, para hacerla, se debe fingir que vos estéis situado en el punto de encuentro de



los nervios por el cual todas las partes informadas por el alma transmitan al cerebro las ideas, es decir, las especies de las cosas percibidas por los sentidos» (M, 340). Y respecto a la causalidad: «Explicadnos, además, cómo podéis [siendo una mente] dirigirlos [los espíritus animales] sin cierto esfuerzo, incluso movimiento, cómo una cosa puede realizar un esfuerzo sobre otra y moverla sin contacto mutuo del motor y el móvil, cómo hay contacto sin cuerpo, siendo que (tal como la luz natural muestra tan claramente) *nada puede tocar y ser tocado, si no es cuerpo*» (M, 341)²¹.

Descartes no puede por menos que afirmar: «Respondo que la mente no recibe especie corpórea alguna, sino que la intelección pura, tanto de las cosas corpóreas como de las incorpóreas, se da sin ninguna especie corpórea» (M, 387) y acabar sus respuestas confiando en que Gassendi pueda entender que quiere «someter al examen de la imaginación cosas que, por su naturaleza, no le corresponden. Así, por ejemplo, cuando deseáis comparar la mezcla de la mente y el cuerpo con la de dos cuerpos, me bastará con responder que esa comparación es imposible, ya que ambas son enteramente diferentes, y que no puede imaginarse que haya partes en la mente por más que conciba partes en los cuerpos» (M, 390).

Es evidente que experimentamos la mente como independiente del cuerpo, es también evidente que notamos su íntima unión. La separación, posible en principio dado que son distinguibles, depende según Descartes de la omnipotencia divina, y es la fe la que nos hace esperarla. Ahora bien, considero que Descartes diría que la prueba no la tendremos hasta el momento en que el cuerpo animado deje de serlo.

CONCLUSIÓN Y PERSPECTIVAS

El apretado resumen expositivo a que obliga este artículo no impide mantener el enfoque de gran angular necesario para abordar el acercamiento cartesiano al ser humano, tanto en su unidad como en su distinción de pensamiento y extensión. Espero haber mostrado que es posible exponer la antropología cartesiana completa con coherencia. Considero que la clave está en captar el particular modo de ser de la *res cogitans* y en no dejarse arrastrar por el lenguaje, que la cosifica y la coloca al mismo nivel ontológico de la *res extensa*. Al centrarme exclusivamente en la obra de Descartes, he tenido en cuenta sólo las dificultades de comprensión de sus inmediatos contemporáneos, aunque creo que en ellas se encuentran, *in nuce*, las posteriores: desde Spinoza y La Mettrie hasta las de nuestros días. Ello explica la ausencia de bibliografía secundaria y de la discusión de otras interpretaciones. A pesar de su diversidad, todas coinciden en tachar de incoherente el planteamiento cartesiano, que es lo que aquí se discute. Me he encontrado también con numerosas alusiones a «los filósofos antiguos», esto es, a Lucrecio, un pensador sorprendentemente au-

²¹ La frase en cursiva es una cita de Lucrecio: RN I, 304. Gassendi desarrolla este argumento en el punto quinto de sus objeciones a la sexta meditación. Se da la circunstancia de que Descartes estaría de acuerdo con el principio lucreciano, pero añadiría que la mente no es un cuerpo.



sente en los estudios sobre Descartes. Como se habrá advertido, he evitado utilizar las etiquetas comunes que califican el cartesianismo dado que son cómodas, pero también peligrosas.

El lector paciente que coteje las traducciones aportadas con las recibidas aceptará la necesidad de volver a traducir las *Meditaciones* y los *Principia*. Propongo partir de las ediciones latinas y utilizar las traducciones francesas aprobadas por Descartes sólo en casos de dificultad interpretativa y, en los *Principia*, cuando amplíen la información. No es un problema menor el de la terminología, como es sabido. De hecho, tras cien años de interpretaciones escolásticas de Descartes, es un buen momento para procurar leerlo como si fuera la primera vez, teniendo muy en cuenta su lucha con el lenguaje tradicional. En el caso que nos ocupa, Descartes confiesa que, para referirse al ámbito del pensamiento en cuanto tal, le sirven alma, espíritu o mente, siempre que esos términos se vacíen de su significado usual y nunca se pierda de vista lo que con ellos se quiere significar.

Soy consciente de que esta relectura necesitaría completarse, al menos, con una nueva exposición de la teoría del conocimiento cartesiana, terreno también lleno de malentendidos. Se suele olvidar que las *Meditaciones* se cierran con la respuesta cartesiana al proceso de duda planteado por él mismo al comienzo. La duda cumple su función una vez que abre el pensamiento como ámbito —del que sí que podría decirse que su *esse est percipi*—, pero Descartes no se queda ahí encerrado ni saca de ahí todo su conocimiento. Es el mundo el que, a través de los sentidos, nos manda información sobre su naturaleza —el ser de este mundo está muy lejos de depender de su percepción por la mente para ser—. Ese es el mecanismo que interesa a Descartes y que, con no poco orgullo, expone en su *Dióptrica*. Lo central es, de nuevo en discusión con Lucrecio, negar que los simulacros de las cosas impriman tal cual su forma en los sentidos. Su propuesta es que los sentidos *codifican* los estímulos, al ser un ámbito nuevo. Precisamente el *Tratado de la luz* se abre con esta cuestión: «¿Pensáis —incluso cuando no reparamos en la significación de las palabras y oímos solamente su sonido— que la idea de ese sonido que se forma en nuestro pensamiento es algo parecido al objeto que lo causa?» (A/T XI, 5). La respuesta es claramente negativa.

Recibido: abril 2016
Aceptado: junio 2016



FUENTES

- DESCARTES, R. «Conversación con Burman», en Descartes, *Meditaciones metafísicas y otros textos*. Traducción de E. López y M. Gracia. Madrid, Gredos, 1997, pp. 125-181.
Cotejado con: *Ouvres de Descartes. Vol. v. Correspondance. Mai 1647-Février 1650*. Edición de Charles Adam y Paul Tannery, París, 1903, pp. 146-179. Consultado en archive.org.
- DESCARTES, R. *Correspondencia con Isabel de Bohemia y otras cartas*. Traducción de María Teresa Gallego Urrutia. Barcelona, Alba Editorial, 1999.
Cotejado con: *Ouvres de Descartes. Correspondance. Vol III (Janvier 1640-Juin 1643)*. París, Léopold Cerf, 1899, pp. 660-668, 683-685, 689-695. Disponible en fr.wikisource.org.
- DESCARTES, R. *Discurso del método, dióptrica, meteoros y geometría*. Edición de Guillermo Quintás Alonso. Madrid, Alfaguara, 1986.
Cotejado con: *Ouvres de Descartes. Vol. VI. Discours de la méthode et Essays*. Edición de Charles Adam y Paul Tannery, París, 1902. Consultado en archive.org.
- DESCARTES, R. *El Mundo. Tratado de la luz*. Edición bilingüe de Salvio Turró. Barcelona, Anthropos, 1989.
- DESCARTES, R. *El tratado del hombre*. Edición de Guillermo Quintás. Madrid, Alianza Editorial, 1990.
Cotejado con: *Ouvres de Descartes. Vol. XI. Le Monde. Description du corps humain. Passions de l'âme. Anatomica. Varia*, edición de Charles Adam y Paul Tannery, París, 1909, pp. 119-215. Consultado en archive.org.
- DESCARTES, R. *Las pasiones del alma*. Edición de José Antonio Martínez Martínez. Madrid, Tecnos, 2010.
Cotejado con: *Ouvres de Descartes. Vol. XI. Le Monde. Description du corps humain. Passions de l'âme. Anatomica. Varia*, edición de Charles Adam y Paul Tannery, París, 1909, pp. 291-497. Consultado en archive.org.
- DESCARTES, R. *L'Homme et un Traité de la formation du fœtus*. Edición bilingüe a cargo de Pedro Pardos, Carlos Vicén y Adolfo Alonso. Zaragoza, Prensas Universitarias de Zaragoza, 1987.
- DESCARTES, R. *Los principios de la filosofía*. Edición de Guillermo Quintás. Madrid, Alianza Editorial, 1995.
Cotejado con: *Ouvres de Descartes. Vol. VIII (Première partie)*. Edición de Charles Adam y Paul Tannery, París, 1905. Consultado en archive.org.
- DESCARTES, R. *Meditaciones metafísicas*. Edición de Vidal Peña. Oviedo, Krk, 2005.
Cotejado con: *Ouvres de Descartes. Vol. VII. Meditationes de prima philosophia*. Edición de Charles Adam y Paul Tannery, París, 1904. Consultado en archive.org y, para las páginas que faltan, en fr.wikisource.org.
- LUCRECIO, T.C. *De rerum natura/De la naturaleza de las cosas*. Edición bilingüe de Valentín Fiol. Barcelona, Bosch, 1986.

ABREVIATURAS

A/T (*Ouvres de Descartes*, editadas por Adam y Tannery)

M (*Meditationes de prima philosophia*, A/T VII)

RN (Lucrecio, *De rerum natura*)





Léger, 1924.

MARX, BENJAMIN, LA HISTORIA Y EL APOCALIPSIS. LA DIALÉCTICA DEL PROGRESO EN MARX Y BENJAMIN Y LA SUPERACIÓN DE LA HISTORIA TELEOLÓGICA

Cristopher Morales Bonilla*
Universitat de Barcelona

RESUMEN

En los escritos sobre la colonización de la India de 1853 Marx hace funcionar de forma explícita la filosofía de la historia del materialismo histórico. Influenciada todavía por Hegel, establece la destrucción de la sociedad tradicional india como un sacrificio necesario para crear las condiciones de una sociedad emancipada. La dialéctica de la historia que se desarrolla aquí no es criticada en toda su radicalidad hasta las tesis sobre filosofía de la historia de Walter Benjamin, en donde el progreso histórico queda identificado con el triunfo del fascismo. Sin embargo, la crítica de Benjamin expresa la necesidad de superación de ese esquema de progreso pero no de la teleología, expresada esta vez por la débil fuerza mesiánica de la recuperación de la memoria de los derrotados.

PALABRAS CLAVE: historia, progreso, sacrificio, India, capital.

ABSTRACT

«Marx, Benjamin, history and the apocalypse. Dialectics of progress in marx and Benjamin and the overcoming of teleological history». In the writings about the colonization of India in 1853 runs explicitly the philosophy of history of historical materialism. Still influenced by Hegel, sets the destruction of the traditional indian society as a necessary sacrifice to create the conditions of an emancipated society. The dialectic of history developed here is not criticized in all its radicality until the thesis on the philosophy of history by Walter Benjamin, where historical progress is identified with the triumph of fascism. However, the critique of Benjamin expresses the need of overcoming the progress scheme but not of the teleology, expressed this time by the weak messianic force of the memory recovering of the defeated.

KEYWORDS: history, progress, sacrifice, India, capital.



El esquema del desarrollo histórico de la Modernidad ha encontrado en Hegel y en Marx los dos polos en los que ha llegado a su expresión más acabada. En el primero, en la formulación, en el plano idealista, de la descripción de una experiencia de la conciencia en la que los límites epistemológicos y prácticos a los que se enfrenta el sujeto acaban por superarse a través del despliegue necesario del Espíritu; en el segundo, la dialéctica de la historia se entiende en un plano de inmanencia en el que la negatividad se encarna en la contradicción entre fuerzas productivas y relaciones de producción. En la filosofía de la historia hegeliana encontramos la descripción en clave metafísica de lo que luego cristalizaría en el Estado prusiano, esto es, el sistema filosófico hecho organización social. Por su parte, en Marx encontramos un componente utópico: la sociedad sin clases es el final necesario de un desarrollo histórico que tiende a la emancipación de la explotación y a la recuperación de los medios con los que los seres humanos producen su propia vida.

Sin embargo, este mismo componente utópico se ve inmerso en un proceso dialéctico en el que las mismas condiciones de explotación que tienen que ser superadas aparecen como un momento *necesario* del devenir histórico. Este aspecto, poco destacado de la filosofía de Marx¹, encuentra su momento ambivalente justo en el instante en que la dialéctica tiene que trasplantarse a contextos históricos en los que el capitalismo como forma de producción no ha tenido los mismos antecedentes materiales que en la génesis del capitalismo europeo. Es justo este aspecto de la filosofía de Marx el que quiero poner de relieve.

Como veremos, en el caso de los escritos sobre la conquista imperialista de la India por parte de Gran Bretaña, se desarrolla la idea de que el capitalismo sí cumple una función progresista en la historia, diluyendo formas de sociedad caracterizadas por la opresión y la tradición. Éstas quedarían disueltas por el poder transformador del capitalismo, ahora en su aspecto destructivo, a través del cual las viejas formas de opresión quedan superadas. Sin embargo, esta superación no viene seguida de una sociedad emancipada, de una sociedad sin clases, sino, antes al contrario, de una forma más salvaje y decidida de explotación: la explotación capitalista.

Frente a este componente esencial del pensamiento marxista, confrontaré las tesis de filosofía de la historia de Walter Benjamin (*Über der Begriff der Geschichte*) en las que se intenta desmontar el concepto marxista de historia que está funcionando, entre otros, en los textos sobre la India. A raíz de esta confrontación me plantearé al final las siguientes preguntas: ¿no habría que revisar este modelo del cambio social? ¿El pensamiento crítico no debería rebelarse ante la aceptación de esta necesidad histórica de sustitución de una opresión por otra más salvaje? ¿Puede el pensamiento crítico seguir manteniendo este esquema? ¿No sería necesario ir más allá de éste,

* E-mail: cmoralbon@gmail.com.

¹ La radicalidad de la crítica a este esquema teleológico no llegará hasta las tesis sobre filosofía de la historia de Benjamin. Sin embargo, venía ya prefigurada en algunas críticas tempranas al leninismo como perversión del materialismo histórico. Cf. KORSCH, Karl; *Marxismo y filosofía*. Ediciones Era, México, 1971.



de tal forma que el progreso deba reducir hasta lo mínimo posible el sacrificio que hay que rendirle?

El artículo consta de una introducción y cuatro partes:

- En la «Introducción» expondré el problema fundamental de la *dialéctica del progreso*, tanto en su versión «abierta», que es aquella que ha sido más denostada por el movimiento comunista internacional durante el siglo xx, como la «cerrada», que es la que sirve de hilo conductor entre el *Manifest* y los escritos sobre la India de Marx, y las tesis sobre filosofía de la historia de Benjamin.
- i) Exposición del *Manifest*. Frente a las lecturas que ven en este texto uno de los primeros momentos de explicitación del comunismo, las cuales son, con razón, mayoritarias, lo que me interesa destacar aquí es casi lo contrario: en qué medida Marx se convierte en uno de los principales apologetas de la burguesía. El movimiento dialéctico del materialismo histórico convierte en necesaria la explicitación del momento que inaugura la burguesía en la historia.
- ii) Exposición de los elementos de la filosofía de la historia que están en los textos sobre la India de Marx. Uno de los objetivos del artículo es reivindicar el papel de estos textos dentro del cuerpo marxiano. En ningún otro sitio, Marx expone una filosofía de la historia tan cercana a la filosofía de la historia hegeliana. Sólo teniendo en cuenta la importancia de estos textos es posible entender el siguiente punto.
- iii) Exponer los contenidos de las tesis de la filosofía de la historia de Benjamin *en su relación con los escritos sobre la India de Marx*. La idea es establecer una línea genealógica: la exposición de los elementos civilizatorios que libera la burguesía encuentran su momento de máxima aplicación al caso concreto de la conquista de la India por parte del Imperio británico. Benjamin es el primero que ve, de forma sustancial, que es el concepto de «progreso» el elemento peligroso de esa filosofía de la historia. Así, no sólo pone en cuestión esta o aquella aplicación determinada, sino que critica la entera filosofía de la historia de Marx.
- iv) A partir de la superación del elemento teleológico de la filosofía de la historia de Marx, intentaré explicar brevemente cómo sería posible una estrategia política de emancipación *más allá del esquema de la historia marxista*. Si según Benjamin este esquema había llevado al proletariado (URSS) a la rendición del pacto con la Alemania hitleriana, sería necesario pensar otra política a partir de la idea de que la victoria final jamás está garantizada.

En último término, la idea es establecer la relación entre esos cuatro momentos, de tal forma que la crítica al progreso en Benjamin encuentre su momento absolutamente concreto y determinado en la forma en la que Marx hace funcionar los elementos burgueses civilizatorios en la conquista británica de la India. De este modo, dichos textos pasan a tener una importancia fundamental en lo que se refiere al problema de la filosofía de la historia. Más en concreto, encuentran el momento



en que Marx se demuestra como un defensor del progreso tan cruel que cae perfectamente dentro de la crítica de Benjamin.

INTRODUCCIÓN: DOS ESQUEMAS DE LA DIALÉCTICA DE LA HISTORIA EN MARX

En Marx existen dos concepciones de la dialéctica del progreso, que son la base del problema de su filosofía de la historia²:

- a) Por un lado, existe una dialéctica hegeliana, teleológica y *cerrada*, de tendencia eurocéntrica. Su objetivo final, necesario e inevitable, es legitimar los accidentes históricos como momentos del progreso. Esta «astucia de la razón», de hecho una teodicea, permite explicar e integrar cualquier hecho en el movimiento irreversible hacia la libertad.

Esta forma de dialéctica, cerrada por una finalidad que ya está predeterminada, está presente en ciertos textos de Marx que parecen considerar el desarrollo de las fuerzas productivas como idéntico al progreso, en la medida en que nos conduce necesariamente al socialismo. En este contexto se circunscriben sus artículos sobre la India de 1853. Frente a los defensores del colonialismo, Marx no esconde los horrores de la dominación colonial. Lejos de conducir al «progreso» social, la destrucción capitalista agrava las condiciones de vida de la población. No obstante, a pesar de sus crímenes, Inglaterra prepara el camino hacia la gran revolución social. La crueldad de Marx consiste en poner de manifiesto la *necesidad* del proceso colonial, aceptándolo como progresista para la historia.

Sin duda, esta forma de dialéctica del progreso sirvió de base a la doctrina del «marxismo ortodoxo» de la II Internacional, con su concepción determinista del socialismo como resultado inevitable del desarrollo de las fuerzas productivas en contradicción creciente con las relaciones capitalistas de producción. También ha podido ser utilizado por el productivismo estalinista, que convirtió el desarrollo de las fuerzas productivas, en lugar del control democrático de la economía por los trabajadores, en criterio de construcción del socialismo. Igualmente, permitió la aparición de teorías «marxistas» que justifican la naturaleza progresista de la expansión colonial o imperialista, desde los partidos socialdemócratas de la «colonización obrera» hasta las recientes defensas del papel benéfico del imperialismo³.

² El planteamiento del problema de la dialéctica del progreso en Marx lo tomo del texto de Michael Löwy *Histoire ouverte et dialectique du progrès chez Marx*: http://www.lcr-lagauche.be/cm/index.php?view=article&id=497:histoire-ouverte-et-dialectique-du-progres-chez-marx&option=com_content&Itemid=53 (consultado por última vez el 09/12/2014).

