

# Angaú

NÚMERO 4  
FEBRERO 2022

¿ESTADOS SIN PUEBLOS Y PUEBLOS SIN ESTADO?



REVISTA DE HUMANIDADES, FILOSOFÍA Y COSO



Consejo editorial: Francisco Tomás González Cabañas, Ana de la Calle, Ignacio de la Torre López, Julia Valiente.

# Índice

Del estado de derecho al estado de los pueblos Francisco Tomás González Cabañas	7
Lo inmutable	
El problema del método en el Tratado de la reforma del entendimiento de Baruch Spinoza Prof. Dr. Guillermo Recanati	11
Algunos clásicos de terror y la Alt-right mundial Óscar Sánchez Vadillo	18
La reflexividad desde la consciencia del habitarse Silvina Coronel Salomón	23
Devenir	
El poder de la filosofía con relación al demos Ana de Lacalle	34
Una reflexión sobre el término “pueblo” a partir del tercer argumento de Gorgias en su obra Elogio de Helena Luis Alberto Bretoneche Gutiérrez	38
El dolor humane, un puente entre el Homo patiens y el Homo faber Nasimbera, Roberto	43
El cuerpo como categoría filosófica en la posmodernidad: cuerpo opulento y cuerpo doliente desde la microcorporalidad, macrocorporalidad y ultracorporalidad Jorge de la Torre López	52
Reflexionando desde la carta sobre el humanismo J. Humberto Romano Pérez	58

Límites en el programa filosófico de Augusto Salazar Bondy en el marco de su influencia Hegeliana y Marxiana	62
Xavier Palomino	
Lo "común" como categoría política estratégica para comprender y relanzar las luchas anticapitalistas de la actualidad	68
Andrea Valcárcel Jiménez	
El poder ético de transformación y sus consecuencias políticas	93
Luis Roca Jusmet	
Por un pueblo contra el status quo	97
Sandra Maceri	
La filosofía como ejercicio de elucidación	108
Rocío Salcido Serrano	

# Angaú

NÚMERO 4

¿ESTADOS SIN PUEBLOS Y PUEBLOS SIN ESTADO?

**Con el patrocinio de:**



**Centro de Estudios Sociales y Políticos  
Desiderio Sosa**

**Corrientes-Argentina**

# Del estado de derecho al estado de los pueblos

Francisco Tomás González Cabañas

Las siguientes hojas resguardan en su mayoría las diversas disertaciones que integraron el VI Simposio correntino de filosofía política que llevamos a cabo en la sede física del parlamento de la provincia de Corrientes un 17 de diciembre de 2021. Además del agradecimiento a las autoridades del poder legislativo en la figura del Vicegobernador de Corrientes, Dr. Pedro Braillard Pocard, y del conjunto de colegas que nos honraron con sus presencias, lo cierto es que la sana costumbre de pensar la seguimos sintiendo como parte indiscernible de nuestra idiosincrasia.

Sin más preámbulos dejo mis consideraciones acerca de lo que trabajamos y las de mis colegas de diversas partes del mundo con quienes nos une la misma pasión, dinámica y forma de estar y de ser en relación a lo otro, o de lo más allá de uno.

“La urgencia por preservar el sistema predominante lleva a Hegel a hipostasiar el estado como un dominio en sí mismo, situado por encima y aún opuesto a los derechos de los individuos. El estado tiene una autoridad o fuerza absoluta. Le es totalmente indiferente que el individuo exista o no” (Marcuse, H. *Razón y revolución*. Alianza editorial. 1997. Barcelona. p. 200).

Un 1 de enero de 1994 en Chiapas, México, los “zapatistas” mediante el levantamiento en armas fueron en busca no del poder sino de “un mundo nuevo”, de acuerdo a lo que en tal entonces declarara el símbolo de aquel movimiento el “subcomandante Marcos”. Mucha agua corrió debajo del puente, sin que se pusiera el acento en el aspecto nodal de tal insurgencia real, como las simbólicas e imaginarias a las que debe enfrentar, por el momento con éxito el “estado de derecho”.

Es innegable que para la Filosofía Política, o el espíritu de nuestro acontecer, no tengamos enfrente más que la resolución de esta dicotomía fundamental, que es, valga la redundancia, la de nuestro aquí y ahora. Así como tiene el que usa y no el que acumula, la confusión entre noción y realidad creó la ambivalencia entre lo particular y lo general, y la difícil interacción de la que somos producto como resultante. El orden simbólico, que se manifiesta en la falta, en todo aquello que no está presente, determina la inercia de la que somos víctimas como victimarios.

Es fácil hacer visible en una alegoría, metáfora o imagen este conjunto de palabras difíciles que para muchos será la injustificable soberbia de una pluma que incordia con saberes preexistentes y para muchos menos la prueba irrefutable de sus pobrezas intelectuales.

La forma más lineal y directa de pretender tapar la falta que nos constituye (de haber nacido sin razón alguna y morir sin saber qué ocurrirá) es la de negar las mismas o la de hipostasiar la presencia. Es precisamente lo que hizo Hegel, de acuerdo a la lectura de Marcuse con el Estado. Este procedimiento rudimentario consagró la obra singular de la Filosofía del Derecho, deificando el hegelianismo a pesar de que es mucho más que tal apartado del que se instituyó como el todo.

Como toda teoría que se ofrece como posibilidad para hacerse efectiva, encontró un contexto histórico. En aquel momento lo fue la revolución francesa hasta el imperio napoleónico. El certificado de defunción extendido para el sistema feudal. Nació de tal manera, el Estado de Derecho, se entronizó bajo la férrea disciplina que impondría la Academia tras la Filosofía del Derecho el anular u olvidar la indagación por el orden simbólico, cuestionar precisamente las faltas constituyentes como las continentes y agacharnos sin más bajo la vara de lo normativo.

Tal como lo hicieron con los griegos (especialmente con Platón y Aristóteles) escondieron de Hegel su valoración por la monarquía hereditaria para en tal ocultamiento generar o degenerar en un estado de derecho “democrático”. Posiblemente sea hoy más efectivo el “levantarnos” para cuestionar o escudriñar el orden simbólico, analizar las faltas y qué está y no está en ese pretendido maridaje entre estado y sociedad. Tantas veces lo hicieron en armas, con los mismos resultados y las mismas ausencias, que tal vez se precise pensar si es necesario, como lo hiciera Hegel en aquel entonces con el feudalismo, emitir un certificado de defunción para el reinado “democrático” del estado de derecho. Con el consabido fin de que surja o nazca otra disposición, por supuesto, y apelando a la esperanza humana para que tal construcción sea mejor de lo vivido.

La falta, la ausencia del Estado en los sectores más desfavorecidos (sobre todo en este espacio geográfico, impensable para aquel Hegel tan “prusiano-céntrico” que desde aquí se pueda pensar en sus términos) hace tiempo que es cada vez más evidente e imposible de tapar u ocultar como en un comienzo se pretendió. Es más, hasta seguir hablando o transitando en tal sendero es contraproducente. Caeríamos en el “pobrisimo” o en la “aporofilia” por tanto, la falta, la ausencia y, por ende, el poder desmesurado del orden simbólico lo debemos buscar en aquellos sitios en donde el Estado posee una presencia hipostasiada, agrandada o exagerada.

Imaginemos una ciudad bañada por un río con temperaturas tropicales que en el estío superan los 50 grados centígrados. Como todas las del mundo globalizado, bajo un sistema institucional “democrático”. Ratificados en las urnas los gobernantes y representantes, la mitad de la población total de tal lugar, le puede escapar a la pobreza y la marginalidad. Tal vez se deba a cuestiones estructurales, a fenómenos irredimibles de asuntos internacionales, lo cierto es que “milagrosamente” ya no se trata esta problemática o inequidad ni tampoco se presenta como un asunto de Estado ni mediático ni social ni cultural. Segregados a una suerte de



horda invisibilizada, lo que preocupa y nos ocupa es la otra mitad. Tienen el Estado presente en sus trabajos y, por ende, en sus haberes, en la disponibilidad del acceso a la salud, a la educación, a la jubilación y al ocio recreativo. Cuentan con seguridad, logística e infraestructura para ahuellar una y otra vez los caminos del entramado o el lazo social. En tal ciudad imaginada, no sería alocado pensar que la ciudadanía pretende bañarse en el curso de agua. El Estado dispone e impone, normativamente, el uso de playas con las respectivas reglas para ello. Un grupo de pudientes, o que dispone de otro medio de movilidad en el agua (lanchas o embarcaciones pequeñas), observa en el medio del río un banco de arena. Este capricho de la naturaleza es tomado como un sitio en el que las reglas del Estado, del que son sus principales benefactores, no llega para los supuestos bañistas. Esta suerte de Guantánamo del ocio refleja que el plano de lo simbólico se corresponde más luego que el campo de lo real.

Si los pudientes o poderosos, sea un estado o un grupo de ciudadanos, no precisan de las disposiciones de lo normativo, o del derecho, ¿por qué entonces debería ser imprescindible o necesario para los otros? Esta, en definitiva, es la pregunta obvia que tal vez posea respuestas conjeturales harto pensadas.

El interrogante o cuestión oculta, o que el orden simbólico pretende esconder, tal vez tenga que ver en ¿primero nos harán ver, quiénes sienten peligrar sus posiciones, al sistema o banco al que nos llevarán o simplemente cuando la playa se termine de transformar en infernal nos harán nadar hasta llegar al sitio en que se volverán a disponer bajo ciertos criterios las reglas de juego que tendremos que acatar?

Sentimos, desde el arbitrario alumbramiento, que funcionalmente debemos esta manifestación que llevamos a cabo (con la única intención de develar precisamente ese impulso intencional; de ordenarlo lo más sensatamente posible sin que ello signifique perder efectividad ante los múltiples destinos o destinatarios) a los que debemos advertir de convivir con la incertidumbre natural y con el imposible control que nos asola como humanos. La embarcación en la que nos encontramos, llamada humanidad, enfrenta momentos aciagos, lo que genera que la carta de navegación con la que nos veníamos manejando deje de ser confiable y utilizable. Por lo tanto, entre el oleaje bravío debemos ensayar nuevas elucubraciones que determinen las funciones dentro del barco y se consensue el viaje hacia un destino de amarre en donde podamos desembarcar sin tropezarnos y así despertarnos del sopor de la presente pesadilla que nos genera el no enfrentarnos a lo que sabemos pero no queremos ni aceptamos. Bienvenidos a bordo.

**Francisco Tomás González Cabañas** publicó su primera novela, *El Macabro Fundamento*, en el año 1999. Publica su segundo libro, *El hijo del Pecado*, en 2013. Tras su primer libro de filosofía política, *El voto compensatorio* (2015), le seguirán *El acabose democrático* (Ápeiron Ediciones, 2017), *La democracia africanizada* (2018), e *Interdicciones filosóficas, políticas y psicoanalíticas. La vulva democrática* (2020).



**Francisco Tomás González Cabañas**

## LA HORDA DEMOCRÁTICA

Academic Work  
Centro de estudios Desiderio Sosa

Lo inmutable





# El problema del método en el Tratado de la reforma del entendimiento de Baruch Spinoza

Prof. Dr. Guillermo Recanati

## Introducción

El *Tratado de la reforma del entendimiento* de Baruch Spinoza, es una de las primeras obras —posiblemente la primera— del filósofo holandés. Más allá de haber quedado inconclusa, de pertenecer a su época juvenil y haber sido publicada por sus amigos después de su muerte, es fundamental para comprender correctamente su pensamiento ya que tradicionalmente se la ha considerado como la única obra metodológica de su autoría. Ahora bien, ¿cómo se inserta esta obra en el marco de la filosofía moderna en general y en el pensamiento de Spinoza en particular? Para responder a esta pregunta debemos partir de la observación de que el problema del método es ubicuo en la filosofía moderna. Tanto Kant como Hume, y en primer lugar Descartes, intentaron establecer un método como regla para llevar a cabo la construcción del edificio filosófico. Es este último el primero en plantear el problema del método. Y es a partir de su estudio del método que se inaugura una especie de antesala para la metafísica y para todo conocimiento científico en general.