³ Un ejemplo de esto último son las obras de Bill Warren, en especial *Industrialización y desarrollo*. Cf. WARREN, Bill (*et al.*); *Industrialización y Tercer mundo*. Anagrama, Barcelona, 1977.



b) Existe otra dialéctica del progreso, crítica, no teleológica y fundamentalmente *abierta*. Se trata de pensar la historia como progreso y catástrofe *a la vez*, sin favorecer ninguno de estos aspectos, ya que el proceso histórico no está determinado. Esta dialéctica está presente, p.e., en ciertos pasajes de *Das Kapital* en los cuales Marx constata que, en el capitalismo, cada progreso económico es, al mismo tiempo, una calamidad social, y observa que la producción capitalista ataca tanto a los seres humanos como a la propia naturaleza:

Destruye al mismo tiempo la salud física de los obreros urbanos y la vida intelectual de los trabajadores rurales (...) y todo progreso en la agricultura capitalista no es sólo un progreso en el arte de esquilmar al obrero, sino a la vez en el arte de esquilmar el suelo; todo avance en el crecimiento de la fertilidad de éste durante un lapso dado es un avance en el agotamiento de las fuentes duraderas de esa fertilidad. Este proceso de destrucción es tanto más rápido cuanto más tome un país —en el caso de los Estados Unidos de Norteamérica, p.e.— a la gran industria como punto de partida y fundamento de su desarrollo. La producción capitalista, por consiguiente, no desarrolla la técnica y la combinación del proceso social de producción sino socavando, al mismo tiempo, los dos manantiales de toda riqueza: la tierra y el trabajador⁴.

En esta perspectiva, la moderna civilización burguesa rompe con la visión lineal del progreso, en comparación con las sociedades precapitalistas, como un avance y un retroceso a la vez. La idea de que el comunismo moderno rescata alguno de los valores humanos del «comunismo primitivo», destruidos por una civilización que se basa en la propiedad privada y el Estado, es un tema recurrente en varios de los escritos de Marx⁵.

Los últimos trabajos de Marx sobre Rusia constituyen otro momento fundamental de esta dialéctica del progreso no lineal, desligada de la herencia eu-

⁴ MARX, Karl y ENGELS, Friedrich; *Marx und Engels Werke*, vol. 23. Dietz Verlag, Berlin, 1968, pp. 529-530. *Salvo que se cite directamente la traducción al castellano, todas las traducciones de los textos citados son propias. Los textos de las obras completas se citarán como «MEW», seguido del año de publicación y página correspondiente.*

⁵ La relación entre Marx y Benjamin que intento establecer en torno a la cuestión de la filosofía de la historia se ve aquí refrendada por el interés de ambos en el comunismo primitivo. Para Benjamin, existe una conexión entre el comunismo primitivo que desarrolla Engels y la lucha por la sociedad sin clases. Esta idea reforzaría la tesis de que la lucha por el comunismo es la del intento de recuperar un pasado en el que *ya* se dio la sociedad emancipada. La tesis que defenderé al final, una interpretación de la «débil fuerza mesiánica» como ligera determinación del proyecto emancipatorio por parte de la necesidad de hacer justicia a los proyectos de liberación frustrados, va en esta dirección de mirar al pasado no sólo para hacer justicia sino para entender que la emancipación *ya* sucedió. Sobre esta cuestión, ver la Tesis XVIII A (BENJAMIN, Walter; *Gesammelte Schriften*. Vol. 1-1, 1-2. Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1978, p. 704) según la interpretación de Löwy (Löwy, Michael; *Aviso de incendio*. FCE, México/Buenos Aires, 2003, pp. 160-163).



rocéntrica⁶. El primer texto en el que Marx se ocupa de la cuestión de Rusia es una carta que escribe a la revista *Otetschestvennyje Sapiski* como respuesta a la reseña que había publicado Nikolai Mikhailovsky sobre *Das Kapital* (1877)⁷. En ella enfatiza tres cuestiones: a) Marx no había creado una teoría de la historia unilineal; b) él no trabaja con un modelo determinista de desarrollo social; c) Rusia en particular no tiene que desarrollarse igual que Occidente⁸. Marx critica las tentativas de convertir la descripción de la génesis del capitalismo en Europa en una especie de teoría histórico-filosófica del desarrollo general:

Ahora bien, ¿qué aplicación a Rusia puede hacer mi crítico de este bosquejo histórico? Únicamente esta: si Rusia tiende a transformarse en una nación capitalista a ejemplo de los países de la Europa Occidental —y por cierto que en los últimos años ha estado muy agitada por seguir esta dirección— no lo logrará sin transformar primero en proletarios a una buena parte de sus campesinos; y en consecuencia, una vez llegada al corazón del régimen capitalista, experimentará sus despiadadas leyes, como las experimentaron otros pueblos profanos. Eso es todo. Pero no lo es para mi crítico. Se siente obligado a metamorfosear mi esbozo histórico de la génesis del capitalismo en el Occidente europeo en una teoría histórico-filosófica de la marcha general que el destino le impone a todo pueblo, cualesquiera sean las circunstancias históricas en que se encuentre, a fin de que pueda terminar por llegar a la forma de la economía que le asegure, junto con la mayor expansión de las potencias productivas del trabajo social, el desarrollo más completo del hombre⁹.

Otra de las fuentes principales, tal vez la más importante, se encuentra en los borradores de una carta a Vera Zassulich, en donde Marx contempla la posibilidad de que Rusia pudiera evitar los tormentos del capitalismo en la medida en que, gracias a una revolución rusa, la comuna rural tradicional podría ser la base de un

⁶ Ya en sus últimos años de vida, Marx cambia sustancialmente su idea sobre las sociedades no occidentales y sus posibilidades de emancipación. Los periodos en los que Marx se centra tienen un rasgo en común: ambos tienen lugar después de una *derrota*, desde la que Marx transforma la perspectiva de la posibilidad de la emancipación. La primera, después de la derrota de 1848; la segunda, después de la Comuna de París. Cf. ANDERSON, Kevin B.; *Marx at the Margins. On Nationalism, Ethnicity, and Non-Western Societies*. The University of Chicago Press, Chicago & London, 2010, p. 196.

⁷ MEW, vol. 19. Dietz Verlag, Berlin, 1969/1973 (4 Auflage), pp. 107-112, cit. en Anderson, 2010, p. 225-228.

⁸ *Ibidem.*, cit. en Anderson, 2010, p. 228.

⁹ MEW, 1973, pp. 107-112. Traducción al castellano tomada de marxists.org: <https://www.marxists.org/espanol/m-e/cartas/m1877.htm> (consultado por última vez el 27/11/2014). Sobre la posición con respecto a Rusia del último Marx y la idea de un desarrollo propio hacia el socialismo, cf. Anderson, 2010, pp. 24 y ss. En estos textos (1877-1882), Marx se aleja ostensiblemente de la visión lineal de la historia, admitiendo la posibilidad de que las sociedades no occidentales puedan tener un acceso directo al socialismo sin pasar por el capitalismo, pero bajo la condición de su conexión con los movimientos obreros occidentales. Cf. Anderson, 2010, p. 224.



desarrollo específico hacia el socialismo. Nos encontramos aquí en las antípodas del razonamiento evolucionista y determinista de los artículos sobre la India de 1853¹⁰.

En el marxismo del siglo xx ha predominado la primera versión de la dialéctica del progreso, determinista y economicista, tanto en la II como en la III Internacional. Pero hay toda una tradición que intenta desarrollar la dialéctica abierta del progreso.

Los trabajos de Marx y Engels sobre el «comunismo primitivo» o la comuna rural tradicional, auténtico eje temático de desarrollo de la filosofía abierta de la historia marxista, no han tenido mucha resonancia en el marxismo europeo, con la única excepción de Rosa Luxemburg, que les dedica la mayor parte de su curso de *Einführung in die Nationalökonomie*. En esta obra, se afirman dos tesis perfectamente heréticas desde el punto de vista de la doctrina evolucionista del progreso: el período dominado por la propiedad privada podría ser un simple paréntesis en la historia de la humanidad entre las dos grandes épocas comunistas, la del pasado arcaico y la del futuro socialista. Con esta concepción, propone la alianza entre el proletariado europeo moderno y los pueblos indígenas de los países coloniales, es decir, entre el comunismo moderno y el arcaico, contra su enemigo común: el imperialismo. Rosa Luxemburg, intenta desarrollar las conclusiones sugeridas por el *Manifest*. Con la fórmula de «socialismo o barbarie» intentó romper de manera radical con cualquier teología determinista, proclamando el irreductible factor de *contingencia* del proceso histórico, lo que hizo posible una teoría de la historia que reconocía finalmente el peso del factor subjetivo. Éste es ahora una fuerza decisiva para solucionar la crisis capitalista¹¹.

Por su parte, Lenin y Trotsky no escapan totalmente de la herencia del «progresismo» de la II Internacional, aunque en algunas cuestiones clave parecen acercarse a una visión dialéctico-crítica del progreso. La teoría del imperialismo de Lenin, p.e., considera la expansión mundial del capitalismo no como un proceso benéfico de desarrollo de las fuerzas productivas, sino, ante todo, como una intensificación de las formas más brutales de dominación sobre los países coloniales o semicoloniales y una fuente de guerras cada vez más criminales¹².

En cuanto a la teoría de la revolución permanente de Trotsky, su gran aportación es romper con el eurocentrismo al rechazar la relación mecánica entre el nivel de fuerzas productivas y la madurez revolucionaria, y proclamar sin duda el «privilegio del retraso»: lejos de seguir una evolución lineal (feudalismo; revolución burguesa; desarrollo del capitalismo moderno, crecimiento de las fuerzas productivas

¹⁰ MEW, 1969, pp. 384-406, cit. en Anderson, 2010, pp. 229-234. Además de estos textos, en sus últimos años de vida Marx se ocupa del desarrollo de la historia de la India, tiempo después de sus escritos para el *Tribune*. En esos estudios sobre las formas de propiedad comunal, Marx se da cuenta de que su opinión de 1853 en términos de una sociedad sin historia es muy matizable. Cf. Anderson, 2010, pp. 208-218.

¹¹ Cf. LUXEMBURG, Rosa; *Ausgewählte Reden und Schriften*. Vol. I. Dietz Verlag, Berlin, 1951, pp. 411-741.

¹² Cf. LENIN, V.I.; *Obras completas*. Tomo XXIII. Akal, Madrid, 1977, pp. 299-425.



hasta un punto en el cual ya no puedan ser contenidas las relaciones de producción; revolución socialista), el movimiento revolucionario tiende a comenzar en los países periféricos, menos desarrollados y menos modernos¹³.

La tentativa más importante, y que en gran parte justifica su lugar preeminente en la cuestión de la dialéctica de la historia, es la obra de Walter Benjamin. Quizá es el único en proponer explícitamente el desarrollo de un materialismo histórico que debería abolir radicalmente la idea de progreso, con todos los problemas que esto implica. Para Benjamin, la revolución no es inevitable y aún menos determinada por el nivel de las fuerzas productivas. Al contrario, la concebía como una interrupción de un progreso catastrófico, cuyo índice era el perfeccionamiento creciente de las técnicas militares, es decir, retomando su imagen, la entendía como la extinción de la mecha antes de que el incontrolable fuego de la tecnología provoque una explosión fatal para la civilización.

En general, el problema de la dialéctica de la historia no tiene una respuesta inequívoca en Marx. No en vano, en el *Manifest* se afirma claramente que en cada época la lucha de clases puede acabarse o con una reestructuración de la sociedad o con el derrumbe de las clases en conflicto¹⁴. Por esta razón, sería imposible pronunciarse sobre el carácter esencialmente progresista o regresivo del desarrollo capitalista de las fuerzas productivas. Sin embargo, tal y como intentaré demostrar, en el *Manifest* sí que parece haber una apologética de la capacidad de la burguesía de formarse como fuerza progresiva de la historia, aun a pesar de la catástrofe que produce.

Pese a estos elementos con los que se podría haber desarrollado una política marxista, lo cierto es que el siglo XX fue fundamentalmente el desarrollo de la dialéctica cerrada de la historia. El triunfo ideológico y práctico del marxismo soviético y su influencia férrea en los movimientos comunistas de toda Europa convirtieron a la dialéctica abierta no sólo en una corriente olvidada sino en una herejía que tenía que ser condenada por contrarrevolucionaria.

Desarrollar el problema entre la dialéctica abierta y la cerrada de la filosofía de la historia del marxismo tiene la ventaja de hacer aparecer el trasfondo filosófico del marxismo, el elemento hegeliano que siempre ha pervivido, fuese en la corriente que fuese. Desde esta perspectiva, no sería disparatado pensar que aquel proyecto de desmontaje o deconstrucción del marxismo como una teoría de la transformación social que está todavía enclaustrada en ciertos conceptos metafísicos tenga que pasar, necesariamente, por la solución al problema de la filosofía de la historia¹⁵.

Precisamente, debido a la victoria de la dialéctica cerrada, a la hegemonía que ha tenido durante todo el siglo pasado y parte de éste a través de la supremacía del materialismo dialéctico, lo que me interesa es investigar a qué problemas con-

¹³ Cf. TROTSKY, León; *La revolución permanente*. Júcar, Madrid, 1976.

¹⁴ MARX, Karl; MEW. Vol. 4. Dietz Verlag, Berlin, 1977, pp. 462-474.

¹⁵ El intento de Derrida de deconstrucción del marxismo, o de someterlo al juicio deconstructivo, está en esta línea de tomar la filosofía de la historia como un elemento central de todo el andamiaje marxista. Cf. DERRIDA, Jacques; *Spectres de Marx: l'état de la dette, le travail du deuil et la nouvelle Internationale*. Galilée, Paris, 1993.



duce esa forma de entender la transformación social ya en los textos de Marx, para relacionarlo luego con las tesis de Benjamin en las que ese esquema de la historia acaba por demostrarse explícitamente como una estrategia de organización política ante la cual lo que está más próximo no es la emancipación social sino el triunfo del fascismo.

I. AMBIVALENCIAS DEL ESQUEMA MARXISTA DEL CAMBIO HISTÓRICO: LA INAUGURACIÓN DE LA HISTORIA A TRAVÉS DEL CAPITAL Y DE LA BURGUESÍA

En uno de los escritos fundamentales de Marx, *Manifest der kommunistischen Partei*¹⁶, ya encontramos, como momento fundamental de la dialéctica de la Modernidad¹⁷, la ambivalencia del movimiento histórico del capital en el establecimiento de su hegemonía. El papel de la burguesía como nueva clase social con la que se inaugura la Modernidad es el de introducir la revolución de las condiciones de vida del feudalismo. Con ella, comienza la historia en sentido pleno. El tiempo del feudalismo se convierte en la prehistoria de la Modernidad¹⁸.

La burguesía destruyó las relaciones sociales de tipo feudal, en las que se basaba un cierto falso idilio de la historia reconciliada consigo misma. El nexo que unía al hombre con instancias naturales superiores quedó diluido en el «frío interés,

¹⁶ El *Manifest* es, probablemente, el escrito de Marx en el que mejor aparece descrito el momento inaugural que supone la formación, aparición y hegemonía de la burguesía a finales del siglo XVIII. No se trata sólo de un texto que deba circunscribirse al marco de la lucha política comunista. Es, a la vez, y fundamentalmente, la descripción de la dialéctica que se abre con la Modernidad, la cual es inaugurada por la burguesía como la clase encargada de liberar las fuerzas productivas de su limitación en el período feudal. La burguesía tuvo como misión transformar el mundo. Su papel es, por eso, revolucionario. En ese elemento es en donde descansa su capacidad para inaugurar la historia de la Modernidad.

¹⁷ Para una descripción de la dialéctica de la Modernidad en los términos del *Manifest*, V. BERMAN, Marshall; *Todo lo sólido se desvanece en el aire. La experiencia de la modernidad*. Siglo XXI, Madrid, 1989, pp. 85-102. Estas páginas son especialmente interesantes porque sitúan a Marx y el *Manifest* como una descripción de la Modernidad y del tiempo nuevo que abre el triunfo de la burguesía.

¹⁸ ¿Cuál es el papel de las fuerzas productivas y las relaciones de producción en las sociedades precapitalistas? Podríamos ver esta relación a través de una analogía con la relación que existe entre una monarquía constitucional y el desarrollo de la democracia. Con esta analogía, podemos entender el hecho de que si un elemento promueve la existencia de otro no significa que el primero participe en el desarrollo del segundo. Aquí se estaría hablando de la creación de unas condiciones determinadas para la aparición de un proceso, en el cual, una vez ya en desarrollo, dichas condiciones de existencia previas ya no tienen ningún papel salvo el de haberlas desencadenado: «Las relaciones pre-capitalistas son conservadoras no sólo porque no ofrecen un estímulo directo a las fuerzas productivas, sino también porque el progreso que ocurre dentro de ellas es muy lento si se compara con el que ocurre bajo el capitalismo. Incluso aunque el capitalismo estimula un desarrollo más rápido de las fuerzas productivas de lo que hace el feudalismo, puede seguir siendo verdad que, en ese período, es mejor para las fuerzas productivas que prevalezca el feudalismo y no el capitalismo» (COHEN, G.A.; *Karl Marx's Theory of History. A Defence*. Princeton University Press, Princeton (NJ), 2000, p. 171).



el cruel pago al contado»¹⁹. El fervor religioso, en el cual se explicaban todos los conflictos del mundo terrenal, quedó sustituido por el cálculo egoísta, haciendo «de la dignidad personal un simple valor de cambio»²⁰. Las libertades de las que gozaban las sociedades feudales, adquiridas dentro del marco férreo de las relaciones sociales fundamentadas en el más allá, quedaron convertidas en la libertad de comercio: «En una palabra, en lugar de la explotación velada por ilusiones religiosas y políticas, ha establecido una explotación abierta, descarada, directa y brutal»²¹.

El carácter revolucionario de la burguesía es, *a la vez*, tanto destructivo como productivo. Por un lado, el poder que ha desplegado en tan sólo un siglo de existencia parece fascinar a Marx, justamente porque abre la perspectiva de una producción de riqueza que superará las relaciones sociales en las que se gestiona esa riqueza. La liberación de la posibilidad de una producción de mercancías nunca antes vista en la historia habría de hacer saltar por los aires los intentos de privatizar esa misma riqueza. Ante la posibilidad de un salto cualitativo de las condiciones de vida, la acumulación cualitativa de energías aparecerá como el elemento material que la burguesía ha liberado para introducir la historia dentro del tiempo:

La burguesía, con su dominio de clase, que cuenta apenas con un siglo de existencia, ha creado fuerzas productivas más abundantes y más grandiosas que todas las generaciones pasadas juntas. El sometimiento de las fuerzas de la naturaleza, el empleo de las máquinas, la aplicación de la química a la industria y a la agricultura, la navegación de vapor, el ferrocarril, el telégrafo eléctrico, la adaptación para el cultivo de continentes enteros, la apertura de los ríos a la navegación, poblaciones enteras surgiendo por encanto, como si salieran de la tierra. ¿Cuál de los siglos pasados pudo sospechar que semejantes fuerzas productivas dormitasen en el seno del trabajo social?²².

¹⁹ MEW, 1977, p. 464. «Ahora Marx mantiene que ninguna clase dirigente previa y ningún conjunto de relaciones de producción estimulan la productividad de una forma similar. Las anteriores clases dirigentes son, en tanto clases, recelosas al cambio, incluyendo mejoras del modo de producción material, incluso si algunos miembros de esas clases son desposeídos de otro modo. Por tanto, Marx llama ‘conservadoras’ a las clases dirigentes no capitalistas, en contraste con la burguesía productivamente revolucionaria» (Cohen, 2000, p. 170). La burguesía es, históricamente, revolucionaria en cuanto que su papel con respecto a las fuerzas productivas es siempre progresista. El índice de progresismo parece quedar aquí circunscrito al mayor o menor desarrollo de las fuerzas productivas, lo cual constituye el problema de identificar una clase social progresista con el mero desarrollo tecnológico.

²⁰ MEW, 1977, p. 465.

²¹ *Ibidem*.

²² MEW, 1977, p. 467. «La burguesía es un conjunto de hombres definidos como tal por su lugar en la estructura económica. Es este lugar el que les hace revolucionar las fuerzas productivas: una política de innovación es impuesta por la competición. Las relaciones de producción capitalistas son, como consecuencia, un estímulo prodigioso para el desarrollo de las fuerzas productivas» (Cohen, 2000, p. 169). La competición, que se instala dentro de la sociedad burguesa, es un estímulo para el desarrollo de las fuerzas productivas. El elemento competitivo es lo principal aquí. Este elemento surge de la presencia permanente de la necesidad de la supervivencia. La burguesía reintroduce la

Sin embargo, el papel revolucionario de la burguesía es, *a la vez*, el de hacer aparecer lo negativo, el límite, la tragedia, la humillación y la explotación. La fuerza productiva burguesa es un modo de producción basado en la apropiación del tiempo de trabajo a través de la plusvalía. El entusiasmo de Marx, que es el entusiasmo moderno por la inauguración de la historia, por la fuerza irrefrenable del capitalismo, se convierte aquí en la exaltación de esa misma explotación en tanto que los resultados de la producción no pueden entenderse de ningún modo sin ella.

Aparece pronto el conflicto entre las fuerzas sociales liberadas por la burguesía y la transformación en los modos de vida de los sujetos. La moderna dialéctica de la historia se inaugura a través del esquema de una fuerza social que libera a los individuos del régimen feudal pero que, a la vez, los condena a pasar por el sacrificio necesario de la explotación:

Las relaciones burguesas de producción y de cambio, las relaciones burguesas de propiedad, toda esta sociedad burguesa moderna, que ha hecho surgir tan potentes medios de producción y de cambio, se asemeja al mago que ya no es capaz de dominar las potencias infernales que ha desencadenado con sus conjuros. Desde hace algunas décadas, la historia de la industria y del comercio no es más que la historia de la rebelión de las fuerzas productivas modernas contra las actuales relaciones de producción, contra las relaciones de propiedad que condicionan la existencia de la burguesía y su dominación²³.

La producción de riquezas inaugurada por la burguesía acaba por cobrar una fuerza propia, la cual ya se vuelve completamente incontrolable. Así, se inaugura el conflicto entre las fuerzas productivas²⁴ y las relaciones de producción²⁵. La riqueza producida, la capacidad de la burguesía por transformar el mundo de una forma nunca vista choca con la limitación del uso que se hace de esa capacidad. La

lucha por la vida como un problema siempre presente, nunca superable del todo. Es esta lucha por la vida la que sirve de estímulo para el progreso indefinido de las fuerzas productivas.

²³ MEW, 1977, p. 467.

²⁴ Para una aclaración conceptual de lo que significa el concepto de «fuerzas productivas» en Marx: «Las personas y fuerzas productivas son sólo términos ligados por relaciones de producción. Todas las relaciones de producción son o bien entre una persona (o grupo de personas) y otra persona (o grupo de personas), o entre una persona (o grupo de personas) y una fuerza productiva (o grupo de fuerzas productivas). En otras palabras: una relación de producción ata (*binds*) al menos una persona-término y al menos una fuerza productiva-término, y no otro tipo de término» (Cohen, 2000, p. 32).

²⁵ Es necesario aclarar que las relaciones de producción, y no las fuerzas productivas, son lo que constituye la estructura económica de una sociedad. El error de confundir unas con las otras viene de la aceptación de una proposición que, aunque plausible, es errónea: si las fuerzas productivas son fundamentalmente explicativas, son parte de una base económica. El error a la hora de entender la inclusión de las fuerzas productivas puede venir de la ambigüedad en el uso del término «base» o «fundación»: aquello que forma la base de algo no tiene por qué formar parte de ese algo (p.e., el pedestal es la base de la estatua, pero no forma parte de ella). En este sentido, Marx afirma que las fuerzas productivas son la base material de toda organización social. En definitiva, las fuerzas productivas determinan fuertemente el carácter de la estructura económica, aunque no forman parte de ella (Cohen, 2000, p. 31).



aparición de nuevos medios productivos habría de significar el cumplimiento de la promesa de una sociedad posterior al feudalismo en la que quedara abolida toda situación de humillación. Sin embargo, la explotación, antes basada en un esquema teológico, queda ahora apresada por la apropiación privada de las fuerzas sociales burguesas de producción. La capacidad de producir riqueza queda constreñida al aumento de la riqueza individual de la burguesía como clase social. La fuerza universal del cambio histórico se privatiza en la hegemonía de la nueva clase que, paradójicamente, inaugura la historia²⁶.

Esta contradicción nace en el mismo momento en el que se inaugura la producción industrial burguesa. La burguesía, al inaugurar la historia, lo hace en su forma dialéctica, en la forma de una historia que tiene dentro de sí incrustado el elemento negativo por el que su victoria nunca podrá llegar a ser completa. La negatividad se materializa, se hace carne. La explotación de la industria burguesa acaba por producir a aquéllos que llevarán adelante el conflicto histórico. Igual que el feudalismo creó a sus enterradores, la burguesía, ésta crea a su propia fuerza antagónica. Aparece el *proletariado* como la fuerza social negativa de la historia:

Las armas de que se sirvió la burguesía para derribar al feudalismo se vuelven ahora contra la propia burguesía. Pero la burguesía no ha forjado solamente las armas que deben darle muerte; ha producido también los hombres que empuñarán estas armas: los obreros modernos, los *proletarios*. En la misma proporción en que se desarrolla la burguesía, es decir, el capital, se desarrolla también el proletariado, la clase de los obreros modernos, que no viven sino a condición de encontrar trabajo, y lo encuentran únicamente mientras su trabajo acrecienta el capital. Estos obreros, obligados a venderse al detall, son una mercancía como cualquier otro artículo de comercio, sujeta, por tanto, a todas las vicisitudes de la competencia, a todas las fluctuaciones del mercado²⁷.

El proletariado es el fruto negativo de la producción burguesa. Lejos de encarnar la promesa de liberación que auguraba la nueva fuerza productiva liberada, el proletariado es el desecho del capital, *sus ruinas hechas sujetos*. El proletariado es la corporeización de la negatividad de la historia. Su negatividad radica en que sólo pueden garantizar su subsistencia dejando a un lado su condición de sujetos, esto es, la misma condición que había prometido la burguesía como estatus universal del hombre en la Revolución Francesa. Los análisis de Marx en torno a la crítica de la

²⁶ En la perspectiva del *Manifest* se reproduce una contradicción que, más adelante, es matizada. Según Negri, en los *Grundrisse* esta dialéctica parece problematizarse hasta el punto de que es posible vislumbrar un desarrollo histórico en el que la liberación de las fuerzas productivas no implique el desarrollo del capitalismo como sistema de explotación: «Y nosotros deducimos que, dado un tal grado de antagonismo fundamental, es necesario romper con toda concepción que pretenda ligar el desarrollo de las fuerzas productivas (mejor, de la fuerza productiva del trabajo humano) y el desarrollo del capital. La potencia capitalista para absorber las fuerzas productivas es puramente histórica» (NEGRI, Toni; *Marx más allá de Marx*. Akal, Madrid, 2001, p. 89).

²⁷ MEW, 1977, p. 468.



economía política, en concreto en *Das Kapital*, tienen la intención de denunciar el papel del proletariado en el mecanismo gigantesco y monstruoso del capital. Sólo a través del trabajo asalariado puede el proletariado garantizar su subsistencia, su condición de infrahombre, de aspirante a poder cumplir la promesa burguesa de la emancipación histórica. El proletariado es el hombre hecho mercancía en tanto que en ese gran mecano que es el capital sólo puede entenderse como fuerza de trabajo, como sujeto orientado al trabajo, a la producción infinita de riquezas para la burguesía. Esta condición de mercancía es la denuncia práctica de la promesa burguesa de emancipación, en tanto que demuestra que la universalidad de aquélla entendía a ésta como limitada, y limitante, a la burguesía como clase social hegemónica.

La capacidad de la burguesía para inaugurar la historia no sólo queda circunscrita a Europa. Para Marx, su poder es tan devastador que ninguna otra forma de sociedad en el planeta puede plantarle cara:

Merced al rápido perfeccionamiento de los instrumentos de producción y al constante progreso de los medios de comunicación, la burguesía arrastra a la corriente de la civilización a todas las naciones, hasta a las más bárbaras. Los bajos precios de sus mercancías constituyen la artillería pesada que derrumba todas las murallas de China y hace capitular a los bárbaros más fanáticamente hostiles a los extranjeros. Obliga a todas las naciones, si no quieren sucumbir, a adoptar el modo burgués de producción, las constriñe a introducir la llamada civilización, es decir, a hacerse burgueses. En una palabra: se forja un mundo a su imagen y semejanza²⁸.

El perfeccionamiento de los medios de producción convierte a la burguesía en el exportador de la civilización a todas las naciones del mundo. Éste es un momento especialmente importante en la conceptualización del capital como fuerza civilizatoria. El capital necesita expandirse, llevando con él la civilización a todo el globo. Como ocurriera con el cristianismo durante la conquista de América, el capitalismo va inaugurando nuevas sucursales de la civilización, creando con ellas nuevas condiciones de explotación allí donde no existían. Los bajos precios de las mercancías obligan a los nuevos territorios a adoptar el modo burgués de producción para poder garantizar una cierta supervivencia. Los nuevos mundos conquistados entran en competencia para no quedarse atrás en la lucha por la vida, enmarcada ahora en la lucha por entrar definitivamente en la historia. De este modo, el capital crea civilización, convirtiendo todo el planeta en un inmenso mercado regido por sus propias reglas. La civilización, la inauguración de la historia, se entiende como civilización *burguesa*, es decir, como el triunfo del modo burgués de producción en aquellas zonas del planeta en donde, bajo su perspectiva, la historia no había comenzado. Paradójicamente, otra vez, la historia comienza con dos momentos simultáneos: la disolución de viejas formas de sociedad, basadas en la tradición y en la jerarquía; y la instauración del modo de producción más salvaje que había visto la historia de

²⁸ *Ibid.*, p. 466.



la humanidad según Marx, justo para garantizar la superación de las viejas formas de organización social, y, con ello, entrar por la puerta grande de la historia²⁹.

Es esta lógica la que funciona en los análisis que hace Marx de la conquista de la India por parte del Imperio británico. La capacidad productiva de la burguesía hace aparecer las condiciones necesarias para el surgimiento de las contradicciones entre fuerzas productivas y relaciones de producción, condiciones básicas para la emancipación social. En el desarrollo de la conquista británica de la India, esta lógica se aplica de un modo ciertamente mecanicista, de tal forma que en una sociedad en la que el capitalismo no había sido precedido de una economía feudal, tal y como sí ocurrió en Europa, sino por otro tipo de configuraciones sociales, Marx defiende que el capitalismo arrase, con toda su capacidad destructiva, esas formas antiguas de opresión, sólo para sustituirla por otra forma mucho más salvaje.

II. LA INDIA Y EL ESQUEMA MARXISTA DE LA HISTORIA

En 1853, Marx escribe una serie de artículos para el *New York Daily Tribune* en los que comenta la conquista que el Imperio británico está llevando a cabo en la India³⁰. Es el momento en el que el esquema marxista de la historia, en el que la

²⁹ «En ocasiones, (...) entran ganas de gritar al cinismo marxiano, dada la intensidad de la exaltación tanto de la linealidad del proceso, como de la función civilizadora del capital. Esta tensión vive también en las obras sucesivas (...). Con demasiada frecuencia esta lectura se ha convertido en exclusiva: *la teoría de los estadios de desarrollo*, sea en la versión oriental, sea en la occidental, es hija suya. Pero esta tensión no es exclusiva. Al contrario, ella se halla completamente ligada a un mecanismo de obstáculos (obreros) y de límites (capitalistas) cuyo nexos debe investigarse atentamente. La circulación, la expansión del capital exige una continua reafirmación real de las condiciones sociales de la producción que apuntan, siempre de modo novedoso, a la expansión del capital. *Esta reafirmación es un proceso de obstáculos*: es un proceso de definición de igualaciones, nivelamientos siempre nuevos, *Vergleichungen* y *Ausgleichungen*, del beneficio, de siempre nuevas determinaciones del beneficio medio. *La negación sigue a la afirmación*, en el ritmo dialéctico del razonamiento. Nosotros debemos observar ahora este proceso de equilibrios siempre nuevos alcanzados por el capital, de “límites” siempre nuevos que él se impone a sí mismo (el capital es siempre una “proporción desproporcionada” o bien una “desproporción proporcionada”), debemos pues observar este proceso desde dos puntos de vista. Por un lado, asistimos a la desequilibrada carrera hacia delante del capital hasta la conquista del máximo espacio que se puede recorrer y ocupar: es el estadio del imperialismo realizado, y es el terreno sobre el que debe verificarse la superación-subversión de esta base. Por otro lado, percibimos el hecho de que esta expansión espacial del capital no es sino *el proceso de constitución cada vez más amplio del beneficio medio*: y aquí se impone la contradicción del beneficio, el antagonismo de las fuerzas que lo constituyen» (Negri, 2001, p. 139).

³⁰ La información de Marx y Engels sobre la India la extrajeron de James Mill (*History of British India*), John Stuart Mill (*Principles of Political Economy*), Tavernier (*Travels in India*, vol. 1), François Bernier (*Travels in the Mogul Empire*), Mark Wilks (*Historical Sketches of the South of India*) y Richard Jones (*An Essay on the Distribution of Wealth and the Sources of Taxation*). (Cf. KUMAR, Ashutosh; *Marx and Engels on India*, en *The Indian Journal of Political Science*, vol. 53, n.º 4 (Oct.-Dec. 1992), pp. 493-504.



filosofía de la historia que acabamos de ver expuesta en el *Manifest*, encuentra su confrontación con un proceso real. El esquema de la historia progresista y dialéctica encuentra su expresión en el hecho de que no sólo se denuncia la brutalidad de la introducción de la civilización burguesa a sangre y fuego en la sociedad india, sino en un aspecto mucho más concreto y complejo. En primer lugar, la destrucción que lleva a cabo el capital en el nuevo territorio conquistado no debe implicar, no puede implicar, exaltar el tradicionalismo de la sociedad india:

Por repugnante que sea para el sentimiento humano presenciar la destrucción y el sufrimiento causado por los británicos, no debemos olvidar que estas comunidades aldeanas idílicas, por inofensivas que puedan parecer, siempre han constituido el sólido cimiento del despotismo oriental, ni que han restringido el espíritu humano a su mínima expresión posible, hasta convertirlo en el instrumento sumiso de la superstición, esclavizándolo bajo las normas tradicionales que lo despojan de toda grandeza y de energías históricas³¹.

El sentimentalismo podría hacernos llevar a pensar que el capital sólo tuvo como misión histórica la de eliminar la sociedad tradicional india que los británicos se encontraron a su llegada. Sin embargo, el aspecto progresista del capital implica su capacidad para diluir formas de opresión que, basadas en el tradicionalismo, encuentran una coartada, precisamente, en su larga duración en el tiempo. La burguesía, en la liberación de sus grandes energías sociales de producción, habría abierto la posibilidad de una sociedad histórica en la India, es decir, hizo pasar a la India de la prehistoria a la historia.

Marx censura tanto el sentimentalismo que rechaza el papel corrosivo del capital como la defensa del tradicionalismo de la sociedad india en tanto que, en ambas, se elimina la posibilidad de construir una situación material que dé lugar a una sociedad emancipada. Al crear las condiciones de posibilidad de una nueva sociedad, al crear las condiciones de la aparición de la sociedad sin clases, Marx cree que a través de esos crímenes la historia avanza creando las condiciones de la futura emancipación³².

La historia de la India tiene que alinear sus condiciones de progreso con las de Europa. El nuevo territorio conquistado tenía toda una serie de condicionantes materiales que no podían hacer posible la aparición de las bases que el esquema de la historia de Marx asignaba a la emancipación. La India aparece, desde ahí, como un espacio vacío y estático. La determinación de su historia no fue más que la determinación de un conjunto de fuerzas exteriores ante las cuales la sociedad india no pudo más que adoptar una actitud pasiva. *La sociedad india es una sociedad sin historia*. Es el capital el que, diluyendo las formas tradicionales de opresión, creó

³¹ MEW. Vol. 9. Dietz Verlag, Berlin, 1975, p. 132.

³² *Ibid.*, p. 133.



las bases materiales para que el esquema marxista pudiera tener validez³³. Por lo tanto, la historia de la India tiene que recorrer el mismo camino ya recorrido por la historia de Europa: «Inglaterra tiene que cumplir una doble misión en la India, una destructiva y la otra regeneradora: la aniquilación de la antigua sociedad asiática y el establecimiento de las bases materiales de la sociedad occidental en Asia»³⁴.

La concepción marxista de la historia descarta, efectivamente, otros esquemas de comprensión que intenten concebir organizaciones sociales que no sean el resultado de una previa dominación capitalista. El esquema se vuelve aquí unilateral en el sentido que entiende la emancipación social *sólo* dentro de una forma determinada que no puede ser sustituida por otra. La estructura de la filosofía de la historia de Marx se vuelve la única descripción posible de la superación de la explotación social. Dicho esquema termina con la posibilidad misma de que haya historia, en tanto que sitúa ya al principio el final del mismo desarrollo. Este «final de la historia» ya no significa aquí que la sociedad india hubiera llegado a su máxima realización con la aparición del capital, sino que en esa misma aparición habría destruido toda posibilidad de una vía propia a la emancipación³⁵.

La burguesía introdujo la historia en unas condiciones sociales en las que, todavía, no existía la posibilidad del cambio, esto es, donde no existía el sucesivo intercambio de momentos ambivalentes, el decurso del movimiento dialéctico. Por eso, el esquema de la filosofía de la historia de Marx parece superior a otros, porque inaugura la historia allí donde no la había:

Cierto es que el único móvil de Inglaterra era el mezquino interés personal cuando provocó una revolución social en la India, y que el modo en que impuso sus intereses fue estúpido. Pero aquí la cuestión no es esta. La cuestión es si la humanidad

³³ Para la comparación que hace Marx entre los sistemas productivos de Inglaterra y la India, v. Cohen, 2000, pp. 55-62. Lejos de abrazar algún tipo de tesis posmoderna por la cual se podría afirmar que ambos regímenes de producción tenían un mismo valor histórico, lo que intento aquí es entender en qué sentido situar *a priori* la superioridad del capitalismo por encima del régimen de producción asiático no supone un prejuicio eurocentrista por parte de Marx, es decir, de qué modo entendía él que la historia empezaba sólo a condición de la liberación de ciertas fuerzas productivas.