## 1. Cuestiones epistemológicas

El *Tratado de la reforma del entendimiento* es interpretado por algunos como equivalente al planteo sobre el método llevado a cabo por Descartes, o sea, como una introducción metodológica para toda la obra y en especial para el desarrollo de la *Ética*. Más allá de tan convincentes argumentaciones existen algunas voces que consideran que al ser el *Tratado de la reforma del entendimiento* una obra de juventud, no debería ser tenida en cuenta, ya que el núcleo de doctrina metodológica de Spinoza se sitúa en la *Ética*.

En una carta a Oldenburg, Spinoza le dice:

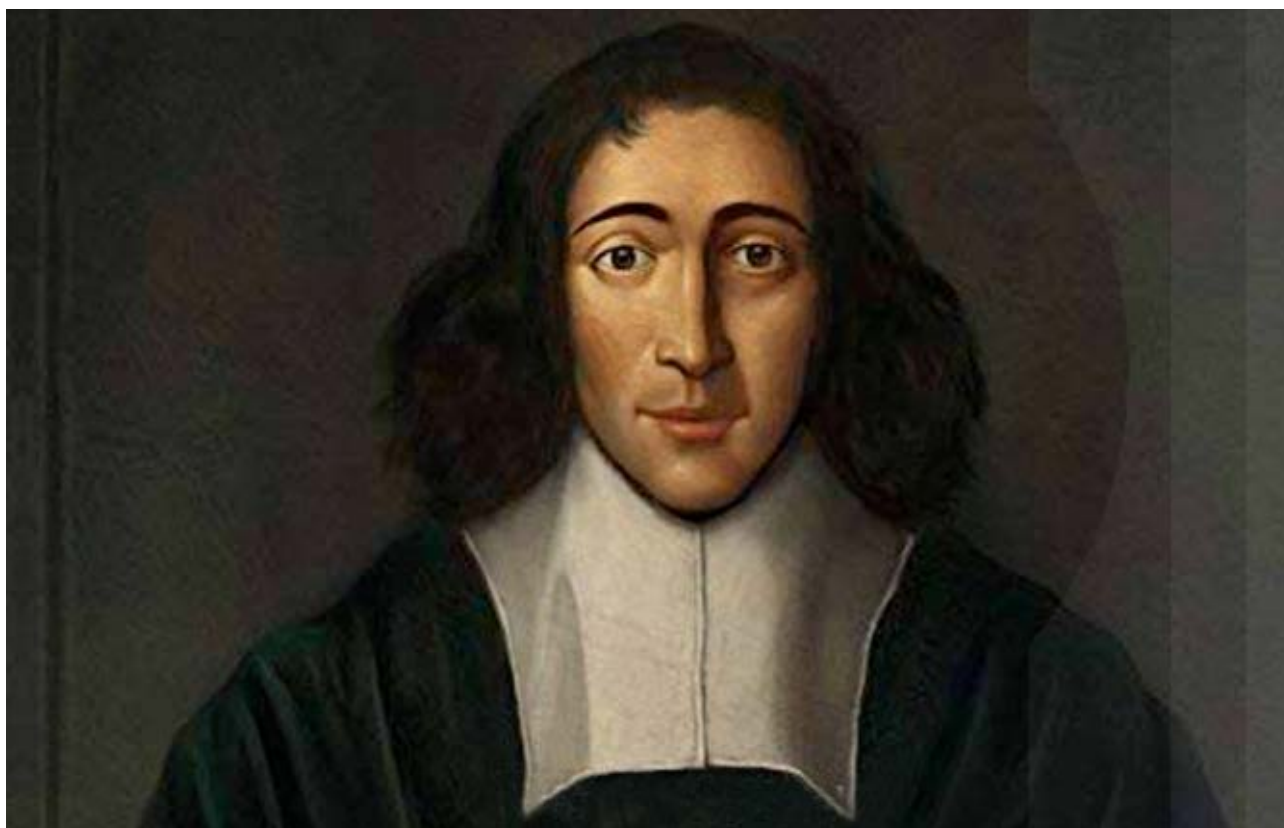
“En lo que atañe a su nueva pregunta, a saber, de qué modo han empezado a existir las cosas y por qué lazo dependen de la causa primaria, sobre este asunto y también sobre la Reforma del Entendimiento, he compuesto todo un opúsculo, en cuya corrección y redacción me ocupó ahora. Pero algunas veces desisto del trabajo, porque no tengo todavía un plan definido acerca de su publicación.”

Esta obra es seguramente el *Tratado de la reforma del entendimiento*. En esta carta a Oldenburg, Spinoza expresa que ya ha compuesto la obra, aunque no en

su totalidad. En realidad, esos fragmentos solo contienen (en su estado actual), breves alusiones al origen de las cosas y a la causa primera, pero en varios lugares Spinoza advierte al lector que tratará más adelante asuntos de esta naturaleza y también lo remite a su filosofía, es decir, a la parte de su libro que debía contener la exposición de su metafísica. Podemos, pues, considerar el *Tratado de la reforma del entendimiento* como compuesto aproximadamente en 1661. Se trata de una obra de ese momento de la vida de Spinoza pasado en Rijnsburg; la más célebre, la más leída y, en cuanto a su contenido dogmático, la más importante que haya escrito en ese primer período de su actividad literaria.

La obra (que comienza, al igual que el célebre *Discurso* de Descartes, con un relato autobiográfico) posee indicios de una posible doctrina panteísta de Spinoza, su visión acerca de los diversos tipos de conocimiento, y un imprescindible esbozo de una teoría de las definiciones, todo esto dirigido al desarrollo de una peculiar concepción terapéutica de la filosofía, que alcanza su punto más alto en la *Ética demostrada según el modo geométrico*.

Appuhn se pregunta: ¿por qué esta obra, tan importante, más allá de ser tan breve, ha quedado inconclusa? Y reflexiona diciendo que puede ser que Spinoza, habiendo emprendido la composición de la *Ética*, haya renunciado a escribir o a conservar la parte de su tratado en que debía exponer su filosofía. No obstante, lo que requiere mayor explicación es el hecho de que la misma teoría del conocimiento haya quedado inconclusa. Las últimas páginas de la *Reforma del entendimiento* manifiestan cierta incomodidad; el pensamiento, hasta ahí seguro de sí mismo, fácil de seguir en su marcha, parece que no se ha encontrado totalmente, aparecen





dudas, se vuelve sobre el camino recorrido, como si surgieran dificultades no imaginadas que requirieran una recapitulación.

## 2. Análisis de la obra

Spinoza comienza el *Tratado* con la resolución firme de alcanzar un bien verdadero que sea capaz de afectar el alma de tal manera que (rechazando todas las demás cosas) le procure una eternidad de goce permanente y pleno. El hombre busca siempre alcanzar tres cosas a las que considera el bien supremo: la riqueza, el honor y el placer sensual. No obstante, cada una de ellas lo distrae de cualquier otro pensamiento que tenga por objeto otro bien. Además, el placer sensual conlleva una tristeza que lo embota y perturba. También la búsqueda del honor y de la riqueza embota el pensamiento. El honor es especialmente peligroso, ya que siempre se lo considera como algo bueno en sí. Por otra parte, tanto el honor como la riqueza no son sucedidos por el arrepentimiento, sino que se experimenta mucho gozo al poseerlos. Ahora bien, si en ocasiones no podemos alcanzarlos nos acecha una profunda tristeza. Buscar el honor conlleva un impedimento ya que para conseguirlo es necesario vivir a merced del sentir de la gente. Esas cosas, pues, que el vulgo persigue no son de utilidad para la conservación del propio ser sino que son un impedimento para tal aspiración, con frecuencia causan la ruina de quienes las poseen y siempre llevan a la muerte de quienes son poseídos por ellas.

Ahora bien, el placer, el honor y la riqueza solo son perjudiciales cuando se los concibe como fines y no como medios, ya que al utilizarlos como medios pueden contribuir para alcanzar los fines que nos proponemos.

En síntesis, Spinoza investiga la existencia de algún bien verdadero y comunicable de suyo. La mayoría de las veces los hombres corremos detrás de bienes que suponemos verdaderos, pero no lo son, una vez que desaparecen quedamos sumidos en la tristeza. Al contrario, el amor a un ente eterno e infinito nos procura la verdadera alegría. Por estas razones, concluye que el bien buscado es la unión que tiene el Espíritu con toda la Naturaleza. Así pues, para alcanzar la plena felicidad es necesaria la comprensión de la capacidad que posee nuestro entendimiento para conocer. Este punto establece un vínculo con la *Ética*, ya que une el conocimiento del entendimiento humano con la posibilidad de la felicidad del hombre, que consiste en su libertad. De esta manera se sientan las bases de una característica fundamental del método de Spinoza que alcanzará a la *Ética*; el mismo consiste en la comprensión de las capacidades del conocimiento humano con fines principalmente terapéuticos; es decir, con el fin de remover en nosotros los prejuicios y las falsas ideas.

Luego de exponer los motivos de orden moral, que lo determinaron a emprender la reforma de su entendimiento, Spinoza distingue cuatro modos de percepción o grados de conocimiento, y da las razones por las cuales el cuarto modo (el

conocimiento inmediato de una cosa por su esencia o su causa próxima) debe ser preferido a los demás:

“I. Existe una percepción adquirida de oídas o mediante algún signo convencional arbitrario. II. Existe una percepción adquirida por experiencia vaga, es decir, por una experiencia que no está determinada por el entendimiento; se llama así porque, adquirida fortuitamente y no contradicha por otra alguna, subsiste en nosotros como inquebrantable. III. Existe una percepción en que la esencia de una cosa se infiere de otra, pero no adecuadamente, como ocurre cuando de un efecto inferimos la causa, o bien cuando una conclusión se extrae de algún carácter general, siempre acompañado de cierta propiedad. IV. Existe, en fin, una percepción en la cual la cosa es percibida por su sola esencia o por el conocimiento de su causa próxima”.

Lo característico del último modo de conocimiento es que en este conocemos de una manera “intuitiva”, y no “discursiva”. En esta clasificación a Spinoza le parece confiable solo el último grado de conocimiento. A raíz de esta distinción el autor establecerá en adelante un diagnóstico de nuestros errores a fin de corregirlos. Se referirá directamente al método a seguir para llegar a ese grado superior de conocimiento (que en el fondo es la distinción entre imaginación y entendimiento) y mostrará que ese método consiste ante todo en un conocimiento reflexivo y claro de la verdad ya poseída. Este conocimiento, posibilitará la distinción de lo verdadero y de lo falso y también el progreso del espíritu, es decir, la formación de nuevas ideas claras y distintas. Ahora bien:

“(...) para que esto ocurra el método debe garantizar lo siguiente: 1) Distinguir la idea verdadera de todas las percepciones restantes y separar el espíritu de ellas, 2) proveer las reglas para percibir las cosas desconocidas según tal norma, 3) decidir un orden para no fatigarnos en cosas inútiles. Después de conocer este método vimos, en cuarto lugar, que este será el más perfecto, cuando logremos la idea del Ente perfecto”.