³⁴ MEW, 1975, p. 221. V. Kumar, 1992, p. 497. «En tanto que los horrores de la industrialización son dialécticamente necesarios para el triunfo del comunismo, así los horrores del colonialismo son dialécticamente necesarios para la revolución mundial del proletariado en cuanto que sin ellos los países de Asia no serán capaces de emanciparse por ellos mismos de su estancado atraso» (Avineri, Shlomo (ed.), *Karl Marx on Colonialism and Modernization*. Doubleday, New York, 1968, p. 12, cit. en Kumar, 1992, p. 498).

³⁵ Frente a ciertos prejuicios «antiposmodernos», lo cierto es que la cuestión del «final de la historia» ya está tematizada en varios textos de Marx. En *Das Elend der Philosophie*, p.e., Marx afirma que, tras la época del capitalismo, las evoluciones sociales dejarán de ser evoluciones políticas (MEW, 1977, p. 63-182, cit. en Rohbeck, Johannes; *La historia sin telos*, en *Isegoría*, n.º 50, enero-junio, 2014, p. 197). El final de la historia se entendería aquí como la culminación del proyecto de liberación de la sociedad emancipada. Sin embargo, no deja de tener una cierta carga de verdad la crítica a este concepto como una especie de clausura general de la actividad histórica, incluso cuando la liberación pueda ser un hecho social establecido.



puede cumplir su destino sin revolucionar las relaciones sociales en Asia. Si no puede, entonces Inglaterra, cuyos crímenes los quiso cometer, fue la herramienta inconsciente de la historia mientras esa revolución se libraba³⁶.

La historia aparece aquí como una fuerza que usa herramientas inconscientes para poder llevar a cabo su tarea. La historia reclama así su derecho propio³⁷. La burguesía sería esa herramienta, liberando la energía necesaria para llevar el dinamismo histórico allí donde la tradición de la opresión parecía no tener ni principio ni final. Con ello, y lo que es más importante, la burguesía introducía el momento dialéctico en una sociedad en la que la misma opresión garantizaba la falta de conflictividad. Al introducir la explotación capitalista, la burguesía introducía el elemento negativo en la sociedad india, impulsando con ello la aparición de la historia. La adopción del modo burgués de producción era, la aparición de la disolución de la opresión tradicional de apariencia eterna y, a la vez, el sometimiento del nuevo territorio a la explotación más salvaje y brutal que habían visto jamás. La explotación quedaba justificada en aras de un futuro mejor, en aras de un final de la historia que ya

³⁶ MEW, 1975, p. 133. El elemento crítico de Marx con respecto a la India no sería más que la condena de una organización social que hace al hombre sujeto de la naturaleza más que dueño de su propio destino. La naturaleza todavía sería el elemento frente al cual el sujeto está por reafirmarse. La historia tendría el derecho de eliminar la cosificación (*Verdinglichung*) que incluye la naturaleza, en la que no hay cambio, no hay perspectiva de modificación histórica. El capital tendría su tarea positiva en la eliminación de ese elemento natural, para así introducir la historia en la India. (MESA, Ciro; *Emancipación frustrada. Sobre el concepto de historia en Marx*. Biblioteca Nueva, Madrid, 2004, pp. 79-93).

³⁷ Marx habla de «el derecho de la historia» en estos artículos para el *New York Daily Tribune* sobre la conquista de la India. V. Mesa, 2004, pp. 69-77. Lo que quiere decir Marx con la expresión «el derecho de la historia» es que hay una primacía de la transformación sobre la estabilidad de lo dado. Es la ejecución del derecho de la historia frente a una positividad irracional, la del tradicionalismo y despotismo de la India: «La comprensión de la historia que nos propone Marx incluye el presupuesto de que la inmanencia de lo siempre idéntico no debe regir el desarrollo de la sociedad humana. Frente a la continuidad de lo siempre igual se levanta el derecho de la historia. Y se trata de un derecho supremo» (Mesa, 2004, p. 76). Así, sólo en un sentido revolucionario, Marx se convierte en el apologeta más encendido del capitalismo en la colonización de la India. Esto es: sólo lo hace en cuanto la colonización abriría el componente negativo de la historia, la posibilidad de superar el tradicionalismo de la India. En este sentido, Marx no esconde el elemento negativo de la concepción de las fuerzas productivas en la colonización de la India. Aunque la víctima sea un resultado necesario del proceso, éste pone las bases para una sociedad liberada (Mesa, 2004, pp. 72-73). Son textos en los que es obvia la influencia de la filosofía de la historia hegeliana en Marx (Mesa, 2004, p. 69-72). Hegel, en sus *Lecciones sobre Derecho natural y Ciencia del Estado* del semestre de invierno de 1817-1818, dictaba a sus alumnos lo siguiente: «La historia universal es la divina tragedia donde el espíritu se eleva por encima de la compasión, de la ética comunitaria y de todo lo que para él es sacro salvo aquí, donde el espíritu se produce a sí mismo. Se puede considerar con tristeza el hundimiento de grandes pueblos, las ruinas de Palmira y Persépolis, que en Egipto todo está saldado. Pero lo hundido, hundido está y tuvo que hundirse. El espíritu del mundo no tiene indulgencia alguna, compasión alguna (...). Ningún pueblo sufrió jamás injusticia, sino que lo que se sufrió lo ha merecido» (*Vorlesungen. Ausgewählte Nachschriften und Manuskripte*, vol. 1, Hamburg, Felix Meiner, 1983, p. 256 y ss., cit. en Mesa, 2004, p. 73).



estaba dado, según el esquema de Marx, al principio de la misma acción burguesa de conquista.

El capital queda igualado, como hemos visto más arriba, a la aparición de la civilización. Es ésta la que se inaugura con la burguesía. Paradójicamente, incluye, de modo necesario, la existencia, y la justificación conceptual, de la explotación como momento necesario de progreso. La liberación de las energías productivas en las manos de la burguesía inaugura las fuerzas de la emancipación. La liberación de la fatiga del trabajo, la producción de riqueza necesaria para el bienestar de la mayoría vienen dadas por las energías de producción liberadas por el modo de producción capitalista. La burguesía, como dice Marx, «se forja un mundo a imagen y semejanza»³⁸, cumpliendo el esquema hegeliano de la Modernidad de un sujeto que acaba por identificarse con su objeto a través del trabajo, a través de la historia.

La aparición de la historia tiene que implicar la reproducción de las condiciones materiales de la aparición del capitalismo en Europa. En su caso, el feudalismo constituía el momento previo de un desarrollo lineal en el que el capital *tenía* que surgir de las contradicciones del modelo productivo anterior. Tal y como expresa en el *Manifest*, para Marx el feudalismo y el capitalismo son dos momentos de desarrollo de la historia europea conectados por lazos de necesidad.

Algo diferente ocurre con el caso de la India. La perspectiva de Marx entiende que el papel progresista del capital consiste en crear las condiciones previas a una sociedad emancipada, es decir, la creación de una sociedad capitalista basada en la propiedad privada y en el libre comercio. La burguesía tiene que reproducir las relaciones del capitalismo europeo en la India. Y, de un modo paradójico, y dialéctico, la emancipación social entendida dentro del esquema de Marx también incluye esa reproducción del capital en territorios extranjeros. Desde el punto de vista marxista, la necesidad del momento negativo que supone la implantación de un sistema productivo capitalista viene dada por la creencia de que en la India no ha existido historia en tanto no se han desarrollado ciertos rasgos sociales. Si la India era una sociedad sin historia, es decir, una sociedad prehistórica antes de la llegada del capital británico, esta encontraría su momento progresista, paradójicamente, en la instauración de un régimen implacable de explotación. *Marx acaba alineado con la burguesía en su esquema filosófico de la historia.*

Es este esquema el que se nos aparece ahora bajo su momento devastador como momento de justificación de la explotación que inaugura el capital en relación con la posibilidad del fin de la historia como emancipación, como sociedad sin clases. La identificación de la civilización con la aparición del modo de producción capitalista, la necesidad de la instauración de un sistema productivo artificial allí donde éste era completamente ajeno para que pudiera funcionar un esquema de la historia determinado, ¿no nos debería hacer pensar que dicho esquema ha servido para justificar momentos regresivos desde el punto de vista de la historia? ¿No ha servido para pasar por alto momentos concretos de explotación, de violencia, de humillación

³⁸ MEW, 1977, p. 466.



infligidos por el capital pero que, sin embargo, han tenido que entenderse como sacrificios necesarios para la consecución feliz de la misión histórica? Por decirlo en términos hegelianos: ¿no hemos asistido demasiadas veces a la subsunción de lo particular (negativo) en lo universal (positivo), quedando la injusticia local, parcial, olvidada absolutamente dentro de la fuerza mesiánica de la historia? ¿Podría decirse que el esquema burgués de la historia adoptado por Marx ha servido para justificar, precisamente, la catástrofe que ha producido la burguesía en el planeta?

Pese al intento de rectificación de Marx en sus últimos trabajos sobre la comuna rural rusa, no encontramos una verdadera superación del esquema teleológico de la historia. La razón es que, incluso en su versión «abierta», la dialéctica de la historia que ha propuesto el marxismo sigue pensando que el futuro es siempre un lugar en el que la promesa de liberación tendrá que realizarse de forma más o menos inevitable. El progreso es el índice de su filosofía de la historia. Hasta Benjamin no encontramos una crítica radical a ese esquema. En el contexto de redacción de sus famosas tesis sobre historia de la filosofía el progreso aparecía en relación con la victoria hitleriana. El progreso había acabado por convertirse en un fin en sí mismo, olvidando completamente al servicio de quién debía estar. Por su parte, el proletariado, cegado por la promesa mesiánica de la victoria final, no tenía reparos en firmar tratados de paz con su enemigo irreconciliable, en la idea de que la contradicción es siempre revolucionaria y apunta al esplendor de la sociedad sin clases.

III. CRÍTICA A LA DIALÉCTICA DEL PROGRESO EN LA FILOSOFÍA DE LA HISTORIA DE BENJAMIN

La famosa tesis IX de las tesis de *Über der Begriff der Geschichte* de Benjamin dice así:

Mis alas están listas para el despegue,
con gusto volvería hacia atrás,
porque aunque dispusiera de tiempo vivo
tendría poca dicha

(Gerhard SCHOLEM, «Saludo del ángel»)

Hay un cuadro de Klee que se llama *Angelus Novus*. Representa a un ángel que parece estar a punto de alejarse de algo a lo que está clavada su mirada. Sus ojos están descajados, la boca abierta, las alas desplegadas. El ángel de la historia tiene que parecerse. Tiene el rostro vuelto hacia el pasado. Lo que a nosotros se presenta como una cadena de acontecimientos, él lo ve como una catástrofe única que acumula sin cesar ruinas sobre ruinas, arrojándolas a sus pies. Bien quisiera él detenerse, despertar a los muertos y recomponer los fragmentos. Pero desde el paraíso sopla un viento huracanado que se arremolina en sus alas, tan fuerte que el ángel no puede plegarlas. El huracán le empuja irresistiblemente hacia el futuro, al que



da la espalda, mientras el cúmulo de ruinas crece hasta el cielo. Eso que nosotros llamamos progreso es ese huracán»³⁹.

El ángel de la historia de esta tesis IX mira hacia atrás y se horroriza con lo que ve. Camina sobre ruinas y escombros. Nosotros, sin embargo, vemos que esas ruinas forman parte de lo inevitable del progreso. En conjunto, el progreso es necesario. Todos nos beneficiamos de ello. Desde un punto de vista general, el progreso puede tener sus momentos negativos pero, en general, sus beneficios son mayores que las contrapartidas. Hay dos interpretaciones diferentes del progreso: la del ángel que mira horrorizado hacia atrás sin entender muy bien la necesidad de todo ello; y la nuestra, que, pese a todo, ve esas ruinas y cadáveres como los momentos de *sacrificio* que tiene que llevar a cabo el progreso para el bienestar de la mayoría⁴⁰.

Hay que tener en cuenta que la tesis IX no es una descripción pictórica, sino una *alegoría*. Ésta es entendida de este modo por Benjamin: «La *facies hipocrática* de la historia que se ofrece a la mirada del espectador como un paisaje primitivo petrificado»⁴¹. La *facies hipocrática* de la realidad es su lado oscuro, aplastado o frustrado. Ese lado oscuro no pasa desapercibido para la mirada alegórica.

Esta mirada alegórica tiene dos vertientes:

- a) Es capaz de detectar, bajo la apariencia petrificada de un objeto que parece casi natural, el final de una historia. Utiliza los términos de decadencia o caducidad. Ver tras los escombros el triste final de un proyecto de vida es tomar nota de su caducidad o decadencia. Ve en esa calavera una vida fallida, un proyecto vital frustrado.
- b) De origen cabalístico, el otro componente es el deseo de *redención*. Tras la mirada que ve la vida fallida en el acontecimiento natural, el cabalista ve una llamada a la reparación del mal acontecido y a la restauración de sus deseos insatisfechos. No hay aquí una contemplación romántica. Hay sólo un deseo político de venganza⁴².

Sin embargo, no es aquí el único lugar en el que desarrolla este problema. Ya en la tesis VIII, Benjamin establece la verdadera problemática en torno a la cuestión de la filosofía de la historia: la relación entre fascismo y progreso.

La tradición de los oprimidos nos enseña que 'el estado de excepción' en el que vivimos es la regla. Debemos llegar a un concepto de historia que se corresponda con esta situación. Nuestra tarea histórica consistirá entonces en suscitar la venida del verdadero estado de excepción, mejorando así nuestra posición en la lucha contra el fascismo. El que sus adversarios se enfrenten a él en nombre del progreso, tomado

³⁹ Benjamin, 1978, pp. 697-698. Tomo la traducción de las tesis de MATE, Reyes; *Medianoche en la historia: comentarios a las tesis de Walter Benjamin «Sobre el concepto de historia»*. Trotta, Madrid, 2006, p. 155. Para un comentario a la tesis IX, v. Löwy, 2003, pp. 100-110.

⁴⁰ Mate, 2006, p. 157.

⁴¹ Benjamin, 1978, p. 343.

⁴² *Ibid.*, p. 159.

éste por ley histórica, no es precisamente la menor de las fortunas del fascismo. No tiene nada de filosófico asombrarse de que las cosas que estamos viviendo sean 'todavía' posibles en pleno siglo xx. Es un asombro que no nace de un conocimiento, conocimiento que de serlo tendría que ser éste: la idea de historia que provoca ese asombro no se sostiene⁴³.

Para combatir al fascismo no se le puede aplicar más progreso. Éste es su caldo de cultivo. Ésta no es una visión nostálgica del mundo que busca volver a ciertos estados originarios, sino que es una forma de conciencia acorde con el signo de los tiempos. El desarrollo tecnológico, las nuevas capacidades de producción, en definitiva, las nuevas formas de transformación material hacen posible nuevas formas de organización política basadas en el conflicto permanente e irresoluble de los miembros de una comunidad⁴⁴.

Para Benjamin, lo problemático del progreso es que su producción de novedad es sólo aparente porque, en el fondo, es reproducción de los males de los que parte, de ahí que progreso y eterno retorno sean lo mismo. Lo que realmente une al progreso y al eterno retorno es la repetición de la misma tragedia:

El problema es (...) la confusión entre progreso y humanidad. No es lo mismo, en efecto, colocar el progreso como *telos* de la humanidad que convertir a la humanidad en *telos* del progreso. En el primer caso la humanidad es un medio para engordar el progreso; en el segundo, por el contrario, el progreso es un medio al servicio de la humanidad⁴⁵.

Sin embargo, el elemento más terrible es que esta conexión entre progreso y fascismo no tiene final:

Habitualmente relacionamos la catástrofe con la interrupción, por ejemplo, abandonar una carrera o perder de golpe una fortuna amasada de por vida. Lo catastrófico es la quiebra de un proyecto que poco a poco se va realizando. No es eso como aquí hay que entenderlo. Lo catastrófico en nuestro caso es que «esto» no tenga final, que no haya quien lo pare, que la historia siga con la misma lógica. Lo catastrófico es la eternización de lo que ya tenemos, la irreversibilidad del curso que nos ha traído hasta aquí. Lo angustioso no es que la historia tenga un fin, sino que no lo tenga⁴⁶.

La conexión que establece Benjamin en esta tesis entre el fascismo y el progreso va mucho más allá. Lo que está poniendo en relación no es sólo el hecho de que una forma de entender la historia alimente una organización política determinada. Más allá de esto, y de un modo más general, lo que está demostrando es que existe una conexión primordial entre la filosofía de la historia y las organizaciones

⁴³ *Ibid.*, p. 697; Mate, 2006, p. 143. Cf. Löwy, 2003, pp. 80-97.

⁴⁴ Mate, 2006, p. 157.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 166.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 163.



sociales e históricas. La filosofía de la historia de Hegel que pervive en el fascismo contribuyó esencialmente a la victoria del fascismo por dos motivos:

1. Por un lado, porque favoreció un desarrollo técnico que subordinó los fines de la sociedad al desarrollo por el desarrollo.
2. Por otro lado, porque la izquierda, tanto la socialdemocracia como los comunistas rusos, no podían ver el peligro esencial del fascismo al apostar todas sus cartas a una derrota del enemigo que, según el esquema de la historia de Marx, tenía que producirse de forma necesaria.

Por este motivo resulta tan productiva esta idea de Benjamin: más allá de las diferentes alternativas entre los elementos concretos del fascismo y el materialismo histórico, lo cierto es que, desde un punto de vista general, compartían una visión de la historia que englobaba la totalidad del proyecto de la nueva sociedad. La fe inquebrantable en el progreso, así como en el desarrollo tecnológico, eran dos elementos clave que se situaban en una visión teleológica de la historia en la que el final emancipatorio parecía determinar todos los episodios y desarrollos históricos. En definitiva, desde las tesis de Benjamin podemos entender que el fascismo, y el materialismo histórico, no pudieron entenderse de forma teórica y práctica sin una filosofía de la historia progresista que la favoreciera.

Esta conexión fundamental entre un esquema determinado de filosofía de la historia y una organización política determinada se corrobora con la tesis x, en la que Benjamin comenta el pacto germano-soviético:

Los temas de meditación que la regla monástica asignaba a los monjes tenían por objeto inculcarles el desprecio del mundo y de sus pompas. Las reflexiones que estamos desarrollando aquí surgen de una preocupación análoga. En un momento en el que los políticos, en los cuales habían puesto sus esperanzas los enemigos del fascismo, andan por los suelos, agravando su derrota con la traición a la propia causa, lo que estas reflexiones pretenden es liberar a los hijos del siglo de las redes en las que les han aprisionado. El punto de partida de las mismas es que la fe ciega de tales políticos en la idea de progreso, su confianza en las ‘masas que les sirven de base’ y, finalmente, su servil sometimiento a un aparato incontrolable, son tres aspectos de la misma realidad. Estas consideraciones quieren darnos una idea de lo caro que cuesta a nuestro habitual modo de pensar concebir una idea de historia que evite toda complicidad con aquella a la que los susodichos políticos siguen aferrados⁴⁷.