Según el análisis que realiza Appuhn de estos párrafos, al primer punto Spinoza lo ha tratado completo: distinguir claramente la idea verdadera de la ficción y del error. En la *Ética*, Spinoza aplica los principios establecidos en el tratado sobre el entendimiento, la misma comienza conforme a la regla enunciada en cuarto lugar. El segundo punto está tratado de forma incompleta, y el tercero no lo está en absoluto, al menos explícitamente. Al estar buscando el conocimiento de las cosas singulares Spinoza muestra que este conocimiento no puede deducirse de ideas o de principios generales; por otro lado, el orden (de hecho) en el cual las cosas se suceden, como carece de punto de conexión con su esencia, no siendo una verdad, no es posible concebirlo de manera clara y distinta. A través de dichas cosas singulares, pero fijas y eternas, se llegará deductivamente al conocimiento de las cosas móviles y cambiantes. Ahora bien, el orden en el que se hará tal deducción exigirá considerar una cosa antes que otra, ¿cuál se debe escoger? En este punto de su

exposición, Spinoza, como Descartes, si no exactamente por las mismas razones, necesita recurrir a la experiencia.

Sostiene el filósofo que antes de intentar conocer los entes singulares conviene tratar de los medios que nos permiten llegar a ese fin, y nombra como medios: la buena utilización de los sentidos y el uso de la experiencia, no vaga y simplemente, sino siguiendo reglas fijas y en un orden estricto, para determinar la cosa que se estudia. Más allá de estas afirmaciones, Spinoza no aclara cómo ocurre el conocimiento de las cosas existentes, solo da por cierta su posibilidad. Tampoco explica el rol de la experiencia para adquirir el saber. Dejando para más adelante el análisis de las reglas a observar para llegar al conocimiento de las cosas cambiantes y perecederas, de las que nos formamos, mediante los sentidos, ideas confusas y oscuras, parece querer mantenerse en el ámbito del método donde hace referencia a las cosas eternas. De ahí que sea necesario determinar con precisión las



capacidades del entendimiento, y a partir del principio establecido en primer lugar, resulta claro que este conocimiento debe deducirse de aquel, o sea, del entendimiento considerado en sí mismo. Ahora bien, aún no posee Spinoza una idea clara del entendimiento humano, por lo cual debe seguir al comienzo una marcha inversa de la que seguramente se había propuesto. Tal como señala Appuhn, en lugar “de deducir las propiedades del entendimiento de su definición y de conocerlas así por su causa próxima o por la esencia de la cosa, enumera las propiedades del entendimiento, tales como le son actualmente conocidas por sus efectos, y se propone luego buscar alguna cosa común de donde se puedan deducir”.

Es aquí cuando Spinoza se interrumpe y se ponen en evidencia dos vacíos conceptuales, por un lado: no se conoce la manera de que de las cosas eternas se deduzcan los modos pasajeros y corruptibles, o sea, las esencias de dichos modos; no se sabe, además, a través de qué medios se puede uno asegurar de la realidad problemática de las cosas antes de emprender la búsqueda hacia la verdad. En segundo lugar: es imposible llegar a un conocimiento claro del entendimiento humano y de su relación con los modos eternos. Spinoza no duda de la capacidad de conocer, pero analiza los errores del conocimiento en forma minuciosa, no obstante, al parecer, la esencia no puede conocerse plenamente.

Continúa Appuhn diciendo que Spinoza se detiene antes aún de haber concluido el análisis que ha reconocido indispensable y que no era más que el primer momento de la investigación iniciada. Es comprensible que Spinoza no haya podido, en esta época juvenil llenar a su satisfacción esos dos vacíos; para ello debería haber conocido con claridad la naturaleza humana y a la naturaleza en general. Todo lo que pudo decir acerca del conocimiento considerado en sí mismo, hecha abstracción del objeto por conocer y, hasta cierto punto, del sujeto cognoscente, lo había dicho de manera definitiva; para lo que había de seguir, Spinoza percibió seguramente que para encontrar la solución a los problemas planteados debía construir previamente una cosmología y una antropología. Es por eso que abandonó la tarea –al menos provisionalmente– que había comenzado. Sin embargo, los comentaristas siempre se han preguntado por el motivo del abandono definitivo de la obra. Appuhn cree que Spinoza no volvió sobre ella porque no consideraba indispensable para su obra resolver los problemas con los que se había encontrado en la elaboración de la misma. Lo importante había sido establecer la posibilidad de la ciencia; mientras que los medios por los cuales se constituirá, son relativamente secundarios.

Por otra parte, Spinoza difiere, por ejemplo, de Descartes, en cuanto que es moralista y no físico, por eso su preocupación es la vida humana. Considera que el ser humano puede llegar a la libertad a través de su propia reflexión con tal que sepa que nada en él ni fuera de él es ininteligible; y con esta misma condición se hace posible determinar dialécticamente las instituciones que convienen a la ciudad. Así pues, “el ordenamiento, según la recta razón, de las cosas humanas, y la



salvación del individuo, no exigen la constitución previa de una ciencia de la naturaleza considerada en la multiplicidad de sus modos”.

### 3. A modo de conclusión

El problema fundamental de Spinoza –acorde con la crisis teológico/filosófica de su época– es el encontrar la manera de construir certezas. Las crisis suponen que las certezas ya no vienen regaladas por nadie. A partir de Descartes la noción de verdad ha cambiado: los criterios de verdad tienen que ver con las certezas matemáticas. Ya no valen las certezas teológicas. Para tener certeza de verdad, no es necesario ningún otro signo, sino la posesión de la idea verdadera. Por eso para Spinoza el método verdadero es el camino que conduce a la búsqueda de la verdad misma, o sea, las esencias objetivas o ideas de las cosas. Este método debe tratar necesariamente del entendimiento. “Es decir, el método consiste en comprender qué es la idea verdadera, distinguiéndola de los otros modos de conocer e investigando su naturaleza, para conocer así nuestro poder de comprensión y ceñir a nuestro espíritu a comprender según esta norma todo lo que debe ser comprendido. El Método no es otra cosa que el conocimiento reflexivo o la idea de la idea”. Son estas las conclusiones que Spinoza expresa en esta obra, que a pesar de su deseo de completarla, debido aparentemente a las dificultades que presentaban los temas tratados, a las profundas investigaciones que se requerían y al infinito saber que suponía, ha quedado inconclusa y ha dado lugar a numerosos cuestionamientos y opiniones que se sucedieron en el tiempo hasta nuestros días.

#### Bibliografía

Appuhn, C., “Noticias sobre el Tratado de la reforma del entendimiento”, Prefacio de B. Spinoza, Tratado de la reforma del entendimiento, Ed. elaleph.com. 2000.

Dalto, M., Fernandez, V., “Del Tratado de la reforma del entendimiento-y del camino que mejor lo conduce al conocimiento verdadero de las cosas. Baruch Spinoza”, s/d.

De Espinosa, B., Ética demostrada según el orden geométrico, Ed. Nacional, Madrid, 2004.

Eremiev, B., Placencia, L., “Introducción” de B. Spinoza, Tratado de la reforma del entendimiento, Ed. Colihue, Buenos Aires, 2008.

Spinoza, B., “Carta VI. Que contiene algunas observaciones al libro del NOBILISIMO SEÑOR BOYLE sobre el nitro, la fluidez y la solidez. Al nobilísimo y doctísimo señor Enrique Oldenburg. B.D.S. (Respuesta a la carta precedente)”, en B. Spinoza, Epistolario, Ed. Colihue, Buenos Aires, 2007.

Spinoza, B., Tratado de la reforma del entendimiento, Ed. Colihue, Buenos Aires, 2008.

# Algunos clásicos de terror y la Alt-right mundial

Óscar Sánchez Vadillo

“La felicidad es percibirse a sí mismo sin temor.”

Walter Benjamin

Lo malo de la mayoría de las historias o películas de terror es que son totalmente triviales. Por eso les gustan a los adolescentes, porque se ponen a sí mismos a prueba y descubren que siempre terminan riéndose. Interpretan que consisten en una serie de sustos, y el que no los anticipa, pierde. Y es que, claro, los relatos de terror verdaderamente estremecedores provienen de la realidad, y al terminar de oírlos nunca te puedes reír. Recuerdo a ese hombre que no hace más de un año se olvidó de llevar a su bebé a la guardería y con las prisas por llegar al trabajo lo dejó dormido en la sillita de atrás del coche hasta que con el calor del día murió asfixiado. O esos soldados a los que no llegó la noticia de la paz al final de la Primera Guerra Mundial, y siguieron matándose mientras que el resto del mundo estaba ya de fiesta. O esa chica que, completamente nerviosa, confundió la orden de no saltar con la de saltar (“don’t” con “do it”) cuando su instructor de *puenting* aún no le había enganchado la cuerda. O, por último, cuando en el genocidio de Ruanda los paramilitares daban a elegir a las familias entre entregar sus propiedades y morir de un tiro, o callar frente a sus asesinos y morir a machetazos. Los ejemplos podrían multiplicarse, y para eso están los medios de comunicación, para exacerbar los que más les convienen y silenciar otros que quizá podrían relativizar aquellos. Lo que es cierto es que ante esa capacidad inagotable del mundo, o, si se quiere, del azar, para producir desgracias irreparables y boquetes de dolor a pequeña o gran escala, el cuento mil veces repetido de la muñeca diabólica, la casa encantada o la hipnosis del señor Valdemar es verdad que dan más risa que miedo. Se ha dicho alguna vez que los chistes son reaccionarios por ese gusto que tienen o tenían ciertos humoristas de antaño de sacar a bailar delante de su público a negros, maricas, gangosos o catalanes. No sabría pronunciarme al respecto (el humor siempre contará con buena prensa, al menos después de muerto el ciego de *El nombre de la rosa*), pero creo que ocurre lo mismo con el género de terror. ¿Qué es lo que de verdad da miedo en una película pasada o presente de terror, sobre todo entre las que las que realmente vemos, que son, como en todo, las norteamericanas? Pues está claro que, en la mayoría de los casos, se trata de la irrupción salvaje, no diplomática ni preparada de antemano, del otro relativo, es decir, de aquel que es como nosotros (no sirve, por ejemplo, el otro absoluto a la manera de un huracán XXL o una plaga de arañas asesinas, a no ser que se les atribuya alguna clase de oscura intención humana), pero que pretende suprimirnos para ocupar nuestro lugar y vivir nuestra vida, solo que a su repulsivo estilo.

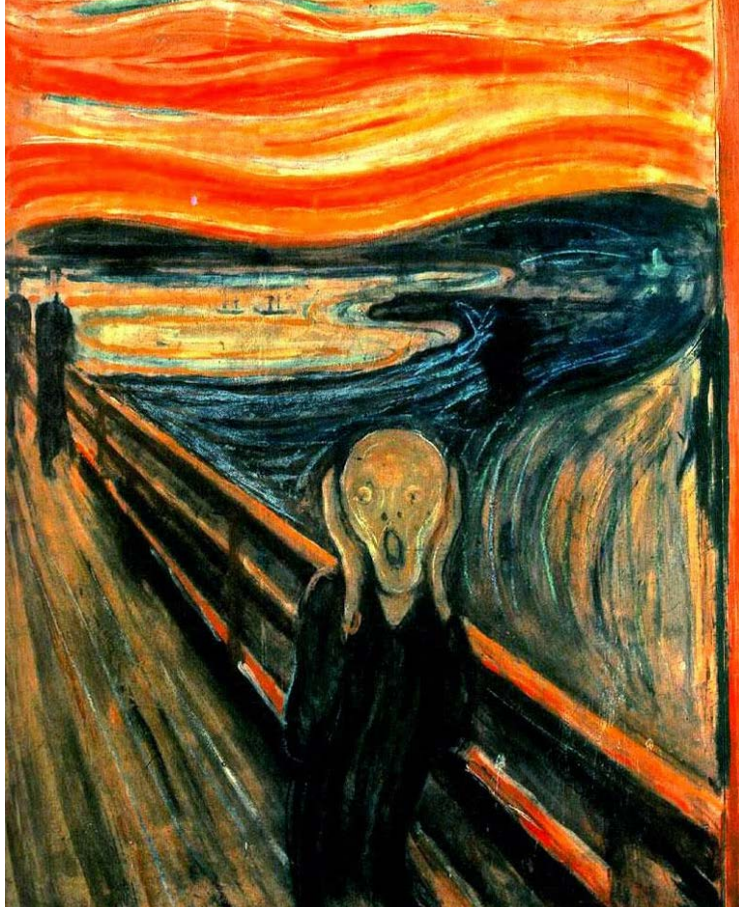
Recuerdo que Orwell, en *El camino de Wigan Pier*, hay un momento en que dice que el origen de todo racismo es mucho más instintivo de lo que creemos. Un europeo se baja de un avión en un país magrebí y ya desde el mismo instante en que pisa tierra encuentra que todo huele a moro. Igualmente, parece que los árabes, que se alimentan de forma distinta a la nuestra, encuentran que los blanquitos olemos a leche agria. Desde luego, el propio Orwell sabe que esto es una terrible simplificación de procesos históricos y migratorios más vastos, pero algo de eso hay. Es difícil realmente creerse un discurso xenófobo o racista si no sientes antes, o a la vez, una especie de asco fundamental referido al físico de aquel o aquellos a los que te están induciendo a odiar. En las novelas de Faulkner, los blancos y los negros están ya tan acostumbrados los unos a los otros, han hecho tanta vida, y roce, y establo juntos, que más bien lo que hay es propensión a cruces entre colores de piel. En cambio, en las novelas de Houellebecq, mucho más irreales y basadas en las pesadillas misantrópicas del autor, los musulmanes producen aversión en un sentido bastante corporal. Houellebecq, no en vano, es un lovecraftiano. Lovecraft (o Hatecraft, como se le ha rebautizado alguna vez en honor a este aspecto suyo) era un tipo que caminaba por la calle sintiendo verdadero asco ante la variedad de fenotipos humanos que le rodeaban, a los que luego convertía en criaturas monstruosas e infectas en sus famosos relatos. Es propio, pues, de la actitud reaccionaria y xenófoba esa percepción del otro como alguien asqueroso de ver y tocar, como alguien que aspira a acostarse con tu mujer y robarte el trabajo, pero no como lo haría uno de los tuyos, a los que puedes odiar o envidiar de un modo más intelectual, más abstracto, en tanto proyecciones alteradas de ti mismo, sino a la manera de un engendro, de un parásito, de algo inhumano e intolerable, de miembro de una plaga que asola la tierra y contamina el aire, y aquí es donde tocamos el nervio principal de muchas novelas y películas de terror célebres y hasta de alguna calidad.



Los clásicos, en este sentido, cantan, o al menos algunos de ellos. Cintas como *Nosferatu* o *El gabinete del doctor Caligari* son antes manifiestos artísticos que películas que busquen aterrorizar realmente a sus espectadores. Sin embargo, con *La invasión de los ultracuerpos*, de 1956 (los posteriores *remakes* no veo que aporten nada nuevo, excepto el escalofriante final de la de Donald Sutherland), entramos en un terreno nuevo. Aquí el terror estriba en que vamos siendo sustituidos por impostores que se nos parecen mucho, excepto que no tienen corazón. El corazón es la fuente de nuestros defectos y de nuestros sufrimientos —hasta el punto de que un personaje ya transformado de la película puede prometer que en la nueva vida “ya no habrá más lágrimas”...—, pero también del hecho mismo de estar vivos. Es posible que en *La invasión de los ultracuerpos* el correlato de los avatares vegetales (los vegetales, claro, no tienen corazón, y actúan siempre igual) fueran los súbditos de la Unión Soviética tal como los presentaba la propaganda de la época. Pero eso no importa, lo que importa es que el patrón se repite en *La cosa*, de John Carpenter, que ya es de los años ochenta. Allí cualquiera de tus antiguos colegas podía ser el enemigo viscoso, cundía la paranoia general. Y el entorno no era una ciudad de provincias, como en *La invasión...*, era un paraje helado, un no-lugar, o el lugar metafórico que representa el núcleo de la batalla por la humanidad —como en *Planeta prohibido*, también de 1956, donde toda una raza alienígena ha sucumbido a sus propios monstruos interiores, en este caso por no conocer a Freud—. Ya había pasado el macartismo, hasta J. E. Hoover (muy bueno el biopic de Clint Eastwood, por cierto), que veía radicales y comunistas en todas partes, había muerto, y, sin embargo, la semilla había sido plantada y bien plantada. *La semilla del diablo* que Roman Polanski había regado años antes también, o que en *Alien* recordaba que fuera de casa habitan criaturas de pesadilla tan oscuras y abominables como el espacio exterior, pero que se meten en la intimidad de tu barriga como el bebé de Polanski. *Gremlins*, también de los ochenta, pasa por ser una película infantil, pero hay que leer la novela original —yo lo hice entonces, no sé por qué, y también la de *Cocoon*— para darse cuenta de la importancia que realmente tenía lo que solo se mencionaba de pasada en el *film*: un gremlin es un duendecillo que estropea la maquinaria autóctona de la industria de un país, es decir, que los gremlins son para el norteamericano una especie de saboteadores extranjeros que hacen que mi coche o mi moto no funcione bien y me tenga que comprar uno japonés o alemán, que en muchas ocasiones se dirían mejores a simple vista...

Realmente, la xenofobia y el discurso del rechazo al diferente que copa la actualidad mundial de la mano del movimiento conocido como Derecha Alternativa en EE. UU. se ha encontrado todo prácticamente hecho. Por debajo de él hay terror y, no sabemos si más abajo todavía o al mismo nivel, repulsión y asco al que viste distinto, habla deforme, come mal y huele peor. Toda una industria, la industria del turismo, hace negocio de limar estas diferencias, siempre que quede claro que la cultura del otro es folclore y que hay una frontera nítida entre ellos y nosotros, “ellos allí y nosotros aquí”. Los programas de viajes de televisión pocas veces dejan ver las zonas de pobreza de otros países, y en cualquier caso siempre están de acuerdo en





decir que sus playas son el mismísimo "Paraíso" en la Tierra, aunque se trate de una nación subdesarrollada. La verdad es que era del todo previsible, si uno es un poco receloso, que el nuevo orden mundial tras la caída del imperio soviético diese lugar a la aparición de gente a la que ya no diese vergüenza ser egoísta. Es decir: si buscar la solución para un mundo menos desigual y más armónico se hace cada vez más difícil entre la amenaza de colapso ecológico y la seducción de la tecnología hedonista, una respuesta posible es afirmar que tal solución no existe. O sea: que no hay bienestar para todos, que no hay reparto que valga, que se pudran los perdedores de la historia (esos que Trump llamaba *shitholes countries*, países que son "agujeros de mierda",

para que se vea claro lo que decía yo antes que se trata tanto de asco físico como de valoración moral). Los que así dicen se quitan el complejo de cínicos diciéndose a sí mismos, y a su electorado afín, que tan solo son valientes al encarar la verdad. Lo que hay que hacer, entonces, es proteger tu territorio como sea de las hordas zombis de los famélicos, derrotados, débiles, ultracuerpos en general... Para ello, hay que convencer a tu población de que te vote bajo el argumentario inconsciente —profundamente hincado en el inconsciente por décadas de pantalla grande y también pequeña: recuérdese la teleserie *V*— de las películas clásicas de terror: los otros relativos (ya digo que el otro absoluto, como un meteorito, uno más que separa) no tienen corazón, estropean tu maquinaria, logran que cuides a su bebé y lo peor de todo, lo más espeluznante, que es sin duda el hecho repugnante de que ocupen tu lugar sin que nadie aparentemente se dé cuenta, pero dejando tras de sí un hedor inconfundible. Así que una de dos, esto es lo que hay: una vez que les dejas pasar, o bien los alien se te meten dentro y su progenie te revienta las entrañas, o bien, suavemente, como con buenos modales, se apoderan gentilmente de tu vida entera.

Y la verdad es que sí, que esta es una posibilidad horrible, pero efectiva, de la política actual. Steve Bannon y otros la van predicando por Europa y no dejan de encontrar personas receptivas. Vivimos en un mundo que por un lado nos dice que vamos a vivir en casas y ciudades inteligentes y que ya ha llegado el "internet de las cosas", y por otro que va a acontecer la ruina ecológica y que no tendremos energía para todos. Normal que mucha gente elija la solución de la no-solución, es decir: me ha tocado en la parte buena del mundo y los demás que arreen. Pero si no lo quieres decir así, si algo de decencia y humanidad resta en ti, lo dirás mejor a la manera de las pelis de miedo surgidas a partir de la Guerra Fría. En *Guerra mun-*

*dial Z*, de 2013, Brad Pitt descubre que el truco para que no te ataquen los zombis (que en esta película corren a toda velocidad, con lo que no da tiempo a eviscerarlos a tiros) es contraer una enfermedad. Si te detectan enfermo, no te comen. Así es, sacando un poco las cosas de quicio por mi parte, como la Alt-Right ve a la izquierda: los izquierdosos son esos que enferman aposta, a fin de sentir empatía y solidaridad con los pobres, emigrantes y agujerosos-de-mierda del planeta. Ellos, en cambio, derecha valiente, los tratan desde la salud recién adquirida del que se ha quitado la máscara biempensante y ya no se siente culpable de ser quien es, el triunfador de la globalización. Son el Occidente que madruga, para mejor entonar el *Cara al sol*, o lo que toque. Pues bien: a día de hoy, en medio del conflicto por Huawei, sabemos que a China esta visión tan proteccionista no le gusta, ahora que estaban preparando la Nueva Ruta de la Seda. Para madrugadores los primeros ellos, que para eso encarnan el ascenso del capitalismo de estado y además son una potencia nuclear. Como exporten su modelo de control social, desarrollo a toda costa y sacrificio en pro de las futuras generaciones nos vamos a llevar más sustos que en *La monja* (aunque a mí la que me gustó fue la española *Rec*, y el *Proyecto de la bruja de Blair*, que fascina todavía a los adolescentes, confieso que aún no me he atrevido a verla...).

De modo que próximamente, en sus pantallas, vuelve el miedo y el asco al peligro amarillo.



# La reflexividad desde la consciencia del habitarse

Silvina Coronel Salomón

**H**abitar (el cuerpo) para (luego) reflexionar o senti-pensar

Me gustaría comenzar este recorrido narrativo acerca de mi experiencia docente señalando brevemente la genealogía que me trajo a este camino de la enseñanza de la filosofía y la inclusión de la práctica del yoga, como estrategia pedagógica que posibilita ir hacia una reflexividad del cuerpo en movimiento. En otras palabras, cómo llego a considerar la introducción de una disciplina oriental en las aulas occidentales, contemplando la herramienta del yoga como un modo de habitarse y de abrirse a la otredad; teniendo presente que a simple vista parecen marcos teóricos inconexos o contrapuestos.

Sin embargo, cuando un individuo cualquiera se permite detenerse a observar y a contemplar el punto de partida inicial de quien lo brinda, entonces, los hilos empiezan a enlazarse, a formar una trama y esa trama se hace un tejido que forma una historia, un relato que se personaliza y va cobrando sentido a medida que la trama se recrea y al mismo tiempo se re-significa. Por esto mismo me interesa recuperar algo de esa genealogía personal hecha experiencia reflexiva que se contempla en la observación completa del encuadre. Enfoque singular desde el que me posiciono para compartir o convidar la filosofía y el yoga en las aulas de nuestro querido territorio latinoamericano, pero puntualmente de Argentina.