Esta tesis es la confirmación de la relación palpable entre una forma de concebir la historia y un proyecto futuro de emancipación. Esos tres elementos («la fe ciega de tales políticos en la idea de progreso, su confianza en las ‘masas que les sirven de base’ y, finalmente, su servil sometimiento a un aparato incontrolable») son los que confirman el efecto de una idea determinada de historia y de progreso

⁴⁷ Benjamin, 1978, p. 698; Mate, 2006, p. 169. Cf. Löwy, 2003, pp. 110-115.



en una lucha por la emancipación. Al final lo expresa explícitamente: «Estas consideraciones quieren darnos una idea de lo caro que cuesta a nuestro habitual modo de pensar concebir una idea de historia que evite toda complicidad con aquella a la que los susodichos políticos siguen aferrados».

Lo que parece deducirse del contenido de estas tesis es que es necesaria una filosofía de la historia, una concepción de historia, que no sea solidaria con el progreso, es decir, que no presuponga como *necesario* el avance hacia lo mejor, que no presuponga la victoria del proletariado antes de que ésta se produzca.

Sin embargo, ¿formula Benjamin el modelo de una historia así? En la tesis II dice algo que parece suponer que una filosofía de la historia de ese tipo es más difícil de lo que parece:

‘Una de las peculiaridades más notables del temple humano’, dice Lotze, ‘es, además del mucho egoísmo particular, la generalizada falta de envidia del presente respecto al futuro’. Esta reflexión nos lleva a pensar que la imagen de felicidad que tenemos está profundamente teñida por el tiempo en el que ya nos ha colocado el curso de nuestra existencia. La felicidad que pudiera despertar nuestra envidia sólo existe en el aire que hemos respirado, con las personas con las que hubiéramos podido hablar, gracias a las mujeres que hubiesen podido entregárenos. Dicho con otras palabras, en la idea de felicidad late inexorablemente la de redención. Lo mismo ocurre con la idea que la historia tiene del pasado. El pasado lleva consigo un índice secreto que le remite a la redención. ¿Acaso no flota en el ambiente algo del aire que respiraron quienes nos precedieron? ¿No hay en las voces a las que prestamos oídos un eco de voces ya acalladas? Y las mujeres que cortejamos, ¿no tienen hermanas que ellas nunca conocieron? Si esto es así, entonces existe un misterioso punto de encuentro entre las generaciones pasadas y la nuestra. Hemos sido esperados sobre la tierra. *A nosotros, como a cada generación precedente, nos ha sido dada una débil fuerza mesiánica sobre la que el pasado tiene derechos*⁴⁸. No se puede despachar esta exigencia a la ligera. Quien profesa el materialismo histórico lo sabe⁴⁹.

Frente a la mirada que sólo se dirige al futuro sin importar lo que ocurre en su caminar, sin ser consciente del sacrificio que supone una historia que no es capaz de darse la vuelta para ver qué hay detrás de sí, Benjamin atiende a la generación precedente y sus sueños frustrados, a los proyectos de liberación que fueron derrotados. En este sentido, la «débil fuerza mesiánica» se vuelve fundamental: sin ella, el comunista del presente, el revolucionario, no tendría por qué atender a esos proyectos pasados. Si fueron derrotados fue por alguna causa que la propia historia conoce. Ella es la única que puede juzgar.

Sin embargo, aquí reside gran parte del problema en relación a la dialéctica cerrada de Marx que expone en sus escritos sobre la India. Si Benjamin parece, sin querer, estar hablando del concepto de historia que se despliega allí, en esta tesis II parece reducir la cuestión a un asunto de grado: una gran fuerza mesiánica sería la

⁴⁸ Cursiva mía.

⁴⁹ Benjamin, 1978, pp. 693-694; Mate, 2006, pp. 67-68. Cf. Löwy, 2003, pp. 54-62.



que organiza solidariamente el fascismo y el progreso, la que llevó a los comunistas rusos a firmar el tratado con los alemanes en la idea de que la derrota de Hitler era absolutamente inevitable. Esa gran fuerza mesiánica es la que es capaz sólo de mirar al futuro, la que no le importa quién quede detrás.

Pero la «débil» fuerza mesiánica es la que es capaz de mirar hacia atrás, la que se siente en deuda con las generaciones antiguas, la que tiene como misión que sus relatos, sus proyectos, no se olviden sino que, en la medida de lo posible, tengan su cumplimiento. Aquí la fuerza mesiánica aparece como esa promesa de liberación que una vez fue traicionada y a la que aquél que profesa el materialismo histórico tiene que atender.

La confrontación es clara. Independientemente de este concepto de historia de Benjamin en relación con la dialéctica «abierta» y con la «cerrada» de la historia, habría que preguntarse si es cierto que el materialismo histórico, incluso en la versión tan propia de Benjamin, no puede sobrevivir sin esa fuerza mesiánica, incluso en su versión «débil». Si esa misma fuerza es la que había llevado al movimiento obrero a dejarse derrotar completamente por el fascismo, ¿por qué esa misma fuerza, en su versión más débil, es capaz ya no de mirar hacia adelante, sino de volver la mirada y contemplar las ruinas? Si el materialista histórico es capaz de esa operación de rememoración (*Eingedenken*), ¿no será porque ya se ha librado completamente de esa fuerza que le empujaba única y exclusivamente hacia adelante? ¿No sería posible la recuperación de lo traicionado a través del abandono definitivo de la fuerza mesiánica que obliga y empuja hacia adelante, tal y como el ángel de la historia queda definido en la tesis IX?

Más allá de las respuestas que puedan darse a este problema, surge otra cuestión tal vez más esencial: sin la teleología que parece animar al concepto de historia de Marx en sus escritos sobre la India, y al de Benjamin en la tesis, aun en su versión «débil», ¿no tendríamos que establecer la necesaria superación de ese componente filosófico en el marxismo, o en la versión benjaminiana del materialismo histórico? Si esa fuerza mesiánica es la necesidad de que el marxismo mantenga, del modo que sea, una promesa de felicidad, de redención, de victoria final, ¿no tendría sentido definirlo como una especie de versión materialista de la filosofía de la historia hegeliana que no puede ser superada como tal?

Esta operación, de poder darse, tendría un peligro análogo al de la versión «progresista» de la historia: si la débil fuerza mesiánica implica mirar hacia atrás para redimir a los humillados y a los vencidos, ¿no supone esto que la historia, que el conjunto del hacer y de la lucha por la emancipación, tenga los contenidos que tenga, no está todavía determinada, en este caso, por los proyectos, formas y promesas del pasado? ¿No continúa la historia funcionando en un esquema de determinación, antes por un final ya puesto al principio, y ahora por un principio que tiene que ser puesto al final? ¿No sería una forma de *teleología invertida* que va de lo que ha llegado a ser de forma cruel a lo que debería ser y que ya estaba al principio? En último término, ¿la concepción de la historia de Benjamin no reproduce el problema de la historia teleológica pero de forma invertida?



Si las tesis sobre el concepto de historia de Benjamin han sido, y son todavía, tan productivas es porque remiten, como mínimo y en relación con los problemas planteados aquí, a tres momentos:

- a) Remiten al propio texto de Marx sobre la conquista de la India. En pocos lugares como en esos textos, las tesis de Benjamin parecen convertirse en el mejor modo de desmontar el concepto de historia que está funcionando ahí.
- b) Remiten al propio momento de redacción de las tesis, 1940, auge del hitlerismo. En el momento de su redacción, la victoria del fascismo pasa a ser absolutamente incuestionable. La historia entendida como progreso y como sacrificio necesario de proyectos de emancipación aparentemente improductivos aparece en relación directa tanto con el contenido de los textos sobre la India de Marx como con la relación entre progreso y fascismo.
- c) En tercer lugar, remiten a nuestro presente como una especie de invitación, o grito, a formular una *política sin teleología*, un progreso que no pueda desembocar, de ninguna forma, en fascismo. ¿Cómo podríamos entender ese imperativo de Benjamin de atender a los humillados del pasado como forma de redención histórica? En el contexto de la izquierda actual española, una forma de hacer justicia a ese pasado ha venido girando en torno a la recuperación de los contenidos sociales de la II República. Muchos sectores de la izquierda parecen concentrar su proyecto político en torno a la restauración de una época de esplendor democrático que fue interrumpido por la barbarie fascista⁵⁰. ¿Qué significa esta restauración? ¿Es posible? ¿Qué sentido tendría? ¿Cómo sería reconstruir una sociedad semejante en un contexto que ya es profundamente diferente? ¿No será, más bien, que a cada época le pertenece su propio proyecto emancipador? Reconocer el cambio de contexto y de configuración material del presente no significa hacer caso omiso del pasado, pero tampoco puede significar hacer caso omiso de las posibilidades abiertas en el presente.

⁵⁰ Este intento por parte de la izquierda *oficial* ha venido de la mano de un doble proceso: por un lado, un intento de mitificación de los avances sociales de la II República. Por otra parte, ha implicado un olvido sistemático del papel crucial que desempeñó el movimiento libertario en el componente de revolución social de esos años. Esa izquierda parece que ha querido construir su legitimación actual a través de la recuperación de los humillados y derrotados en la guerra civil. Sin embargo, ha querido recordar *sólo* a unos cuantos de entre ellos. Al respecto, no hay que olvidar el análisis de Carlos Taibo: «Aunque semejante proceso es muy respetable (devolver la dignidad a la II República) —cómo no honrar a los maestros republicanos, cómo no recordar a quienes plantaron cara al fascismo— bueno sería que las gentes que pretenden darle rienda suelta guarden las distancias con respecto a lo que al final se antoja, también aquí, un delicado proceso de invención de una tradición» (TAIBO, Carlos; *Repensar la anarquía. Acción directa, autogestión, autonomía*. Libros de la catarata, Madrid, 2013, pp. 106-107). Desde una perspectiva benjaminiana, no sería suficiente con reivindicar *una* tradición de los humillados y los olvidados de la historia. Habría que ser muy cuidadoso con la multiplicidad de tendencias, gestos y proyectos en los que se desarrollaron las generaciones vencidas.



IV. SUPERACIÓN DE LA TELEOLOGÍA: ¿UNA POLÍTICA MÁS ALLÁ DE CUALQUIER FUERZA MESIÁNICA?

Hay una perspectiva que se abre a partir de esta forma de entender el pasado. Consiste en que si el pasado tiene vida propia, si sorprende a la conciencia presente, si demanda justicia y redención por los proyectos de emancipación fracasados, entonces la visión marxista de la historia como una necesidad material de una victoria final que tiene que darse bajo cualquier circunstancia queda abolida en tanto que es ahora el pasado, y no el futuro, el que determina todo el desarrollo histórico. Más en concreto, lo que hace Marx en los textos sobre la India no es más que cerrar, de antemano, las posibilidades abiertas. La necesidad de la intervención del capital en la India no hace más que fijar de forma absoluta el camino que debía seguir la sociedad india. Al negar de antemano la posibilidad de caminos propios hacia la emancipación, lo que sí reconocerá al final de su vida, Marx no hace más que contribuir al cierre de la historia. Paradójicamente, la necesidad del esquema de la historia «cerrada» constituye la negación de otras vías de libertad, las cuales, tal vez, no tenían que pasar por la implantación artificial del capitalismo⁵¹.

La dialéctica del progreso que surge de los escritos de Marx sobre la India, y ya prefigurada en el *Manifest*, es rechazada por Benjamin en las tesis sobre el concepto de historia. Sin embargo, los efectos de la crítica de Benjamin tienen mucho más recorrido. Lo que queda superado en la crítica al progreso en términos de fascismo no es una versión u otra de la dialéctica del progreso, ya sea la abierta o la cerrada. *Lo que queda abolido es la necesidad del progreso mismo*. Aquí se abren toda una serie de interrogantes sobre el efecto que esta crisis del concepto de historia introduce dentro del materialismo histórico. Las preguntas que surgen de aquí son muchas: ¿qué hacer con la historia dentro del materialismo histórico? ¿Tiene sentido mantener una cierta teleología dentro del marxismo, aun cuando Benjamin parece haber demostrado las consecuencias funestas de *todo* concepto de progreso? ¿Tiene sentido, incluso, seguir manteniendo un concepto de historia teleológico?⁵².

⁵¹ En los escritos de la India, Marx establece una necesidad de la catástrofe, la cual no es entendida sino como el paso necesario y previo para la constitución material de la sociedad sin clases. Desde este lugar ganado, Marx ya no opera sólo cerrando la perspectiva de una filosofía de la historia progresista, sino que establece la inevitabilidad de la catástrofe. Benjamin habría sido el único en entender que el desarrollo marxista de esta dialéctica cerrada conducía a convertir al marxismo en una ciencia de la catástrofe. Cf. Löwy, 2003, pp. 176-177. Para una interpretación de Marx como un teórico de la catástrofe, v. Negri, 2004, p. 75 y ss.

⁵² Pese a los prejuicios sobre el carácter «cínico» o «liberal» de los autores encuadrados bajo el epígrafe de la «Posmodernidad», ya Foucault ensayó una forma de hacer historia que no implicaba una teleología. Esta forma de estudiar los procesos históricos de conformación de las sociedades contemporáneas tiene una perspectiva radicalmente materialista. A partir de ella, los resultados de la investigación no se conforman en una promesa de victoria futura. Para un ejemplo de esta forma materialista y no teleológica de investigación histórica a través del concepto deleuziano de *agenciamiento* o de los análisis de Foucault sobre la genealogía de la soberanía y de la biopolítica, v. FERNÁNDEZ DE



Sin embargo, más allá de los problemas de la dialéctica de la historia cerrada de los escritos sobre la India, existe otro problema interno a ella. Desde el punto de vista de ese esquema histórico, la India sólo podía encontrar su momento de verdadera emancipación después del trabajo negativo de la explotación capitalista. El esquema parece aquí aplicarse a la sociedad india independientemente de las condiciones materiales preexistentes a la conquista imperial. Si estas condiciones eran justamente anteriores a la aparición de una sociedad emancipada, ¿no era posible concebir otras formas de emancipación de acuerdo a las condiciones ya preexistentes?

Este problema da lugar al momento en que se diferencian las dialécticas abiertas y cerradas de la historia. ¿Dónde radica la necesidad de que la emancipación no sólo sea entendida bajo un mismo esquema universal de emancipación, sino que implique un índice de explotación enorme como condición previa? ¿Por qué la liberación sólo podía implicar una, y sólo una, forma de sociedad y sólo una forma de desarrollo histórico? ¿Por qué a las condiciones ya dadas en la India no le podían corresponder sus propias posibilidades de emancipación de acuerdo con esas condiciones previas, tal y como Marx pareció vislumbrar al final de su vida? En definitiva, ¿dónde radica la *necesidad* de la aplicación del esquema del desarrollo histórico que maneja Marx en un contexto muy diferente al del surgimiento del capitalismo?

La misma fuerza mesiánica es la que, paradójicamente, cierra la perspectiva de la complejidad de la emancipación. Al establecer una sucesión de acontecimientos de una forma casi mecánica, elimina la posibilidad de que aparezcan otras formas de liberación. Los escritos sobre la India de Marx son el perfecto ejemplo de esa especie de mecanicismo histórico en el que se intenta trasplantar el proceso histórico europeo a la India de un modo artificial. La idea es que la emancipación de una sociedad ha de seguir el mismo curso que ha seguido Europa. El modelo feudalismo-capitalismo-socialismo tenía que reproducirse fielmente en los nuevos territorios conquistados.

Podría decirse que la teleología de la historia de Marx ha contribuido también a la clausura de la historia en un sentido mucho más concreto: para la clase obrera que quiere emanciparse, la teleología aparece como el curso indefectible de la historia, el cual impone un esquema muy determinado del proceso histórico y, especialmente, del proyecto de emancipación. Dentro de ese esquema no pueden existir alternativas al concepto determinado de la futura sociedad comunista, tal y como no podía existir un camino propio a la liberación en la India.

Aunque puedan parecer escritos menores, lo cierto es que los análisis sobre la conquista de la India constituyen ya un indicio de quiebra del materialismo histórico desde dentro. Esta vía, si Marx la hubiera desarrollado mucho antes, habría eliminado los aspectos más negativos de la teoría del progreso. Se hubiera abierto la posibilidad, siempre dentro del método marxista, de formas de liberación no determinadas a un esquema trascendental ya dado. Habría admitido la posibilidad de la India de una vía propia a la emancipación (¿por qué llamarla socialismo?), lo

ROTA, Antón; *Deus ex machina. Animales, dioses y máquinas en la génesis de la soberanía moderna, la economía y el liberalismo político.* Melusina, Madrid, 2014.



cual hubiera implicado, y tal vez esto es más importante, despojar de necesidad la intervención del capital en la India. Ésta hubiera quedado como una forma entre otras de camino a la emancipación, sin tener que pasar por la implantación artificial del capitalismo.

Para intentar superar este carácter fatalista de la filosofía de la historia marxista podríamos ensayar una interpretación de Marx a través de Benjamin en relación con el problema de la historia. Esta forma de acceder a todo el esquema de transformación histórica marxista implica especialmente eliminar su carácter teleológico, esa dialéctica del progreso en la que el soplo de la fuerza mesiánica arrasa con todo lo que está a su paso. Es esa teleología la que se ha convertido en un problema político para el marxismo: al apostar todo a la determinación de la historia, la clase obrera parece poder dejar de ser parte activa en el proceso⁵³.

Desde las tesis de Benjamin parece claro que es necesario abandonar ese componente de necesidad de la filosofía de la historia de Marx. Por este motivo, éste se presenta como el tema central del problema teórico del marxismo: ¿es posible despojar al materialismo histórico de ese componente y seguir usando la misma teoría? ¿Es posible mantener a Marx en el lugar que le corresponde sin ese elemento mesiánico? ¿No estaríamos hablando ya de otro método, de otra forma de relacionarnos con la realidad que fuera diferente al materialismo histórico? *¿No es, en definitiva, la promesa de emancipación, y su carácter de necesidad, lo que constituye el centro de toda la perspectiva marxista?*

La cuestión esencial aquí es que la filosofía de la historia da lugar a una política. Lo que distingue al marxismo de otros métodos de comprensión de la sociedad, como p.e. el positivismo, es el elemento de necesidad que introduce en un análisis orientado a la emancipación. Por eso, la filosofía de la historia supone aquí una filosofía política, un modo en el que se organiza, en el caso del marxismo, la acción política del proletariado hacia su emancipación, de un modo paralelo a lo que supuso para Benjamin el tratado germano-soviético para todo el movimiento obrero.