Por lo cual, mi punto de partida o mi "desde dónde" nuclea experiencias previas a la formación docente en filosofía de la cual provengo, comulgado con vivencias dadas a través de la vivencia del arte, la danza y la vida compartida en comunidades auto-sustentables. Cada una de estas experiencias me ha brindado herramientas teórico-prácticas que conforman una filosofía de vida propia, la cual sostengo a diario en mi cotidianeidad. Y, en este sentido, vale comentar que la formación docente en filosofía me ha permitido ampliar y consolidar conocimientos a través del aporte de innumerables marcos teóricos. Los que posteriormente posibilitaron en mí la ductilidad para poder entamar y compartir esa vivencia-experiencia de modo contextualizado y crítico en las aulas de filosofía.

De esta manera, hago un especial hincapié en lo anteriormente señalado, porque mi modo de abordar y/o enseñar filosofía pretende integrar ciertos aspectos de los marcos teóricos orientales en las aulas occidentales. En concreto, desde el abordaje de un pensar crítico situado, que es el latino-americano, en el que el reconocimiento a la diversidad de alteridades sintientes considero ha de darse a partir



del encuentro cara-cara. Ya que su mayor potencialidad radica en la afectación que esa interpelación supone a la hora de habitar las aulas contemporáneas. Espacios de socialización por excelencia que, por otra parte, considero han sido predados de la sensibilidad para volcarse exclusivamente a la racionalidad hasta tornarse en ciertos contextos epocales deshumanizantes.

Por esto mismo, al proponer espacios de reflexividad crítica mediante la integración del cuerpo sensible posibilita, a mi entender, el habitar la existencia desde un lugar de reconocimiento para con el propio ser, la propia escucha, la propia voz. Con la firme intención de ir creando, tal vez, cierta disrupción en el orden racional eurocéntrico reconocidamente legitimado al brindar un espacio de criticidad desde el cual visibilizar "lo propio como valioso"<sup>1</sup>. Claro está, en la medida que podemos reconocer que somos un colectivo de habitantes, ciudadanos, pobladores de estas latitudes, plagados de matices. Aspecto diferencial, que vuelve el encuentro con el otro un desafío a la vez que una zona de promesas; donde la relación entre el yo y el otro no es de tipo cognoscitivo sino que se torna una relación meramente ética. En el sentido que me afecta, me importa, me interpela y me exige que me encargue de él, incluso antes de que yo lo elija.

Por consiguiente, considero que el punto de partida de la reflexión filosófica no ha de ser el conocimiento que tengo del otro; sino del reconocimiento hacia el otro. Pues es a través de los otros que me veo a mí mismo y es por esto que guardar distancia o mantenerse ajeno, se vuelve imposible; si es que pensamos en los modos de re-significar las prácticas educativas actuales.

En este sentido, cuando pensamos en afrontar las urgencias presentes en las aulas contemporáneas, mediante la viabilidad de prácticas del reconocimiento corpóreo como herramientas potenciadoras de la reflexividad crítica; se vuelve un recurso central implementar pedagogías otras. Ya que el ámbito educativo actual, se ha convertido en un espacio social heterogéneo, donde prima la necesidad de afianzamiento en identidades diversas, para posibilitar el encuentro cara a cara con los otros desde la ética del cuidado. Dinámicas que conllevan una semántica construida en base a la acogida de aquellas experiencias sensibles que promueven y estimulan una construcción de sentidos de la alteridad gestual mediante la incorporación de otras alternativas pedagógicas.

Con esto quiero decir que, al observar en la actualidad los modos en que la enseñanza de la filosofía (y otras disciplinas) se va complejizando, postulo viable la perspectiva yóguica en las aulas; ya que puede resultar una constelación de herramientas potenciadoras de la reflexividad crítica así como de las formaciones discursivas, cognitivas y culturales. Teniendo presente que dicha incorporación en lo educativo implica sortear un cúmulo de tabúes, referidos a la materialidad y visibilidad del cuerpo tanto en su carácter estético, así como nudo relacional de

---

1. Gallastegui, A. (2013), *Filosofía latinoamericana y educación*.

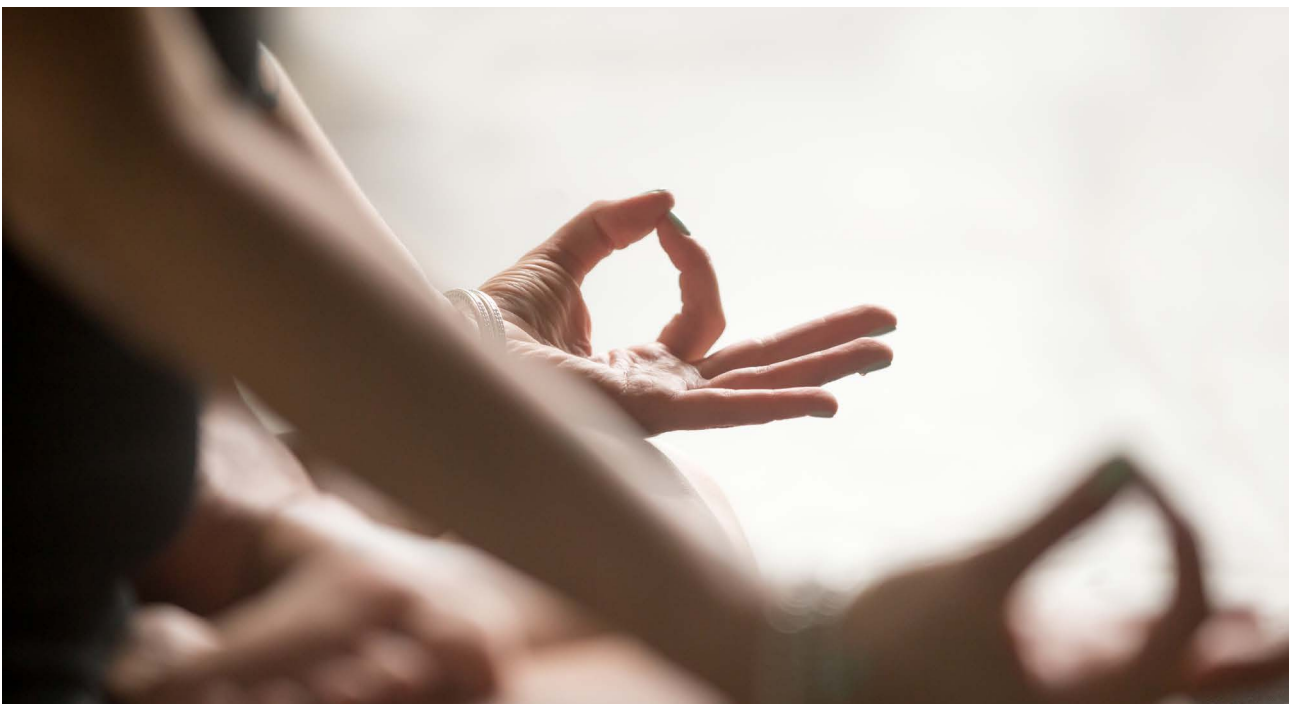


las prácticas productoras de sentidos (por esto apunto a su centralidad). Ya que, como señala Merleau Ponty: "el cuerpo es el vehículo del ser-del-mundo, y poseer un cuerpo es para un viviente conectar con un medio definido, confundirse con ciertos proyectos y comprometerse continuamente con ellos"<sup>2</sup>.

## Acerca de implementar yoga en las aulas de Filosofía

Por otra parte, en relación a la propuesta anteriormente sugerida, es pertinente señalar que la perspectiva del yoga se ha implementado durante dos años en distintos momentos del ciclo lectivo con estudiantes de segundo y tercer año de los profesorado de Biología y de Lengua y literatura, dictados en el ISFDyT n.º 81 de la localidad de Miramar, Pcia. de Bs. As. También he podido socializar la experiencia en formato taller, para estudiantes de secundaria de la localidad de 9 de Julio. En dicha localidad, participaron del taller estudiantes de dos colegios, uno privado y otro estatal en el marco de la 'Jornada Tecno-sofando'<sup>3</sup>. Por lo que en este contexto, la dinámica implementada suponía poner en juego la dimensión de lo corporal desde la afectación del otro, con el otro y con la naturaleza; para posteriormente guiar al estudiantado hacia una propuesta de creación artístico-plástica grupal, con el fin de confrontar la dicotomía cartesiana de cuerpo-mente aprehendida, dando lugar a una comprensión de la persona como una integridad.

Personalmente considero que, dichas experiencias de trabajo configuraron un mapa significativo acerca de la relevancia de innovar las prácticas educativas integrando el yoga en las aulas de filosofía. Dado que se pudo evidenciar un cambio notable en los supuestos que todo estudiante trae consigo a la hora de hablar o de abordar la disciplina filosófica, incluyendo en este contexto al cuerpo. Incluso ob-



2. Merleau Ponty, M., 1994, *Fenomenología de la percepción*, p. 100.

3. <https://www.latrochadigital.com.ar/2018/11/16/jornada-tecnosofando/>

servo como la posibilidad de generar vínculos interhumanos fluidos y convocantes es sin dudas, una valiosa herramienta de trabajo en el aula. Debido a ello, los espacios formativos deberían ofrecer una serie de posibilidades de enseñanza-aprendizaje en las que se torne viable aquellas dinámicas emancipadoras del cuerpo.

Siguiendo esta línea, el filósofo francés M. Merleau Ponty señalará: "en tanto que tengo un cuerpo y que actúo a través del mismo en el mundo, el espacio y el tiempo no son para mí una suma de puntos yuxtapuestos, como tampoco una infinidad de relaciones de los que mi consciencia operaría la síntesis y en la que ella implicaría mi cuerpo; yo no estoy en el espacio y en el tiempo, no pienso en el espacio y en el tiempo, soy del espacio y del tiempo y mi cuerpo se aplica a ellos y los abarca. La amplitud de este punto de apoyo mide el de mi existencia; pero, (...), jamás puede ser total: el espacio y el tiempo que yo habito tienen siempre, (...), unos horizontes indeterminados que encierran otros puntos de vista"<sup>4</sup>.

En consecuencia, me atrevo a proponer teórica y metodológicamente estrategias pedagógicas que integran al yoga en las aulas. Aspiraciones concretas que en la práctica posterior han conllevado a generar procesos de concentración y de trabajo aúlico en el que los mismos estudiantes han expresado la relevancia de la impronta, al incorporar éstas nuevas experiencias que reconectan lo físico-mental y que paulatinamente pueden conducir a transitar nuevas discursividades. Profundizando así, el desarrollo del pensamiento crítico mediante otras cronologías de enseñanza-aprendizaje, así como de un abordaje pedagógico-didáctico distinto. Aquí cabe agregar que, han sido los mismos estudiantes quienes han manifestado que han sabido recurrir posteriormente a ciertos ejercicios de respiración aprendidos, para sobrellevar algunos inconvenientes surgidos en el marco de la cursada presencial; como por ejemplo la carencia de infraestructura adecuada, calefacción en las aulas, etc.

**L**os momentos disruptivos desde el relato experiencial de un estudiante del 3<sup>er</sup> Año del profesorado de Lengua y Literatura del ISFDyT n.º 81

Este texto lo voy a presentar desde las formas de la primera persona, por dos motivos. El primer motivo es el punto de vista desde donde está expuesto, es decir, desde mi propia perspectiva vivenciada en los momentos que intentaré describir. El segundo motivo es la experiencia personal y con esto mismo intentaré apropiarme de mis palabras, como aspectos centrales de la descripción. En esta línea, apropiarme de mis palabras implica para mí, el recuperar desde el recuerdo, aspectos vivos que preservo de la experiencia. A su vez, planteo como posible título 'momentos disruptivos', ya que lo que irrumpe es lo menos esperable; para posteriormente poder situar contextualmente el momento a contar.

La vivencia me retorna a la primera mitad del año 2018, en la localidad de Miramar, 7. 30 a.m., con la calefacción del salón que apenas entibiaba la gélida mañana

4. Merleau Ponty M., 1994, Fenomenología de la percepción, pág. 157

invernal. El espacio físico, un salón de clases del segundo año del profesorado de lengua y literatura y la materia que cursábamos a esa hora, los martes, era la perspectiva filosófica-pedagógica. Para simplificarlo ‘filosofía’, a ese cuadro se le suma que era el inicio de esa cursada con una docente ‘nueva’ –debería existir otra categoría que responda a la informalidad para que no suene a estreno-. A su vez, en ese tiempo del ciclo lectivo, estábamos viendo las categorías dialécticas de Hegel, después de algunos recorridos de recuperación de contenidos del año anterior. Es decir, que veníamos estudiando y estudiándonos.

Un martes, o mejor dicho, ese martes al que viene en recuerdo vivo la profesora Silvina Coronel Salomón, quien nos pide que nos sentemos en círculo, que dejemos en los bancos nuestras cosas. Y como es de costumbre, más allá de los ruidos de desplazamientos, más allá de las ojeras y el frío, el ubicar según lo indicado las sillas a determinada distancia entre nosotros; la profesora se ubica también en el círculo y nos propone iniciar la clase con yoga! Ahora bien, quisiera dejar por un momento la descripción de los hechos, es decir; dejar de lado la anécdota para pasar al plano de la interpretación. Para esto voy a enumerar las causas que llevan a interpretar lo que voy a plantear: madrugada de invierno en ciudad costera, sueño propio de la hora de la mañana y del frío, cuya centralidad vital solo pende de que el calefactor cumpla con su cometido.

Hegel en la cabeza, filosofía —pensar de madrugada problemas filosóficos—; con este panorama, lo menos esperable, lo disruptivo fue la palabra yoga. A ello sumo, la memoria de mis dolores de huesos, las contracturas de cargar bolsos y de los fríos padecidos, los casi cincuenta años que avalan mi existencia y para completar el sedentarismo de las lecturas permanentes. Por supuesto, que ante la predisposición de la docente y la alegría al proponernos esto, no quedaba mucho más camino que la aceptación y la expectativa de escuchar quizá, el crujir de varios huesos estancados.

Entonces, nos pide relajarnos con ejercicios de respiración, estirar los brazos, girar el cuerpo desde la posición, mantener la respiración profunda, etc. Todo esto con los ojos cerrados. No hace falta contar que de la incomodidad paso a ser, en poco tiempo, en muy poco tiempo, el registrarnos cada uno de nosotros, en lo íntimo, en lo que estábamos haciendo, en cómo nos encontramos en una clase de filosofía sentados en círculos, con los dolores corporales y sobre todo, pensarnos y sentirnos en ese círculo.

De los nervios e incomodidad ante lo nuevo a la percepción de uno; de la percepción de uno al contacto íntimo de como estábamos y nos sentíamos. Allí, en ese instante se esfumó la incomodidad para que emerja otro aspecto, el sensible. No voy a relatar aquí la experiencia de mis compañeras y compañeros, porque pauté anteriormente hacerlo desde mi perspectiva, desde esa experiencia personal. Pero si puedo decir desde lo que fui notando, que de esa incomodidad inicial el clima cambió a algo más incómodo aun, aunque fue una incomodidad distinta, de lo no

habitado; en palabras de la profesora 'por lo no habitado' y expresado en una sola palabra que me identifica: la disrupción.

A su vez, una compañera que estaba atravesando un momento trágico se movilizó y algo sentí que le cambió. Y por respeto a quienes no están participando de este texto, sólo comento esto que me es permitido, por lo percibido. Cabría pensar aquí en otras palabras, para no usar la incomodidad, quizás otras que amplíen, por lo menos aquello que no logra describir. Y aunque esto parecería algo negativo, no lo fue, porque se quedó en el curso como un momento especial, de recordar la clase de yoga como algo único, que rompió la normalidad –normalidad en el doble sentido, la norma y lo cotidiano-. Y es por esto mismo que lo planteo como algo disruptivo y como un recuerdo vivo.<sup>5</sup>

**L**a reflexividad desde la consciencia en el habitar-se

Así pues, aunque consideremos que el recorrido hasta aquí realizado puede resultar un tanto escueto, creo que el mismo es un punto de partida para profundizar en dichas temáticas, así como también para facilitar el acceso y la experiencia en la que mi trabajo se enfoca. Esto es, la introducción de la alternativa del yoga en la enseñanza escolar de la filosofía y más allá de ésta; poder aperturarla hacia otras disciplinas y ámbitos de inserción. En palabras de Yogi Bhajan, '*yo les voy a hablar acerca del yoga en términos muy simples: La mente humana es potencialmente infinita y creativa. Pero, en la realidad finita es limitada. Entonces, se requiere un saber hacer técnico, por medio del cual uno pueda expandir su mente para producir el equilibrio que le permita controlar su estructura física y experimentar su ser infinito*'<sup>6</sup>.

Personalmente considero que en este punto, el cuerpo se vuelve un instrumento nodal a través del cual recibimos las experiencias tangibles y desde las cuales podemos acceder al almacén de recursos creados en nuestro propio cuerpo y mente. De ahí que, el trabajar en clave filosófica desde una perspectiva yóguica que estimule la consciencia, el respeto y el cuidado de sí en múltiples aspectos, puede conducir paulatinamente a estar en condiciones de experimentar y dirigir eficazmente nuestra vida humana ante las contingencias de los nuevos contextos.

Dicho de otra manera, '*ser una consciencia o, más bien, ser una experiencia es comunicar interiormente con el mundo, el cuerpo y los demás; ser con ellos en vez de ser al lado de ellos*'. En esta línea, podría interpretarse que, la conciencia es el ser de la cosa donde el intermediario es el cuerpo. Por esto mismo es que se vuelve necesario en mi trayecto pedagógico, recurrir a lo que en términos yóguicos se llama el despertar de la consciencia, que no sería más que conectar con el potencial creativo que cada ser humano porta y desde allí establecer una relación alineada

5. Cristián Bienaimé, estudiante del profesorado de Lengua y Literatura del ISFYT n.º 81, Miramar-Bs As-

6. Harbhajan Singh, 2007, *El maestro de la Era de Acuario*, p. 13-

7. Merleau Ponty M., 1994, *Fenomenología de la percepción*, p. 114-



entre mente, cuerpo y espíritu para dar lugar a una vida expandida con mayores capacidades.

En suma, la inclusión de algunas técnicas de yoga permitirá al estudiante trabajar en ciertos aspectos de sí mismo, como por ejemplo, al ejercitarse en lo físico en el inicio o cierre de la clase de filosofía, educando lo mental a través de alguna breve meditación guiada o a través de analizar y discutir el mundo intelectualmente desde un panorama más amplio e integral. Por lo que aquí resulta relevante lo que M. Merleau Ponty plantea, *‘nuevas percepciones sustituyen a las percepciones antiguas e incluso nuevas emociones sustituyen a las de antaño, pero esta renovación sólo interesa al contenido de nuestra experiencia y no a su estructura, el tiempo impersonal continúa fluyendo, mientras que el tiempo personal está atado’*<sup>8</sup>.

No obstante, trabajar sobre las cuestiones cotidianas emergentes en el aula y más allá de éstas, desde un posicionamiento impersonalmente personal implica en mi opinión, el haber integrado dicha sabiduría y desde ese lugar proyectar algunos caminos flexibles para la resolución de contingencias de diversa índole en el ámbito socio-educativo. Asimismo, el considerar al yoga como una relación conduce a indagar sobre su historia y distintas técnicas; así como el estudio hermenéutico de diferentes textos nos aportan las herramientas necesarias para saber acerca de la sistematización de su epistemología.

Del mismo modo, conocer las tradiciones que la sustentan y como éstas se inter-conectan a través de una búsqueda común y por disciplinas que guían, al estudiante a la auto-trascendencia y al despertar de la conciencia; colaboraran a una mayor comprensión de quien lo facilita y aplica posteriormente en las aulas. Sin embargo, desde este panorama planteado, entiendo que no es viable realizar trasposiciones didácticas radicales que persigan tales fines; aunque sepamos que han existido y aún existen personas abocadas a dicha práctica con tales propósitos de auto-trascendencia.

De ahí se deriva que, tampoco debemos desconocer que dicha práctica en su contexto de origen (India) era enseñada abiertamente como un aspecto más a saber, para el desenvolvimiento de la persona; e integrada a la vida diaria sin llegar a constituirse como una actividad exclusivamente mística. De este modo considero que, al ser la energía humana la esencia de la conciencia y siendo ésta técnica (del yoga) la que permite regularla y estimularla. Es que a mí entender, su integración en las aulas de las disciplinas humanísticas, colaboraría para generar espacios de calidez a la hora de trabajar en clase. Ya que como generador natural de ámbitos propicios, puede ayudar a disminuir ansiedades, tensiones corporales, así como colaborar a aquietar la mente y focalizarla hacia la acción; además de que fisiológicamente sus técnicas brindan un bienestar general a quienes las practican a través de un uso adecuado de la respiración.

---

8. Merleau Ponty M., 1994, *Fenomenología de la percepción*, p. 102.

Al respecto Yogi Bhanjan señalará *‘el principal problema en el mundo es el estrés. No va a disminuir-va a incrementar. Si, a través del pranayama, el impacto puede ser controlado, entonces el estrés entero y la enfermedad puede ser eliminado’*<sup>9</sup>. En este sentido, la oxigenación producida a través de la respiración consciente, propicia el equilibrio de ambos hemisferios del cerebro. Lo cual permitiría al estudiante estar más preparado y predispuesto para trabajar en clase; e incorporar nuevos conocimientos mediante una experiencia cognitiva y afectiva distinta, que hace foco en un recorrido que va de lo más externo y físico hacia lo más sutil e interior de cada persona y viceversa.

De esta manera, es probable que este entorno creado favorezca tales enriquecimientos, al generar un ambiente propicio para la reflexividad crítica, la elaboración discursiva y el afianzamiento de aquellos saberes propios del bagaje cultural de cada estudiante. De modo que la incorporación del Yoga en los espacios educativos profundizaría la asimilación de los contenidos propuestos por el/la docente y cobraría centralidad una actualidad del pensar que sea también la actualidad del ser. De la misma manera que, hacer extensivo este saber hacia otros ámbitos disciplinares permitiría, a mi entender, confrontar con los distintos espacios de encorsetamiento en los que el cuerpo se ve envuelto en la actualidad.

En resumen, mi trabajo se enfoca en priorizar una mirada holística de lo corporal en la educación, por lo que considero oportuna la receptividad y la apertura por parte del cuerpo docente para integrar estas otras pedagogías y poder generar así las transformaciones que el mundo actual y el sistema educativo necesitan, a medida que emergen las nuevas demandas y avances propios del SXXI. En consecuencia, las preguntas y las expectativas que de esta propuesta surjan no podrán ser completamente clarificadas a menos que uno mismo se aventure a la experiencia que se propone. Dado que personalmente considero que no será desde lo intelectual que resolveremos la problemática cognitiva-corporal en el ámbito escolar; sino única y exclusivamente poniendo el plano de lo sensorial-afectivo en primer lugar. Finalmente, del sinfín de interrogantes que pudieran emerger como resultado de esta propuesta, no tendrán la entidad para obstaculizar las posibilidades de interrelación con los otros seres, alteridades, subjetividades. Sino por el contrario, serán éstos (interrogantes) un vehículo de mediación para seguir pensando, elaborando y experimentando estrategias pedagógico-didácticas distintivas, cuyo rumbo brindado sea la reflexividad del cuerpo en movimiento, abierta a la experiencia y a la expresión sin la exigencia necesaria de la traducción.