De algún modo, esa especie de política marxista postmesiánica ya está siendo ensayada. Durante el comienzo del siglo XXI, el Foro Social Mundial reunió en torno a sí toda una crítica al capitalismo en términos de crítica al progreso. Aunque dicha crítica no es marxista en sentido estricto, sí que es pertinente en el contexto de principio del siglo XXI. Y, sin embargo, ese hecho, la crítica al progreso, no la vuelve «conservadora». Paradójicamente, es el marxismo el que aparece como

⁵³ La teleología no queda superada por la adquisición de una perspectiva materialista. El carácter determinista de la historia sobrevive en una teoría de la historia materialista de carácter mecanicista. Para un ejemplo de este malentendido: «El reproche que se le hace a Marx de seguir la tradición histórico-filosófica de la teleología carece por tanto de fundamento; al contrario: a lo largo de su obra, Marx rompe con los preceptos de esta corriente colocando en el lugar del sujeto de género a los individuos, los cuales actúan bajo determinadas circunstancias históricas. Desde el punto de vista metodológico, Marx supera la visión de la historia desde un punto final imaginario. El eje fundamental de su teoría de la historia es el análisis del capitalismo como una formación histórica determinada, no como un sistema atemporal ni como objetivo final de la historia» (Rohbeck, 2014, p. 198).



conservador ante unas condiciones materiales marcadas por la crisis ecológica o la reivindicación de nuevas identidades que luchan por el reconocimiento. Lejos de ello, lo que revela en el contexto de un progreso entendido como destrucción de formas sociales tradicionales de convivencia democráticas y solidarias es el hecho de que el progreso no siempre implica un factor de desarrollo de las fuerzas de producción, de los medios de vida disponibles⁵⁴.

Para poder llevar a cabo esa política postteleológica, tal vez el futuro de la política radical anticapitalista pase por lo siguiente:

Debemos rechazar la creación de un -ismo a partir de una orientación política o teórica dadas, a causa de las consecuencias epistemológicas que conlleva dicha operación. Nada de comunismo, capitalismo, marxismo, totalitarismo o imperia-
lismo; nada de -ismos. Estos son sistemas cosmológicos, economías de la creencia que se asemejan a la economía cristológica medieval (*oiknomia*) en la medida en que sus elementos resultan internamente coherentes y lógicamente satisfactorios a condición de que ningún hecho o acontecimiento contaminante, procedente del exterior, penetre en sus fronteras como si fuera un extranjero ilegal⁵⁵.

Recibido: enero 2015

Aceptado: junio 2015



⁵⁴ THERBORN, Göran; *¿Del marxismo al posmarxismo?* Akal, Madrid, 2014, pp. 37-53.

⁵⁵ Buck-Morss, Susan; «Una ética de lo común(ista)», en ŽIŽEK, Slavoj (ed.); *La idea de comunismo. The New York Conference*. Akal, Madrid, 2014, p. 79.

ENTRE LA DECONSTRUCCIÓN Y LA UNIVERSALIZACIÓN. LA RECONSTRUCCIÓN DE LA CRÍTICA EN EL FEMINISMO PRAGMATISTA CONTEMPORÁNEO

Marta Vaamonde Gamo*
UNED

RESUMEN

Este artículo señala la clave del feminismo pragmatista contemporáneo: el sentido práctico de la teoría. El pragmatismo interpreta las teorías como guías para transformar las situaciones que les dieron origen. Desde este perspectivismo y experimentalismo, autoras neopragmatistas contemporáneas están reinterpretando la crítica feminista. Este feminismo neopragmatista, afín al interés posmoderno por el origen situado de las teorías y al afán emancipador del feminismo crítico, representa una vía alternativa que está impulsando al feminismo contemporáneo.

PALABRAS CLAVE: pragmatismo, perspectivismo, experimentalismo, reconstrucción, crítica.

ABSTRACT

«Between deconstruction and universalisation. The reconstruction of critic in pragmatic contemporary feminism». The article provides us with the key to unlocking contemporary pragmatic feminism: the practical side of theory. Pragmatism interprets theories in order to use them as guides for transforming the very situations that gave origin to them. Neopragmatic feminist authors are reinterpreting feminist critique from this perspectivism and experimentalism. This neopragmatist feminism is related to the postmodern interest for the placed origin of theories as well as to critical feminism's emancipating goal, and represents an alternative means by which contemporary feminism is driven.

KEYWORDS: pragmatism, experimentalism, perspectivism, reconstruction, criticism.



INTRODUCCIÓN

Uno de los principales problemas a los que se enfrenta el feminismo contemporáneo, a mi modo de ver, es el de su propio sentido y dirección. Las principales representantes del feminismo crítico consideran que su fin es progresar en los ideales ilustrados de autonomía e igualdad ampliándolos a las mujeres. Las feministas posmodernas desean romper con unos ideales universales que consideran incompatibles con la pluralidad, manifestando que la labor del feminismo consiste precisamente en evitar la reificación de los conceptos, haciendo visibles las diferencias. Las principales representantes del feminismo crítico acusan a las tendencias posmodernas de poner en peligro el sentido del feminismo. Las feministas posmodernas denuncian que el feminismo crítico maneja conceptos universales, como el de mujer, autonomía o igualdad, incompatibles con la pluralidad de mujeres y estilos de vida¹.

En esta tesitura entre el progreso o la deconstrucción del proyecto ilustrado, el feminismo pragmático marca una tercera vía.

En el trasfondo del debate entre feminismo crítico y posmoderno late la cuestión del sentido de los conceptos y, por tanto, de los ideales que deben alumbrar la crítica feminista. Si los conceptos dependen del contexto, ¿es lícito e incluso coherente universalizarlos? Sin embargo, sin unos ideales de autonomía e igualdad que dirijan la crítica, ¿cómo mantener el ideal práctico y emancipador del feminismo?

En esta polémica, el pragmatismo ofrece una perspectiva desde la que reconstruir el sentido de la crítica. En lugar de partir de conceptos universales —de lo que el feminismo posmoderno acusa al crítico—, parte del cuidadoso análisis de los contextos concretos. Sin embargo, trata de utilizar este análisis para reconstruir conceptos que sirvan para transformar reflexivamente las prácticas, contribuyendo así a la mejora social. De este modo, el feminismo pragmático hace frente a las críticas del feminismo posmoderno al feminismo crítico, que, desde su punto de vista, impone ilegítimamente como universales unos conceptos que tienen un origen y que responden a intereses concretos. Pero, además, permite hacer frente a las críticas al feminismo posmoderno, que, con su deconstrucción, puede poner en peligro el propio sentido de la crítica feminista y del ideal emancipatorio que persigue. Las principales consecuencias derivadas de esta interpretación práctica de la teoría característica del pragmatismo feminista son —en mi opinión— el perspectivismo, el experimentalismo y la reconstrucción del valor objetivo de los conceptos desde una reinterpretación en clave pragmática de la comunidad. Desde esta consideración las principales feministas pragmatistas están llevando a cabo una tarea de reconstruc-

* E-mail: mvg@terra.com.

¹ A pesar de que en el feminismo crítico y posmoderno hay una diversidad de autores cuyo pensamiento no se puede simplificar en una sola categoría, hay una característica común al feminismo posmoderno que marca una diferencia crucial respecto al feminismo crítico: el feminismo posmoderno pretende deconstruir y el feminismo crítico universalizar los ideales ilustrados. Se pueden ver las polémicas entre una y otra tendencia en: S. Benhabib, J. Butler, D. Cornell, N. Fraser, *Feminist Contentions*, Routledge, New York, 1995, pp. 107-145.



ción de la crítica que está dando —a mi juicio— un nuevo impulso al feminismo contemporáneo.

FEMINISMO NEOPRAGMATISTA

En 1991, Charlene Haddock Seigfried se lamentaba en un artículo publicado en *Hypatia*, con el título «Where Are All the Pragmatic Feminists?»², de que prácticamente la investigación feminista pragmática era inexistente, a pesar de las múltiples intersecciones que, desde su punto de vista, había entre ambas corrientes³. Gracias en parte a su trabajo, empezó a desarrollarse un naciente feminismo neopragmatista como una subdisciplina dentro de la filosofía americana⁴.

Este feminismo tiene un alcance muy amplio, por la diversidad de autores pragmatistas en los que se inspira, desde el pragmatismo clásico de Charles S. Peirce, William James y sus desarrollos coetáneos por parte de Jane Addams y Josiah Royce⁵, hasta el pragmatismo más contemporáneo de Richard Rorty⁶. Sin embargo, a pesar de la pluralidad de investigaciones, todas comparten un aire de familia, una aproximación a los problemas que está ampliando la investigación feminista.

A mi parecer, el punto central de este neopragmatismo feminista es el sentido práctico de la teoría. Me gustaría señalar algunas de las consecuencias que se derivan de esta perspectiva, importantes en la reorientación de la crítica que están llevando a cabo las feministas neopragmatistas.

En primer lugar, la teoría tiene para el pragmatismo un sentido práctico porque forma parte de la investigación, que es la actividad que lleva a cabo la comunidad de investigadores. La teoría adquiere así en el pragmatismo un carácter social más radical que en las propuestas críticas o posmodernas, pues es inseparable de las prácticas de los investigadores, que, a su vez, dependen de situaciones sociales concretas. Los conceptos no tienen una procedencia trascendental, sino que proce-

² Cf. Ch. Seigfried, «Where Are All the Pragmatic Feminists?», *Hypatia*, 6, 1991, p. 1.

³ Cf. C. Bardwell-Jones, M. Hamington, *Contemporary Feminist Pragmatism*, Routledge, New York, 2012, p. 1.

⁴ Cf. C. Bardwell-Jones, M. Hamington, *op. cit.*, p. 2.

⁵ Por sus críticas a James, Royce fue visto como un idealista más que como un pragmatista; sin embargo, a medida que se hacía más palpable la influencia de Peirce en James, se fue reconociendo la adscripción de Royce al pragmatismo. Autoras feministas están utilizando el pensamiento de Royce para pensar las diferencias raciales y genéricas. Cf. C. Bardwell-Jones, M. Hamington, *op. cit.*, pp. 6-8.

⁶ La relación de Rorty con el feminismo es ambivalente. Por una parte, las feministas celebran su visión social e histórica de la identidad genérica, por otra, critican su separación del ámbito privado y público. Susan Dieleman se sirve de la redescipción irónica que propone Rorty como forma de enfrentarse a la hegemonía epistemológica de ciertos discursos. Cf. S. Dieleman, «Revisiting Rorty: Contributions to Pragmatist Feminism», *Hypatia*, 4, 2010, pp. 891-908. Sin embargo, encontramos en Fraser una de las críticas más agudas al liberalismo de Rorty. Cf. R. del Castillo, «El feminismo pragmatista de Nancy Fraser: crítica cultural y género en el capitalismo tardío», *Isis Internacional*, 1994, p. 286.



den de prácticas no exclusivamente lingüísticas. Si bien para el pragmatismo todas las investigaciones en general son prácticas sociales, en el caso de la investigación feminista en mayor medida, puesto que su materia es también el análisis social.

Las feministas pueden servirse de la importancia que el pragmatismo concede al contexto como punto de partida y asiento de las teorías para justificar la importancia de las experiencias de las mujeres como recurso epistemológico⁷. Puesto que los conceptos dependen de factores relativos a la situación, es preciso analizar las situaciones concretas para aclarar los presupuestos de los que dependen las creencias, con el fin de no asumirlos ciegamente. Por ejemplo, es difícil cambiar la creencia de que las mujeres deben subordinarse a los varones sin atender a las circunstancias económicas, culturales y simbólicas que sustentan esas creencias. En este sentido, el beneficio entre pragmatismo y feminismo es recíproco. El feminismo ha analizado las consecuencias que la subordinación genérica y la exclusión de las mujeres ha tenido en la ciencia, la política, la moral y la economía, y las circunstancias sociológicas, psicológicas, económicas que producen la subordinación. De esta manera, el feminismo puede prevenir al pragmatismo de su ceguera en el análisis de la subordinación genérica⁸ y el pragmatismo resulta un método que puede resultar útil al feminismo para evitar la reificación de los conceptos y de la teoría.

Si bien las feministas pragmáticas comparten con el feminismo posmoderno el interés por analizar los contextos concretos, su finalidad es reconducir esas situaciones hacia fines reflexivamente asumidos. Es decir, interpretan los conceptos derivados de la investigación de los contextos concretos como guías de acción que permiten la mejora social. Por tanto, para las feministas pragmáticas la finalidad de la crítica no es principalmente poner de manifiesto la pluralidad irreductible de puntos de vista en una determinada situación, con el objetivo de deconstruir visiones que se imponen ilegítimamente como únicas, sino lograr transformar la situación a través de su análisis, lo que requiere evaluar esa pluralidad de consideraciones. Sin embargo, y a diferencia del feminismo crítico, el criterio de evaluación no deriva de una instancia supraempírica, ni trascendental, sino de la comunidad de investigadores que van diseñando esos criterios en el curso de sus propias investigaciones.

Puesto que el fin de las investigaciones es ordenar reflexivamente las situaciones problemáticas que las originaron, su puesta en práctica es el criterio último que determina su valor. El experimentalismo es la consecuencia principal del sentido práctico que para el pragmatismo tiene la teoría. L. Heldke y S. Kellert entienden la investigación como un proceso continuo mediante el cual se va objetivando progresivamente el mundo⁹. De esta manera, apunta Sullivan, si bien el pragmatismo permite deconstruir visiones de la objetividad que se han traducido prácticamente

⁷ Cf. Ch. Seigfried, *op. cit.*, p. 2.

⁸ Cf. Ch. Seigfried, «The Missing Perspective: Feminist Pragmatism», *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, 27, 1991, p. 412.

⁹ Se puede ver una exposición de su planteamiento en «Objectivity as Responsibility», *Metaphilosophy*, 4, 1995, pp. 360-378.



en la exclusión, reconstruye una interpretación de la objetividad refiriéndola al contexto social que evita la consecuencia práctica del escepticismo deconstructivo, a saber, la falta de compromiso político¹⁰.

El experimentalismo previene al pragmatismo de detener la crítica. Puesto que las situaciones son cambiantes, las investigaciones deben estar siempre abiertas a la crítica con el fin de reajustar los conceptos a las nuevas situaciones, contribuyendo a su dirección inteligente.

A lo largo de estas líneas he subrayado la característica principal del feminismo pragmatista: el sentido práctico de la teoría, de la que se deduce el perspectivismo y el experimentalismo de esta corriente, y su importancia en la reconstrucción de una investigación feminista alternativa al feminismo posmoderno crítico.

Me centraré ahora en señalar otro aspecto importante de la interpretación de la teoría como parte de la actividad investigadora: se trata de la importancia que adquiere en el feminismo pragmatista la comunicación y la comunidad.

Por supuesto, la comunicación entre los investigadores es imprescindible para el desarrollo de cualquier investigación específica, también la feminista. No obstante, se asienta en la posibilidad de la comunicación cotidiana. Pues bien, creo que es difícil entender la comunicación si se subrayan exclusivamente las diferencias de los distintos puntos de vista. ¿Es admisible cualquier punto de vista solo porque es diferente? El feminismo crítico considera que la celebración posmoderna de las diferencias puede llevar a situaciones discriminatorias, especialmente para las mujeres¹¹. Asimismo, también resulta difícil entender la comunicación cuando se parte de principios incuestionables que se presentan a priori como universales, tal y como denuncian algunas integrantes del feminismo posmoderno. En lugar de partir de principios, el feminismo pragmatista parte de las comunidades concretas en cuyo seno se desarrolla la comunicación. Feministas pragmáticas como Kathleen Abowitz¹² ofrecen un sentido empírico y flexible de la comunidad, que depende de la diversidad de relaciones que los individuos mantienen entre sí en los contextos sociales concretos. Lejos de la reificación de la comunidad o de las diferencias, analiza cómo las diferencias hacen posible la comunidad. La pluralidad enriquece las relaciones humanas, de las que dependen tanto el crecimiento personal como el progreso social. Por tanto, no se trata de considerar la comunidad y la diferencia como opuestas, sino de comprender el estatus de las diferencias dentro de la construcción de la comunidad¹³. Sin embargo, la defensa de la pluralidad no lleva al pragmatismo a defender sin más las diferencias; es más, como afirma Abowitz, «el modelo feminista pragmático de comunidad no mitiga la crítica feminista de la diferencia como una construcción social de la opresión»¹⁴. Para resolver el problema

¹⁰ Cf. S. Sullivan, «The Need for Truth. Toward a Pragmatist-Feminist Standpoint Theory», *Feminist Interpretations of John Dewey*, Routledge, New York, 2001, p. 211.

¹¹ Cf. S. Benhabib, «In Memoriam Iris Young», *Constellations*, 4, 2006, p. 442.

¹² Cf. K. Abowitz, «Reclaiming Community», *Educational Theory*, 49, 1999, p. 143.

¹³ Cf. Hamington, Bardwell-Jones, *op.cit.*, p. 5.

¹⁴ Hamington, Bardwell-Jones, *op.cit.*, p. 5.



de qué tipo de pluralidad y de diferencias potencian la comunidad democrática, Abowitz recurre como paradigma a la comunidad de aprendizaje en la escuela tal y como la entendía Dewey¹⁵.

El sentido práctico de la teoría, la interpretación de las ideas como guías de acción con las que reajustar reflexivamente las situaciones concretas, ofrece una visión falibilista y pluralista de la teoría que sitúa al feminismo pragmático como vía media entre la deconstrucción posmoderna o la ampliación crítica de los ideales ilustrados del feminismo crítico.

CONCLUSIÓN

El feminismo neopragmatista está dando en la actualidad un nuevo impulso a la crítica feminista. A mi juicio, la principal característica de este feminismo de procedencia pragmática es el sentido práctico de la teoría que le permite presentarse como una vía media en la polémica entre feminismo posmoderno y feminismo crítico.

El pragmatismo defiende el origen situado de los conceptos y, como consecuencia, mantiene un pluralismo y una interdisciplinariedad que, pienso, puede resultar provechosa al feminismo. Pero además, el pragmatismo considera que los conceptos sirven como guías de acción con los que transformar reflexivamente las situaciones que les dan origen. Esto significa que están permanentemente sujetos a la crítica y la redefinición en función del análisis de las circunstancias. De esta manera, frente a la deconstrucción y a la reificación, el feminismo pragmático ofrece una visión práctica de la teoría con la que reconstruir empíricamente el sentido de la crítica. En este orden de cosas y tomando como punto de partida el contexto y la experiencia, Charlene H. Seigfried, Shannon Sullivan, Lisa Heldke, Stephen Kellert y Kathleen Abowitz están reconstruyendo conceptos polémicos en el debate feminista actual como el de objetividad, comunidad, diferencia. Esta reconstrucción de los conceptos permite redirigir y dar un nuevo impulso al feminismo contemporáneo.

En el feminismo pragmático se destaca la importancia que tiene la experiencia de las mujeres, puesto que aportan una perspectiva indispensable para la comprensión del contexto concreto sujeto a análisis. Comparte, por tanto, con el feminismo posmoderno la atención al análisis cuidadoso de los distintos contextos sociales como punto de partida de la crítica. Sin embargo, y a diferencia del feminismo posmoderno, considera que la finalidad de la crítica es dirigir reflexivamente las prácticas, mejorando así las situaciones sociales en las que se desarrolla la crítica. Este interés por la mejora social es afín al feminismo crítico. El perspectivismo y el experimentalismo están indisolublemente asociados al pragmatismo de esta corriente feminista. En razón al carácter situado de la teoría, comparte con las otras corrientes feministas la importancia de la comunicación; sin embargo, adquiere en el feminismo

¹⁵ Cf. K. Abowitz, «What's Pragmatic about Community Organizing?», *Philosophical Studies in Education*, 41, 2010, p. 61.



pragmatista un sentido específico. En lugar de partir de los principios constitutivos de la comunicación o de subrayar el carácter diferencial de los distintos puntos de vista, entiende la comunicación como el resultado de las interacciones cotidianas de los individuos en un contexto social concreto. La comunicación se desarrolla para ordenar esas interacciones. Proporciona así una visión empírica de la comunidad en la que se desarrolla la comunicación no solo compatible sino inseparable de las diferencias.

Recibido: febrero 2015

Aceptado: mayo 2016





Léger, 1924.

RECENSIONES

«SPINOZA, UNA CARTOGRAFÍA DE LA ÉTICA», O EL PERIPLO *DESDE Y HACIA* UNA INFINITUD POR EXPLORAR / «SPINOZA, UNA CARTOGRAFÍA DE LA ÉTICA», OR THE JOURNEY *FROM AND TOWARDS* AN INFINITY TO EXPLORE

COHEN AGREST, D., *Spinoza, una cartografía de la Ética*. Buenos Aires, Editorial Eudeba, 2015, 277 pp.

Una cartografía de la Ética es el título elegido —esclarecedor por sí mismo— para nombrar el nuevo estudio de Diana Cohen sobre la figura y el pensamiento de Baruch Spinoza. A lo largo de sus casi trescientas páginas, el término «cartografía» va cobrando entereza hasta su eximia significación: un trabajo que abarca, con sorprendente agilidad, desde las formulaciones básicas de la metafísica spinozista —en relación a la Sustancia y la formulación de sus modos infinitos, por ejemplo— hasta las últimas consecuencias de su proyecto ético —la liberación humana o el amor intelectual de la mente hacia Dios—.

En su planteamiento inicial, el trabajo de Diana Cohen parte de la ineludible ontología spinozista, fundamento de todo su posterior discurso ético, para erigir desde su expresión más elemental los pilares que llevarán el discurso metafísico hacia toda una práctica filosófica, como es propio en la obra de Spinoza. No son ajenos a estas primeras páginas algunos de los más comunes y controvertidos temas de la obra del autor hispanoportugués, tales como la formulación de su concepto de Sustancia en contraposición con la dualidad cartesiana, la constitución de los modos infinitos y la subsecuente y recurrente problemática en torno a la relación entre finitud e infinitud, enfocada de la mano de la pregunta por el cómo y de qué manera se produce la individuación de los modos, su mismidad, su identidad.

La «digresión física» de la Ética no pasa desapercibida en esta recreación físico-ontológica de la Naturaleza, que se desarrolla conjuntamente con la celeberrima noción de «conatus» y que, de algún modo, articula de manera general el proyecto ético spinozista, cuyas repercusiones ontológicas son grácilmente enlazadas con sus consecuencias éticas directas, tales como la pregunta acerca de la primacía de un egoísmo o altruismo en la obra de Spinoza, directamente relacionada con esta concepción que prima la conservación del «sí mismo», y que podría extenderse hacia una aspiración política comunitaria. Quizá una de las mayores virtudes de esta obra sea la manera en que se aprecia, desde sus primeras páginas, la intrincada y bilateral relación entre una ontología y una ética, aspectos insolubles del marco spinozista y cuya relación ha constituido, a lo largo de ya varios siglos de lecturas, algunas de las más fecundas controversias en torno a la filosofía de este autor.

No obstante, el alcance de la obra de Cohen no se detiene en un mero esbozo de las líneas generales del pensamiento spinozista, sino que resulta ser un excelente compendio de algunos de los principales temas de debate en torno a los puntos más ambiguos de la obra del célebre pulidor de lentes. Tal es el caso, verbigracia, de la problemática respecto del suicidio o lo relativo a la libertad humana, puntos álgidos de discusión que han recibido no pocas y dispares interpretaciones. Cuenta, asimismo, con tres apéndices finales que contribuyen a dar sustrato a un trabajo que logra, sin ahogarse en una densa extensión y con sorprendente soltura, recorrer los pormenores de esta filosofía con remarcable claridad y rigor. Estos apéndices, por cierto, merecen una mención especial en la medida en que resultan ser un auxilio excelente para nuevos lectores, dibujando una «carta de navegación»





que permite formar una rápida y coherente imagen de la obra.

El primero de estos apéndices lo constituye un itinerario que resume muy rápidamente las cinco partes en que se divide la *Ética*, apoyado por un segundo que reúne de manera esquemática la evolución paso a paso de las cinco partes de la misma, mostrando cómo unos temas devienen en otros. Finalmente, el tercer y último apéndice se pregunta y reflexiona sobre la relevancia de leer a Spinoza en la actualidad —pregunta que no es baladí para quien no conozca la figura de este pensador—, y orienta al lector sobre algunas de las corrientes y autores que han trabajado su figura en distintos ámbitos. Breves, sí, pero sin duda cada uno de ellos supone un útil recurso o apoyo a la lectura principal, con especial hincapié en los dos primeros, que contribuyen sobremedida en la elaboración de lo que pretende ser ese «mapa» de la *Ética*.

Un aspecto muy destacable de esta obra resulta ser la manera en que sus numerosos epígrafes —que podrían parecer dispares en una primera aproximación— muestran su correlación y pertenencia a un discurso común, donde, desde aquella formulación del concepto de Sustancia, se avanza sin saltar oscuros abismos hacia el resto de elementos de un trabajo que, aun sin ser un vasto compendio de textos como otros estudios podrían plantear, revela precisamente en su fluido discurrir la magnitud de una obra y un autor difícilmente representable a través de una mera colección de textos. Por supuesto, al tratarse de una cartografía «de la *Ética*», y aun habiendo referencias a otros trabajos del autor hispanoportugués, la imagen que se configura a través de esta obra se focaliza en el inmenso mar que se abre ante cualquier aproximación a la misma.

«Periplo», reza el título de esta reseña, y es que resulta notorio cómo ese a veces señalado «problema fundamental del spinozismo»¹ aparece continuamente tirando del discurso desde su formulación a sus consecuencias, y viceversa. Partiendo desde la infinita e indeterminada Sus-

tancia hacia sus modos concretos, y explicando a éstos a través de aquélla, el viaje que comienza desde la infinitud torna de nuevo a ella para explicarse a sí mismo. Este recorrido, que es quizá característica fundamental del modelo de Spinoza, está presente en el transcurso de estas páginas, y se hace especialmente notorio, efectivamente, en lo que toca a las consideraciones respecto de la libertad o la eternidad *sub specie aeternitatis*.

No es preciso dejar de lado que la obra incluye una brevísima pero suficiente biografía del autor cuya *Ética* es objeto de estudio, acompañada de un índice cronológico, amén de un glosario de abreviaturas que, junto a sus tres apéndices finales y su bibliografía, conforman un trabajo que aun no siendo sencillo, está abierto a cualquier nuevo lector en la figura de Spinoza o su filosofía; trabajo que impedirá que se sienta «perdido» en su estudio de este «mapa» de la *Ética*. Así y todo, la obra es de una profundidad tal tanto en los temas elegidos como en su exposición que no cabe en la mera categoría de un texto para nuevos estudiantes, sino que adquiere quizá su mayor relevancia cuanto más pueda implicarse el lector con el propio desarrollo del texto, bien para contrastar sus propias opiniones con la exposición de la autora o bien para ampliar su propio «mapa» de la *Ética*.

Con todo, *Una cartografía de la Ética* se muestra al lector como un viaje ágil, pero no escueto ni parco, a través de aspectos fundamentales de la obra magna de Spinoza; aspectos que muestran su trabazón unos con otros y su significación conjunta en un discurso donde ninguna de sus partes parece ser trivial o ajena a las demás. Esto, sumado a una profundidad latente desde sus primeros capítulos y que se despliega en su totalidad a medida que los distintos puntos cardinales de este mapa se configuran, dota a este trabajo, como ya se dijo, de un gran interés tanto para primeros exploradores como para conocedores avezados de la obra del hispanoportugués, en especial cuando se tiene en consideración la enorme capacidad de síntesis de un estudio que logra dar cabida a una tal magnitud —y en riguroso discurso— en tan poco espacio —apenas 280 páginas, incluyendo apéndices y bibliografía—, de forma grata y reveladora.

¹ Léase, por ejemplo, a Vidal Peña en *Ética*, Alianza, Madrid, 2006, p. 173 y ss., n. 23.

Así lo anticipaba ya su breve introducción, en la contracubierta de este libro, donde Santiago Kovadloff apuntaba:

«Ciertamente, el rigor expositivo no se ausenta ni un solo momento de estas doscientas sesenta páginas. Pero ello no va en desmedro

ni de la claridad ni de la amenidad que dan sobradas pruebas de la hospitalidad con que Diana Cohen Agrest sabe acoger a sus lectores».

Daniel ÁLVAREZ MONTERO
(Universidad de La Laguna)



UTOPIA, ESPERANZA, POSIBILIDAD. CRÍTICA Y HERENCIA EN LA FILOSOFÍA DE LA RELIGIÓN DE E. BLOCH / UTOPIA, HOPE, POSSIBILITY. CRITICISM AND INHERITANCE ON THE E. BLOCH'S PHILOSOPHY OF RELIGION

TAMAYO J.J., *Religión, razón y esperanza. El pensamiento de Ernst Bloch*, Valencia, Tirant Humanidades, 2015, pp. 325.

E. Bloch es el gran filósofo de la utopía del siglo XX. Ante la crisis que atenaza a la época en la que comienza a formarse su pensamiento, y en claro contraste con otros filósofos contemporáneos a los que la situación lleva a hablar de ser-hacia-la-muerte, de nihilismo, decadencia o desesperación, Bloch propone una filosofía de la acción que presupone que muchas cosas son posibles, que cabe esperar y que tiene sentido soñar. La de Bloch es una filosofía de la «utopía concreta», de la «esperanza fundada» y de la «posibilidad real», una filosofía que recupera para el marxismo el denostado concepto de utopía, liberándolo de las connotaciones peyorativas que tuvo en los grandes clásicos del marxismo. Bloch está convencido de que lo que criticaron Marx y Engels fue la utopía abstracta de los socialistas utópicos y de que en el marxismo hay espacio para una utopía concreta vinculada a lo realmente posible. Por ello reivindica la utopía, una utopía que no sea una huida de la realidad, sino la proyección hacia adelante del realista soñar despierto, a la que se atribuye la función de ser norma que determina y orienta a la crítica de la realidad mala del presente, motor de la historia, fuerza que moviliza las energías del hombre poniéndolas al servicio de la tarea de cambiar el mundo hacia mejor.

La rehabilitación crítica, partiendo de Bloch, de una utopía no mitificada ha sido el objetivo de algunas de las publicaciones del teólogo y filósofo de la religión J.J. Tamayo. Bloch mismo, su vida y su obra constituyen, en opinión de Tamayo, una poderosa prueba a favor de la tesis de quienes defienden que es necesario recuperar el sentido positivo de una razón utópica alternativa a la razón instrumental, calculadora, científico-técnica que impera en el mundo actual. Esta apuesta por la rehabilitación de la utopía

aparece ya en el libro de Tamayo *Invitación a la utopía* (2012) y ocupa un lugar destacado en el recientemente publicado *Religión, razón y esperanza. El pensamiento de Ernst Bloch*, que es la segunda edición revisada, actualizada y ampliada con nuevas aportaciones, del libro del mismo título de 1992. J.J. Tamayo, que en sus cursos y publicaciones ha prestado una particular atención a la teología de la liberación, al pensamiento utópico y a la filosofía y la teología de la esperanza, sostiene que precisamente en un momento como el actual, en el que la utopía está tan desprestigiada y desacreditada (se la asimila a quimera y a ilusión vana), es necesario recuperar el sentido positivo de la utopía entendiéndola como la anticipación que se hace en el presente, a partir de la evaluación de la realidad actual del mundo real, de las mejores posibilidades hacia las que puede ser proyectado ese mundo. Es precisamente en tiempos de crisis como el actual, en el que impera la ley del mercado, dice Tamayo, cuando los oprimidos formulan utopías alternativas a la antiutopía de la globalización neoliberal y cuando surgen movimientos sociales portadores de utopía a los que el pensamiento de Bloch puede proporcionar orientación e impulso en su lucha por otro mundo posible.

En *El principio esperanza* nos insta Bloch a apropiarnos el excedente utópico contenido en las tradiciones estéticas, religiosas y filosóficas del pasado. Ese excedente utópico constituye un fondo de posibilidades aún no realizadas que los hombres soñaron en diferentes momentos de la historia y que la humanidad del presente puede llevar a realidad. Y dado que también la religión, piensa Bloch, ha contribuido a conformar el horizonte utópico del hombre, el marxismo ateo debe declararse heredero de la aportación de las religiones. *Religión, razón y esperanza* contiene fundamentalmente una reflexión sobre la filosofía de la religión de Bloch. El autor del libro inicia la exposición de su contenido con dos capítulos de introducción a la figura y a la obra del filósofo del todavía-no-ser en los que hace un breve recorrido por su itinerario intelectual, por las influencias que recibió y por los fundamentos de su filosofía (teoría de la utopía concreta, antropología de la esperanza y ontología de la materia-posibilidad), para pasar luego a ocuparse



de su filosofía de la religión, a la que consagra la mayor parte del libro.

La posición de Bloch ante la religión, con su énfasis en la reivindicación del contenido utópico-revolucionario de la escatología judeo-cristiana, representa una ruptura con los supuestos del marxismo ortodoxo y ha desconcertado a muchos de los lectores del filósofo, llegando a ser objeto de las más duras críticas. Bloch parte de la crítica de Feuerbach a la religión, pero se opone a todas las críticas que se limitan a reducir la religión a ideología, opio del pueblo, mera ficción o vana ilusión. Según sostiene el autor de *El ateísmo en el cristianismo*, es preciso hacer crítica de la religión, pero también es necesario recuperar su dimensión práxico-utópica. La originalidad de su interpretación de la religión radica en que rechaza la hipóstasis del Dios trascendente entendido como *ens realissimum*, pero conserva el contenido de lo divino comprendido como *ens perfectissimum* (superlativo de perfección, no de realidad), como utopía del reino de Dios sin Dios. La religión, expone Bloch, es expresión de deseo humano que apunta al futuro, y la crítica atea de la religión ha de retrotraer los contenidos de la esperanza religiosa al deseo humano reinterpretándolos como elementos del reino de la libertad.

Al repensar el fenómeno de la religión desde la perspectiva de la esperanza, destaca Bloch que las religiones afrontan el problema del sentido de la vida y del para qué último del mundo en toda su radicalidad, pues tienen como objeto de la espera al *totum* utópico, que comprende a Dios mismo como ideal. J.J. Tamayo valora como gran mérito de Bloch el haber pensado a Dios como futuro y haber interpretado a la religión en clave práctico-utópica al sostener, a diferencia de Feuerbach y de Marx, que, después de la liquidación del Dios-hipóstasis, permanece abierto el espacio de la proyección escatológica y que, muy especialmente, la escatología judeo-cristiana posee una fuerza de transformación histórica con la que el marxista comprometido en la tarea de dar respuesta a los problemas del hombre actual debe contar. En opinión de Tamayo, Bloch ha logrado, sin renunciar al impulso crítico que inspira a la filosofía ilustrada de la religión, encontrar un sólido fundamento a la reivindicación del potencial práxico-liberador que le es inherente a la

religión judeo-cristiana y que la crítica ilustrada ha ignorado. En la versión desteocratizadora que presenta Bloch de la escatología contenida en la Biblia, esta proporciona, dice Tamayo, una crítica de la razón instrumental y del nihilismo, y constituye un momento de la razón práctica o, lo que es lo mismo, de la denominada por Bloch «utopía concreta».

Al tomar como referencia al marxismo utópico y a la antropología de la esperanza, Bloch hace una lectura de la Biblia que, siguiendo a través de los textos de esta el hilo rojo subversivo y liberador de la escatología, saca a la luz los elementos mesiánico-revolucionarios contenidos en ellos e ignorados en muchas ocasiones por la hermenéutica ortodoxa, pero que pueden ser recuperados por el marxismo. J.J. Tamayo señala que la clave hermenéutica que guía la lectura herética de la Biblia realizada por Bloch no es la desmitologización puesta en práctica por Bultmann, la cual elimina la componente utópica del texto bíblico, sino el principio de la desteocratización, que excluye la inspiración heterónoma contraria a la libertad del hombre y deja salir a la luz el continente de posibilidad de lo humano que la Biblia de los pobres exhorta a realizar. El criterio blochiano de la desteocratización, dice Tamayo, es una fuente de sorpresas tanto para los cristianos como para los ateos y abre paso a una hermenéutica de la sospecha que, por un lado, permite distinguir en la Biblia dos lenguajes, el de los señores y el del pueblo, y dos principios contrapuestos, el heterónimo de la creación y el escatológico de la salvación, y, por otro, exige separar la lectura en clave utópica de la Biblia de las lecturas ideológicas que convierten la esperanza en el reino en opio del pueblo.

Adoptando como guía el hilo rojo de la utopía, Tamayo hace un ilustrativo recorrido por algunas de las más potentes imágenes escatológicas que la hermenéutica blochiana encuentra, en primer lugar, en el Antiguo Testamento (el desteocratizador y prometeico «seréis como dioses» del *Génesis*, la religión del éxodo con su Dios del futuro y su movimiento de liberación colectiva, la utopía social de los profetas, la rebelión de Job —«el Prometeo hebreo»—, el mesianismo judío), luego, en el Nuevo Testamento (muy especialmente, el título mesiánico de más



densidad desteocratizadora y escatológica, el de Jesús «Hijo del hombre», que Bloch opone al de *Kirios-Christos* o «Hijo de Dios») y, finalmente, en la historia del cristianismo (Marción, la utopía agustiniana de la ciudad de Dios, la utopía del Tercer Reino de Joaquín de Fiore, algunas orientaciones de la mística medieval, la irrupción de la escatología judeo-cristiana en la praxis revolucionaria de Thomas Münzer, líder anabaptista en la guerra de los campesinos). A este último, del mismo modo que lo hace Bloch, le presta Tamayo una especial atención, señalando el mérito que supuso por parte de un pensador marxista el tomar distancia frente a la interpretación economicista, dominante hasta entonces en la historiografía marxista, de la figura y la vida de Thomas Münzer para reivindicar el significado revolucionario de su utopía religiosa, y llamando la atención sobre el carácter de pionera que tuvo la temprana obra de Bloch *Thomas Münzer, teólogo de la revolución* (1921) en relación con la idea de una alianza entre cristianismo y marxismo, que se hizo realidad luego en el diálogo entre cristianos y marxistas, en los movimientos cristianos de compromiso social de izquierdas y en la teología que los inspiraba.