"El cuerpo físico es el templo básico en el cual depositar el tesoro de la felicidad en vida"<sup>10</sup>.

9. Harbhajan Singh, 2007, *El maestro de la Era de Acuario*, p. 89.

10. Harbhajan Singh, 2007, *El maestro de la Era de Acuario*, p. 15.

#### Bibliografía:

Merleau Ponty M. (1945), *Fenomenología de la percepción*, Traducción Jem Cabanes, Edit. Gallimard, España, re-impresión 1994, Edic. Península y Edit. Planeta-De Agostini

Yogi Bhajan HS. (2007), *El maestro de la Era de Acuario*, 1º edición, Santa Cruz, NM 87567, Edic. KRI

Gallastegui A. (2013), *Filosofía Latinoamericana y Educación*, Edit. Académica Española

<https://www.latrochadigital.com.ar/2018/11/16/jornada-tecnosofando/>

#### Sobre la autora:

Tesista del tramo complementario de la Lic. en Filosofía por la UNTREF. Profesora en Filosofía por el ISFD N°22. Miembro Organizador de las Jornadas Nacionales de Políticas Educativas sobre la Enseñanza de la Filosofía y de las Jornadas Internacionales de Filosofía de la Educación 'Doctor Gregorio Weinberg' a cargo del Grupo de Investigación de Análisis Político por la UNMDP. Miembro integrante del grupo de investigación Políticas Educativas del Reconocimiento y la Dinámica Instituido-Instituyente como condición de posibilidad de la semiósis e intervención educativa, dependiente de UNMDP (OCA 833). Co-autora en 'El estarse Humano' (2021), ISBN 978-987-8497-14-3, Co-autora en 'Ser, Estar y Habitar las aulas' (2021), ISBN 978-987-8336-82-4, Ed. Vuelta a casa- La Plata. Compiladora y Co-autora, en 'Narcisismo, Política Educativa y Alteridades' (2020), ISBN 978-950-658-520-4, UNICEN-Tandil. Autora de 'Interpelaciones corpóreas de una cronología errante' (2019), ISBN 978-620-0-04165-4, EAE-España. Compiladora y Co-autora, en 'Reconocimiento y Dignidad' (2019), ISBN 978-950-658-491-7, UNICEN-Tandil. Co-autora en 'La condición humana en la era de la Pos-verdad' (2018), ISBN 978-987-691-660-8, Ed. Biblos. Docente de Filosofía en el Nivel Superior y Terciario, Mar del Plata- Bs As. Instructora de Kundalini Yoga (Nivel I-Programa 1-01466-14-Avalado por KRI)

VI SIMPOSIO CORRENTINO  
FILOSOFÍA POLÍTICA

## LA FILOSOFÍA EN LA LEGISLATURA



¿PUEBLOS "YAPÚ" O GOBIERNOS AÑÁ?

**REALIZADO EN FORMA HÍBRIDA EL 17 DE  
DICIEMBRE DE 2021 EN CORRIENTES CAPITAL**



# Devenir



Textos presentados como disertaciones  
en el VI Simposio Correntino  
de Filosofía Política



# El poder de la filosofía con relación al demos

Ana de Lacalle

El poder de lo filosófico puede analizarse desde perspectivas diversas por la generalidad del sintagma. En el VI Simposio Correntino de Filosofía Política esta expresión se hallaba enmarcada en la problematicidad del concepto del Demos.

Ubicado desde esta óptica restringimos, tan solo algo, la indagación del supuesto poder que se está otorgando a la filosofía, porque resta delimitar en qué sentido y qué se entiende por poder, para estar en condiciones de establecer hasta qué punto son términos, poder y filosofía, vinculados de alguna manera.

En este sentido, utilizo un breve fragmento del colombiano Darío Botero Uribe, extraído de una de sus sugerentes obras:

“El pueblo como sujeto de la democracia es pasivo, está en latencia, es una especie de dinosaurio dormido que en determinado momento puede sacudirse y andar [...]. Es tan prestigioso que nadie se priva de invocarlo para legitimar su discurso [...]. Es un invitado a la mesa redonda de la democracia, pero un invitado ausente, un invitado que solo hace presencia muy pocas veces”.

Leyendo entre líneas, constatamos que hay un pueblo -o Demos- que parece poseer una potencia — en su sentido aristotélico—, más que un poder hacer efectivo, pero cuya magnitud es tal, que fundamenta discursivamente cualquier propuesta política, porque de él proviene su legitimación. Ahora bien, está presente como el gran ausente del que nadie prescinde, de facto, por las consecuencias deslegitimadoras que acarrearía tal olvido. Opera, por lo tanto, como un símbolo casi sagrado que queda venerado con introducirlo como fuente de la soberanía en los discursos.

Este diagnóstico no es ajeno a ninguna democracia empírica actual, ya que la constatación de que no se permiten los circuitos, ni las vías para la participación política del Demos es recurrente, más allá del consuelo ficticio de su formalismo procedimental.

Fijémonos que el uso del Demos como sujeto político, no necesariamente excluye la importancia que tiene el individuo como corporalidad existente en el que podemos identificar su aspecto como sujeto en sí mismo y su relación con la alteridad que implicaría su pertenencia a sujetos colectivos —como, por ejemplo, el Demos—.

Esta doble explicitación, partiendo del fragmento de Botero Uribe, es decir: el pueblo como el gran ausente temido al que todos apelan para legitimarse, y el sujeto político que no puede ser reducido únicamente a un sujeto colectivo, son las dos cuestiones desde las que abordaremos la cuestión del poder de lo filosófico.

Así, cabe pensar el poder de lo filosófico con relación al Demos. Por consiguiente, podríamos preguntarnos si la actividad filosófica debe contribuir a que esa especie de dinosaurio dormido (...) en determinado momento pued(a) sacudirse y andar. Sin duda, podemos hallar pensadores que de alguna manera atribuyen esta función a la filosofía en la medida en que consideran que es una actividad que desvela, deconstruye para que afloren las voluntades ocultas, intenciones de dominación del pueblo, entre los que encontraríamos con salvedades entre ellos, a Weber, Foucault, Derrida e incluso el mismísimo Nietzsche.

Esta labor de desarme de los constructos sociales y políticos que están al servicio de los poderes fácticos —hoy deberíamos incluir a las grandes corporaciones empresariales, los medios de comunicación, las redes sociales y, en última instancia, como raíz de donde brotan todas las ramas los intereses del capitalismo financiero y de consumo que se ha convertido en el gran Leviatán, sin serlo clara y nítidamente— es sin duda una necesidad para que los sujetos, individuales o colectivos, tomen conciencia de su lugar, sus relaciones y la interdependencia que existe en un mundo globalizado.

Mas se ha reprochado a la filosofía que tan solo problematiza y no aporta soluciones concretas. Cierto es que, la práctica filosófica debe situarse siempre en los límites de lo ortodoxo y navegar por lo heterodoxo para flexibilizar y ampliar los horizontes que muestra otras posibles sendas por las que transitar, aunque estas sigan asentadas en términos generales que aún requieren de su particularización. Quizás porque la concreción es lo propio de la política, que, como arte de gobernar, debe ir aplicando modos concretos de funcionamiento social. La filosofía, por su parte, está llamada a deconstruir para exigir una mejora, y a desarmar la mejora para llegar a más. Siendo más ambiciosos, lo que se impondría es la deconstrucción de la filosofía misma, para poder deconstruir todo lo presente. Según Derrida:

Deconstruir la filosofía sería el pensar la genealogía estructurada de sus conceptos de la manera más fiel, más interior, pero al mismo tiempo desde un cierto exterior incalificable por ella, innombrable, determinar lo que esta historia ha podido disimular o prohibir, haciéndose historia por esta represión interesada en alguna parte.

Y esta deconstrucción de la filosofía misma es, a su vez, la de todo lo presente que da cuenta del ser, de lo ente y de la existencia del individuo como cuerpo biológico y como significado cultural.

Nunca llegaremos, en consecuencia, a una forma empírica perfecta de organización sociopolítica en la que el pueblo sea atendido plenamente y pueda participar e implicarse al máximo, como si alcanzáramos una forma ideal platónica. La filosofía no tiene las respuestas, porque quizás no las hay de manera satisfactoria y plena en un mundo contingente, concreto e imperfecto. Pero la filosofía posee tal vez el poder de cuestionar y provocar la duda, el cuestionamiento de las formas de democracia, que no lo son ni social ni económica ni políticamente. En este sentido puede ser un revulsivo para el Demos como sujeto político.

Tal vez, no deberíamos olvidar que la filosofía es dialéctica o no es rigurosamente filosofía, en cuanto la negación de lo que hay y el impulso a afirmar nuevas propuestas, exige a su vez el desarmar estas últimas para ir dialécticamente mejorando, es decir, propiciando prácticas que impliquen para los individuos, todos, una vida más digna y justa. Pero como aspirantes al saber, si es que es posible tal ideal en un mundo orgánico que se rige por leyes biológicas que lo sustentan, deberíamos ser conscientes de que las leyes que la cultura ha producido entran a menudo en contraposición con lo natural —oposición que muchos dan por superada pero que la crisis climática está poniendo nuevamente de relieve— y que por ese mismo motivo es necesario que partamos del sujeto individual como sí mismo y con la alteridad, que supone su pertenencia a sujetos colectivos, pero no su difuminación y supresión.

Esta última consideración no constituye ninguna novedad, si recordamos que la tensión entre lo individual y lo colectivo aparece con la modernidad y se despliega abundantemente a través de teorías políticas como el socialismo, en el que el sujeto es lo colectivo: el proletariado; y el liberalismo en el que el único sujeto político es el individuo. Sin embargo ante esta tensión aparecen reflexiones filosóficas como la de Foucault, por ejemplo, en la que a lo largo de su evolución filosófica acabará aperciéndose, por lo que parece, de que el cuidado de sí mismo implica el cuidado de los otros, y que junto con la parresia constituyen la forma de que las relaciones sociales, que son relaciones de poder, estén al servicio de una vida político social que





priorice el bien común del que tanto hablaron los griegos, y tan olvidado ha quedado hoy al ser sustituido por el interés general.

Recapitulemos, el Demos o pueblo o ciudadanía debería ser el sujeto político de la democracia, considerando que no es un todo homogéneo, sino un colectivo que opera como Demos formado por sujetos corpóreos y existentes, que a su vez pueden aglutinarse en colectivos con intereses particulares. La filosofía debería, quizás, asumir su tarea de deconstruir las formas de poder dominantes y que subyugan, consciente o inconscientemente, a los sujetos políticos para que estos puedan adquirir conciencia de las fuerzas interesadas que confluyen de manera opaca y oculta, y rebelarse contra ellas para forzar otras formas mejores de vida social. Este quehacer filosófico es dialéctico y de alguna manera ad infinitum. Más aún, si consideramos que existe también una labor de intentar mostrar como lo más significativo, la oposición a formas de poder estructurales que afectan a cualquier colectivo o sujeto político particular. Lejos, pues, estamos del populismo propuesto por Mouffe o Laclau, en cuanto para nada asumimos que una lucha entre colectivos particulares para hacerse hegemónico temporalmente sea, en ninguna circunstancia, una propuesta filosóficamente válida. La crisis de las democracias es una crisis estructural de modelo económico, en concreto el capitalismo financiero y consumista, y por ende social y político.

Para finalizar esta reflexión, destacaríamos la expresión construida por Botero Uribe en la que no solo menciona el poder de la filosofía, del que hemos hablado aquí, sino la filosofía del poder que debería ser desvelada como ideología subyacente de los discursos que intentan imponerse como homogéneos o, incluso podríamos decir hoy como políticamente correctos, y que urge diferenciar nítida y claramente de la filosofía.