J.J. Tamayo destaca precisamente como uno de los grandes méritos del ateo Bloch el haber ejercido una influencia decisiva en algunos importantes teólogos católicos, como J.B. Metz, y protestantes, como W. Pannenberg y, sobre todo, J. Moltmann, el gran teólogo de la esperanza, a los que ayuda a redescubrir la centralidad del horizonte escatológico en la Biblia, y que ven en él un interlocutor extraordinariamente válido, del que el cristianismo puede recibir nuevos impulsos creadores. Debe señalarse al respecto que entre el teólogo de la esperanza (Moltmann) y el filósofo de la esperanza (Bloch) tiene lugar un apasionante diálogo que Tamayo reconstruye de forma magistral en su libro, comenzando, ante todo, por salir al paso de los críticos que reprochan a Moltmann no haberse confrontado de una forma más contundente con la filosofía atea de Bloch y destacando como mérito de aquel haber evitado el enfrentamiento agrio con Bloch al optar por emplear sus energías, sin dejar de polemizar con Bloch cuando este niega la trascendencia del Dios cristiano, en la tarea positiva

de elaborar una teología de la esperanza en la que no resulta nada difícil descubrir la influencia del pensamiento blochiano.

Cuando polemiza con Bloch, el teólogo cristiano afirma que sin la relación con una trascendencia real no puede tener lugar el trascender hacia un futuro realmente nuevo y diferente. Según se expone en la blochiana ontología del todavía-no-ser, el fundamento de la esperanza ha de ser buscado en la inmanencia: en la potencialidad de la materia y en las tendencias que operan en la naturaleza. Moltmann, por el contrario, sostiene que el fundamento de la esperanza debe ser situado en la promesa del Dios trascendente y en la resurrección de Cristo, y que solo estas garantizan la emergencia de un auténtico *novum* en la historia. Por su parte, J.J. Tamayo, aunque considera excesivamente rígida la contraposición que establece Moltmann entre el futuro blochiano, entendido como *futurum* cuya realización es el resultado del devenir de la potencia de lo que ya es, y el futuro como *adventus* o advenimiento de algo nuevo no derivable de lo que es, y aunque incluso reprocha a Moltmann haber dado muy pronto el salto a la teología de la promesa sin haberse detenido suficientemente en la blochiana ontología de la posibilidad real, cree con Moltmann que solo la trascendencia del Dios personal de la Biblia y del Cristo resucitado hace justicia a la apertura hacia delante de la historia a la vez que permite dar cuenta de la fuerza con la que es posible hacer frente a la nada y a la radical negatividad de la muerte. Tamayo encomia la honestidad con la que Bloch aborda el problema de la antiutopía que es la muerte, pero está de acuerdo con Moltmann en que solo un poder capaz de crear a partir de la nada y de resucitar a los muertos puede vencer tanto a la nada como a la muerte y hacer posible el surgimiento de una verdadera novedad en el proceso del mundo. La ontología del todavía-no-ser, dice Moltmann, no tiene respuesta para el problema del poder destructor de la nada y no dispone de elementos que permitan fundamentar la idea de una real novedad, que no es la que procede de la realización de la potencialidad radicada en lo ya real, sino la novedad radical anunciada en la escatología cristiana (promesa y resurrección), la cual no se deja reducir a esperanza blochiana y



solo puede ser realizada por un poder que crea a partir de la nada.

También toma distancia Moltmann frente a Bloch al sostener en su diálogo crítico con este que a la teología de la esperanza ha de ir unida la teología paulina de la cruz, de la que Bloch hace una valoración abiertamente negativa y de la que piensa que deriva en una moral, a la que Lutero llevará a sus consecuencias más extremas, que recomienda a los oprimidos ejercitarse en la paciencia y obedecer a la autoridad, la cual ha sido establecida por Dios. Tamayo comparte este punto de vista de Bloch, pero precisando que en la filosofía del todavía-no-ser domina una retórica de la afirmación que le impide hacerse cargo de la capacidad destructora de la nada y que debe ser compensada con el recuerdo de la cruz y del sufrimiento en los términos en que lo hace Moltmann. Señala asimismo Tamayo en relación con este asunto que Bloch no repara en que Pablo no es solo el teólogo de la cruz, sino también la decisiva figura en la historia del cristianismo que libera a este del estrecho marco del legalismo judío y que proclama el evangelio de la libertad, de la igualdad y de la fraternidad universal.

El objetivo de *Religión, razón y esperanza*, dice J.J. Tamayo, es activar, partiendo del reexa-

men y reivindicación de la filosofía de la religión de Bloch, utopías ínsitas en las religiones, sobre todo en la escatología judeo-cristiana y en sus tradiciones heterodoxas, las cuales están en el origen de grandes transformaciones de la humanidad. El autor ha dotado al libro de todo lo necesario para que ese objetivo pueda llegar a ser una posibilidad real: compromiso con una causa, empatía con el tema y con el pensador expuestos, una gran erudición al servicio de una exposición que comunica e informa, espíritu crítico, una escritura brillante y, a la vez, precisa y clara. *Religión, razón y esperanza* es una magnífica introducción al pensamiento de Bloch, proporciona una muy completa exposición de su filosofía de la religión (es un trabajo de consulta obligada para el lector que aspire a tener un conocimiento medianamente detallado y profundo de este tema utilizando la bibliografía existente en español) y está escrito con un admirable cuidado de la precisión y el rigor, que nunca se desentiende de la voluntad de compromiso y optimismo militante que tan familiares le resultan al lector de *El principio esperanza*.

Antonio PÉREZ QUINTANA
(Universidad de La Laguna)



HRIBAL, Jason, *Los animales son parte de la clase trabajadora y otros ensayos*. Madrid, Ochodoscuatro Ediciones, 2014, 178 pp.

La historia de los movimientos sociales de los últimos dos siglos es, en parte, la lucha por la visibilización de un conflicto bajo la apariencia de una normalidad cotidiana defendida por la tradición. La historia del movimiento por los derechos civiles de los negros ha sido, y es, la lucha por la visibilización, en primer lugar, del racismo latente y directo de las sociedades ricas del norte capitalista. Por su parte, la historia del feminismo es, también, la historia de la denuncia de los efectos múltiples y totalitarios del patriarcado como sistema de dominación del hombre sobre la mujer.

Pese a que todo el siglo xx es una gran lucha por el reconocimiento de todo tipo de colectivos invisibles, todavía quedan muchos por acceder a esa visibilidad. Los animales no humanos y sus derechos son uno de ellos. Durante siglos y siglos, la explotación y el uso de los animales para todo tipo de beneficio de los humanos no sólo ha sido constante, sino que ha servido para eliminar completamente la posibilidad de ver en la relación cotidiana con los animales una relación de explotación. Sin embargo, desde hace algunos años la conciencia de que muchos animales, la mayoría, tienen una capacidad de sufrir que les hace poseedores de un cierto interés en no padecer innecesariamente, ha hecho crecer la visibilidad por los derechos de los animales. Las corridas de toros, la experimentación animal con motivos médicos o estéticos o la simple explotación en las industrias cárnicas han empezado a ponerse en duda como dichas relaciones normalizadas con los animales.

Pese a que la discusión sobre los derechos de los animales ya supone un paso más en la lucha por la visibilización de un colectivo que no puede expresarse por sí mismo (aunque con matices, como luego se verá), lo cierto es que también ha llegado a cobrar un aire demasiado escolástico. No habiendo una prueba definitiva para la constatación de si un animal puede o

debe tener derechos más o menos igualados a los derechos humanos (bienestar, libertad, etc.), la discusión, generalmente circunscrita al ámbito académico, parece abocada a un debate sin fin en el que, como mucho, se obtendrán ciertos fundamentos teóricos para defender cómo la práctica va por un camino equivocado.

Sin embargo, el mundo de la explotación animal sigue su curso, cada vez con más fuerza y con procesos de explotación cada vez más eficaces. Por eso, la discusión sobre si los animales tienen o no derechos se convierte en un conjunto de discursos bizantinos ante los cuales el nivel y la cantidad de la explotación animal contemporánea se muestra como desbordando cualquier límite teórico. Por este motivo, libros como *Los animales son parte de la clase trabajadora* aparecen como necesarios para llevar la discusión mucho más allá. Aquí, se intenta explicar una idea a través de la cual la discusión sobre los derechos de los animales puede entrar en una nueva perspectiva: ¿forman los animales parte de la clase trabajadora?

¿Cómo podría pensarse que los animales puedan formar parte de esa fuerza negativa histórica si, por definición, no pueden trabajar, al menos no en el mismo sentido que los humanos? ¿Cómo es posible que los animales no humanos puedan tener algún tipo de papel en el proceso de extracción de plusvalía y en el modo como los trabajadores encuentran los medios para garantizar su supervivencia? El elemento que parece transversal es el de la *explotación*. La historia de la relación entre el nacimiento del capitalismo y el papel que desempeñaron los animales que narra Hribal revela que éstos estuvieron sometidos a todo tipo de métodos de explotación desde el mismo nacimiento de las nuevas necesidades de producción. En diversos ámbitos, los animales fueron sometidos a todo tipo de controles tanto de sus formas de vida como de sus métodos reproductivos.

En un principio, mucho antes de la aparición de las relaciones de explotación capitalistas, los animales solían pastar libremente en los campos ingleses. La relación de explotación era, todavía, muy sutil, respetándose sus condiciones más o menos naturales de vida. Poco a poco, la necesidad de mejorar la explotación y de hacerla



más intensiva hizo aparecer diversos modos de control, tales como los cercados y el control de la reproducción sexual.

Este desarrollo acabó en la absoluta explotación de los animales como objetos de extracción de *beneficio*. Por ejemplo, la historia de la industria de la explotación de ovejas y cerdos para conseguir lana o carne es el perfecto relato del sometimiento de los animales a las nuevas formas de explotación. Pero no sólo ocurrió esto en las industrias del consumo de los productos animales derivados de los animales. En la agricultura, la manufactura, el transporte y en la minería también los animales tuvieron un papel importante, siempre marcado por la explotación salvaje. Como ejemplo más claro, el del caballo como medida de energía de movimiento en las nuevas industrias que necesitaban de grandes cantidades de energía para producir. Si se analiza con detalle la importancia que tuvo la fuerza que procuraban los caballos se llega a la conclusión de que cumplieron un papel determinante en el desarrollo de estas industrias. En este sentido, su papel no es muy diferente del de los trabajadores de las nuevas fábricas de Manchester del naciente capitalismo industrial de la segunda mitad del siglo XIX (pp. 22-26).

Pero además del papel que tuvieron los animales en el incremento de la capacidad productiva del naciente capitalismo, existe otro elemento que iguala de forma clara al movimiento obrero y a los animales como colectivo de explotación: la *resistencia*. Tal vez éste es uno de los elementos más olvidados en la historia del movimiento por los derechos de los animales, pero lo cierto es que, desde el comienzo de las nuevas formas de explotación intensivas, existen testimonios de la resistencia de los animales al trabajo esclavo, es decir, a la explotación salvaje. ¿En qué consistían estas formas de resistencia?: «Simular ignorancia, rechazar las órdenes, disminuir la velocidad, rezagarse, no trabajar sin comida adecuada, negarse a trabajar bajo el calor del día, coger descansos sin permiso, rechazar las horas extras, quejarse, robar abiertamente, robar en secreto, rechazar nuevas tareas, falsa sumisión, destrucción del equipo, fugas y confrontaciones directas» (p. 70).

Sin embargo, esta historia del papel de los animales al comienzo del capitalismo se enfrenta

a los prejuicios que ven que sólo los animales humanos pueden formar parte de la clase trabajadora. Ese mismo prejuicio ha construido un relato de la explotación de los animales que, a su vez, tiene dos vertientes. Por un lado, estaría la historia de la explotación de los animales bajo la idea de que los animales no humanos son, efectivamente, una fuerza de trabajo disponible para la producción y la explotación, de tal forma que no existiría ningún tipo de problema ético en su explotación. Por otro lado, existiría una historia de los animales «desde abajo», es decir, bajo la idea de que la explotación de los animales es un hecho moral y éticamente problemático, es decir, que esta idea se acercaría a la aplicación de la categoría de explotación a la relación que se ha establecido con los animales no humanos desde el nacimiento del capitalismo.

Sin embargo, lo que faltaría es una tercera perspectiva que trate la explotación animal desde el punto de vista de los animales no humanos como una *clase social* explotada en condiciones parecidas a las del proletariado. La diferencia con la segunda perspectiva es que en ésta no existiría ese elemento de condescendencia con respecto a la explotación animal. No se trataría de que los animales humanos otorguen artificialmente a los animales explotados un derecho que, en el fondo, se sabe abstracto, metafórico, sino en entender que, de hecho, existe un proletariado dentro del reino de la explotación animal en el sentido de estar sometidos a procesos de explotación idénticos a los que padecen los trabajadores.

Lo que revelan estos fragmentos de historia de la explotación animal es un modo de disciplinamiento que ha consistido no sólo en el control del trabajo animal sino, más en general, en el control de todos los aspectos de su vida biológica. Todo el conjunto de técnicas que se pusieron en marcha al comienzo del capitalismo (cercado de los animales salvajes, control de la reproducción, etc.) parecen remitir al concepto de *biopolítica* que Foucault acuñó en relación con el nacimiento del neoliberalismo austriaco después de la II Guerra Mundial. El hecho de ver en los animales un vector puro de explotación, una fuerza de producción que no ofrece resistencia ni desde el punto de vista estrictamente material ni desde el punto de vista ético-moral,





implica la concepción de la fuerza animal como una «vida desnuda» de la cual el capitalismo puede servirse en cualquier momento. Si se pone a un lado el prejuicio especista que establece una línea de demarcación entre el mundo humano y el mundo animal, ¿no quedaría desvelada la explotación animal como una forma paradigmática de explotación biopolítica?

Lo que puso en marcha el capitalismo al comienzo de su hegemonía, el modo de explotación que inauguró, se puede entender entonces como la existencia de una forma de explotación de la vida biológica, en este caso de la vida animal. Por eso, la historia de la explotación animal puede ser el campo en el que se vea de forma más pura y decidida el conjunto de técnicas que conforman la biopolítica.

Esta idea queda resumida en el concepto de *living stock*, que sirve para referirse al conjunto de animales disponibles como fuerza de trabajo y de producción. Igual que el capitalismo industrial tenía su ejército de parados como una especie de reserva casi infinita de fuerza productiva, el mismo capitalismo entiende a los animales bajo la idea de una fuerza productiva *viva* siempre dispuesta a ser explotada sin ofrecer la más mínima resistencia. El elemento novedoso de una perspectiva biopolítica de la explotación animal consistiría en el hecho de que ésta se refiere a una fuerza viva en el sentido más puramente biológico. El ejército de parados del proletariado no deja de referirse a un conjunto de seres humanos entendidos como fuerza productiva, pero a los cuales, todavía, es necesario ofrecerles algo a cambio de su explotación. Pese a que este intercambio siempre tiene que suponer una desventaja para el trabajador en tanto que el salario siempre refleja menos de lo que su trabajo ha producido, todavía existe la necesidad de garantizar de alguna forma la supervivencia del trabajador. En el caso de los animales, su historia parece la de una fuerza de trabajo siempre reemplazable de modo absoluto. El capitalismo no ve ningún tipo de límite ante la cantidad de explotación que un animal puede soportar. Mientras esté vivo, la explotación continúa de modo salvaje. En definitiva, esta falta de límite en el ratio de explotación de los animales revela el hecho de que en el campo de la explotación animal el

paradigma biopolítico estuvo siempre presente de una forma mucho más decidida y directa que en el campo del capitalismo de la segunda mitad del siglo xx.

Pero el paradigma biopolítico no sólo opera en el control y disciplinamiento de todos los elementos vivos. Paradójicamente, funciona también convirtiendo al organismo vivo en una *máquina*. Al eliminar ese elemento de autonomía y autodeterminación de lo viviente, la biopolítica convierte a sus objetos de dominio en máquinas. Desde esta perspectiva se descubre que el paradigma biopolítico viene operando desde mucho antes que Foucault lo descubriera¹.

En definitiva, *Los animales son parte de la clase trabajadora* revela la necesidad de tomarse en serio dos ideas fundamentales: por un lado, en relación con la cuestión de la explotación, los animales no humanos se encuentran al mismo nivel que el proletariado que vio nacer el capitalismo desde principios del siglo xix; por otro lado, la idea de que esa misma explotación revela el componente biopolítico de la explotación capitalista, es decir, el modo de gestionar a los animales humanos y no humanos en relación ya no con su fuerza de trabajo sino en relación con su propia vida biológica.

Sin duda, a partir de aquí se abren dos perspectivas novedosas: en primer lugar, empezar a entender la historia de la explotación animal no exclusivamente como un asunto meramente ético y moral, lo cual muchas veces conduce a callejones sin salida, sino más bien como un asunto *político*, es decir, en relación con las lógicas diversas, y a veces contradictorias, tanto de la configuración del capitalismo en su nacimiento como en las condiciones actuales. Por otro lado, entender la misma categoría de explotación desarrollada principalmente por Marx ya no sólo dentro del conjunto de las relaciones sociales de producción, sino en el conjunto

¹ La relación entre ese *maquinismo* y la biopolítica ya ha sido tematizada en un libro poco conocido pero de mucha importancia para la relación entre marxismo y biopolítica. V. GUÉRY, François y DELEUZE, Didier; *Le corps productif*, Mame, Paris, 1972.

de las relaciones sociales de *vida*, entendida ésta como el conjunto de aspectos que constituyen la existencia inmanente de cualquier ser vivo que se pone en marcha dentro de la lógica de la producción. Probablemente, tomarse en serio estas dos perspectivas pueda dar respuestas a

problemas teóricos y prácticos ante los cuales la vieja teoría sobre los derechos de los animales ya no puede decir mucho más.

Cristopher MORALES BONILLA
(Universitat de Barcelona)



REVISORES

Vicente HERNÁNDEZ PEDRERO (ULL)

Concepción ORTEGA CRUZ (ULL)

María del Rosario HERNÁNDEZ BORGES (ULL)

Marcos HERNÁNDEZ JORGE (ULL)

Carlos MARZÁN TRUJILLO (ULL)

Chaxiraxi M.^a ESCUELA CRUZ (ULL)

INFORME DEL PROCESO EDITORIAL DE LA REVISTA *LAGUNA* 38, 2016

El equipo de dirección se reunió en las primeras quincenas de los meses de mayo y julio de 2016 para tomar decisiones sobre el proceso editorial del número 38 de *LAGUNA*. El tiempo medio transcurrido desde la recepción hasta impresión final de los trabajos fue de 6 meses.

Estadística:

N.º de trabajos recibidos en *LAGUNA*: 8.

N.º de trabajos aceptados para publicación: 7 (87,5%). Rechazados: 1 (12,5%).

Media de revisores por artículo: 6.

Media de tiempo entre aceptación y publicación: 2 meses.

Los revisores varían en cada número, de acuerdo con los temas presentados.

ULL | Universidad
de La Laguna