---

#### Bibliografía:

- Botero Uribe, D. (2001) El poder de la filosofía y la filosofía del poder. El Universo vale una idea. Universidad Nacional de Colombia
- Weber, M. (2012) El político y el científico. Alianza Editorial.
- Weber, M. (2012) Sociología del poder: los tipos de dominación. Alianza Editorial.
- Foucault, M. (1994) Hermenéutica del sujeto. Ediciones La Piqueta.
- Derrida, J. (1976) Posiciones. Editorial Pre.textos
- Nietzsche, F. (2012) Sobre verdad y mentira en sentido extramoral y otros fragmentos de teoría del conocimiento. Ed. Tecnos.

#### Webgrafía:

- Introducción sencilla realizada por Derrida sobre el término “deconstrucción”  
<https://www.bloghemia.com/2020/07/que-es-la-deconstruccion-por-jacques.html?m>
-

# Una reflexión sobre el término “pueblo” a partir del tercer argumento de Gorgias en su obra Elogio de Helena

Luis Alberto Bretoneche Gutiérrez

Acerca del término pueblo voy a comenzar parafraseando las palabras de San Agustín (2010) cuando le preguntan sobre el tiempo: Cuando no me preguntan, lo sé; cuando me lo preguntan, ya no lo sé. Efectivamente, lo mismo podemos decir respecto a la definición de pueblo ya que, ante la multiplicidad de usos de esta palabra y sus derivaciones, tengo la obligación de consultar una fuente autorizada y, al hacerlo, me doy con la sorpresa que de las cinco definiciones de pueblo que aparecen en la DRAE y que se utilizan en el Perú, existe por lo menos una, la segunda definición, que me llama la atención: “Población de menor categoría” (Real Academia Española, s.f., definición 2), la cual es diferente a las otras porque ilustra que este término es usado de manera negativa y peyorativa en oposición a las otras que su uso se hace de manera positiva y virtuosa o, en todo caso, neutra, es decir, el uso de este término se hace de manera antitética, como el imán que tiene en su existencia y empleo dos lados: el positivo y el negativo.

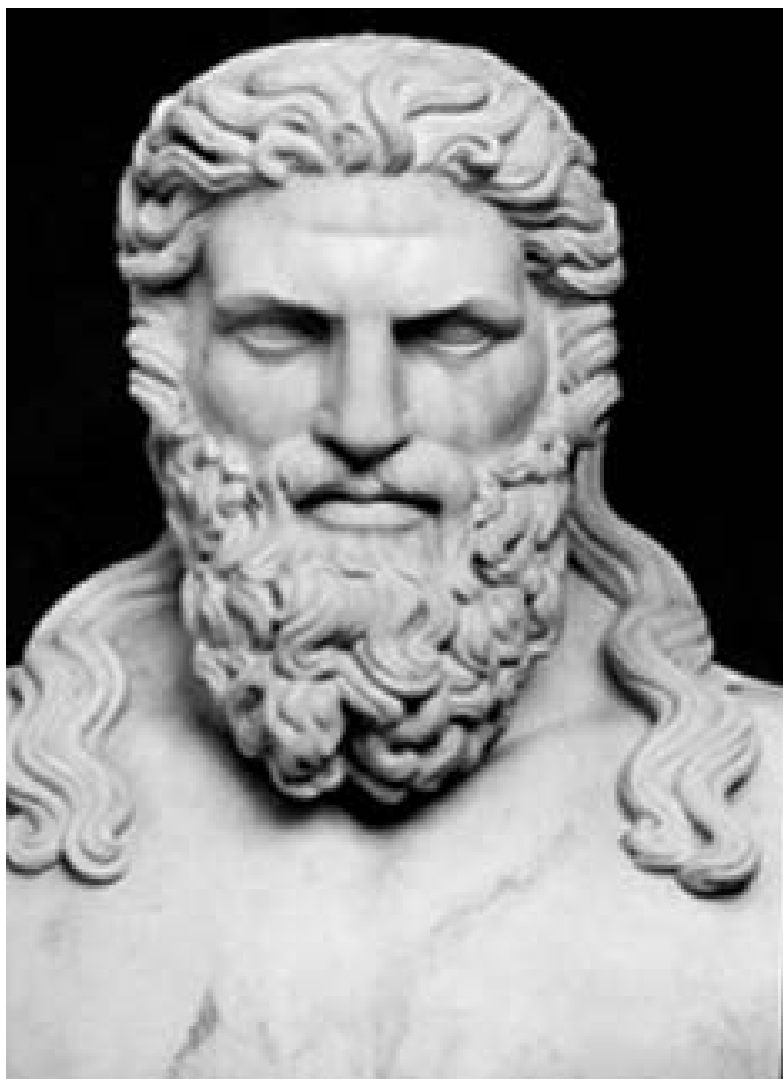
En relación a esta tesis, sobre el empleo negativo y peyorativo del término, existe una canción en el Perú de un insigne cantante y símbolo del criollismo y la tradición: El Plebeyo de Felipe Pinglo Alva, donde exclama y se pregunta: “Señor, ¿por qué los seres no son de igual valor?” (1999, p. 78). Me pregunto si esto mismo ocurre con José Carlos Mariátegui cuando, en su artículo La crisis de la democracia, sostiene que “La palabra democracia no sirve ya para designar la idea abstracta de democracia pura, sino para designar el Estado demoliberal-burgués” (2015, p. 59), o cuando en El problema de las élites, denuncia que en occidente el poder del Estado lo tiene una poderosa plutocracia y termina afirmando sobre el actuar de quienes dirigen que: “El problema consiste en que no gobiernan ni dirigen a los pueblos” (p. 66). Se observa hasta lo avanzado que esta palabra no está elevada a una categoría política ni filosófica a pesar de lo arraigado que está la expresión en el imaginario popular. Esto mismo ocurre con la expresión de Manuel González Prada en su ensayo Clases sociales cuando asevera que: “Los hombres no se dividen en aristocráticos y plebeyos, en intelectuales y obreros ni en decentes y no decentes, sino en ricos y pobres” (1986, p. 214). Esta expresión la llega a colegir el autor a partir de la intención de algunas autoridades al tratar de construir escuelas municipales para dividir la enseñanza en clases: “una para las gentes del pueblo y otra para los niños decentes” (p. 213). Claro que aquí existe una ironía de González Prada. Un último ejemplo aparece cuando se recuerda que se ha dado un trato despectivo a los pobladores originarios de esta tierra cuando en el Perú se les ca-

lificó de ciudadanos que no eran de primera clase. Como se acaba de observar, el empleo del término pueblo y sus derivados también sirven para denominar a las comunidades originarias de nuestra América, Abya Yala, Anáhuac o cualquier otra denominación que se le quiera dar a la tierra que pisamos y pisaron nuestros ancestros.

A partir de aquí nace una reflexión sobre el concepto de pueblo, popular, plebeyo, poblador o población, el cual debe estar íntimamente ligado a un término que está mucho más trabajado, discutido, pensado y empleado en diferentes ámbitos como el académico, político y filosófico; este término es el de ciudadanía, el cual no es motivo de reflexión en esta mesa. Y, en relación a lo expuesto, doy inicio a una reflexión e interpretación personal y libre sobre un argumento, el tercero para ser precisos, de Gorgias en su discurso titulado Elogio de Helena.

En la especulación o lucubración que hago sobre la importancia del término pueblo, me viene a la mente la Grecia democrática, la Grecia de las polis, los sofistas y en especial Gorgias.

Como sabemos, los sofistas no solo son los maestros de la sabiduría, sino también los padres de la democracia griega y, como todos sabemos, democracia significa "gobierno del pueblo".



Ellos enseñaron el arte de la elocuencia, con un principio (el homo mensura) y un método (la erística). Nos dejaron como legado sus discursos y pensamientos.

El método de los sofistas, la erística, viene de Eris, la diosa de la discordia, y, al explicar el origen y característica de este método dentro de la estructura de los argumentos, se expondrá mejor el texto que voy a analizar.

En el Elogio de Helena se puede apreciar la defensa que hace Gorgias de una mujer sobre la cual había una opinión negativa en toda Grecia. Nadie osaría defenderla, solo él. Y, para sostener su tesis emplea cuatro argumentos o causas,

las cuales -todas- tienen la misma estructura antagónica: la oposición fuerte-débil. Ante la interrogante de quien es culpable del viaje de Helena a Troya, Gorgias le atribuye la responsabilidad al más fuerte en todos los argumentos: los dioses (Fortuna o Divinidad frente a Helena que es víctima del Destino), al raptor (Paris) frente a la raptada (Helena), al mentiroso (Paris) frente a Helena (la engañada o timada) y al Amor o Eros que es una divinidad frente a la enamorada Helena.

Pero volvamos al tercer argumento. Aquí se presenta el conflicto para encontrar al responsable de la partida de Helena y “si fue convencida y engañada... por la palabra” (Gorgias, 1980, p.164), para Gorgias es fácil defenderla. Tal vez, para la mayoría de las personas sea más fácil culpar a Helena porque creyó o se dejó embaucar en las palabras de un mentiroso o parlanchín, sin embargo, para Gorgias es todo lo contrario ya que ella sería la víctima del timo, engaño y fraude, y por antonomasia, el único responsable sería Paris. El fundamento principal de esta argumentación es que para Gorgias “la palabra es un poderoso soberano” (Gorgias, p. 164), con la cual se ejecutan “empresas absolutamente divinas” (Gorgias, p. 164) y Helena solo tuvo la mala suerte de encontrarse con alguien que la convenciera con este instrumento.

La base de este argumento la tenemos en la siguiente dicotomía: la relación de candidatos-electores, donde estos últimos es, en realidad, el pueblo. En el ejemplo que voy a presentar tenemos más de un candidato, los cuales los dividimos en dos grupos que siempre los vemos en toda elección: los honestos y los mentirosos. Los honestos dicen la verdad y explican al pueblo los sostenidos y los bemoles de una futura y probable gestión, en cambio, los otros, acostumbran a ofrecer al pueblo el oro y el moro con un mínimo esfuerzo del pueblo, a cambio, reciben el voto a favor de ellos. ¿Quién creen que ganará esta elección? Por supuesto, estos últimos porque el esfuerzo del elector sería mínimo y la probable ganancia sería suntuosa. Sin embargo, terminada una elección -esto pasa siempre en la experiencia peruana- y llegado al gobierno el candidato que más prometió, en la práctica sería el que menos o nada cumpliría de sus promesas de campaña. Ante este timo, estafa, engaño o como se le llame queda una pregunta: ¿quién es el culpable? Y si la respuesta es el pueblo, entonces podemos afirmar que la forma de gobierno del pueblo no sirve para nada porque el pueblo se equivoca y elige mal. ¿Podemos afirmar esto en una sociedad como la Grecia jónica y clásica donde el modelo de gobierno es la democracia? ¿Podemos afirmar esto en la plaza pública? Y la respuesta es no, porque el pueblo no se equivoca y si se equivoca, entonces la democracia no sirve. Nadie osaría levantar y acusar de inútil o inoperante un gobierno democrático en pleno vigor y sin recibir castigo alguno. La culpa de que algo salió mal en esta elección sería entonces del mentiroso o candidato timador que encandiló a sus votantes y el pueblo fue el débil y la víctima que fue convencido por las palabras y tuvo apenas mala suerte.



Con el patrocinio de:

**ESCUELA  
CORRENTINA**



**DE  
PENSAMIENTO**

Si esto decimos del pueblo en una pésima o frustrada elección, el argumento ¿valdrá para otros casos? Veamos lo que pasó con Helena. Pues sí, el argumento es el mismo, ella fue la víctima de Paris, ella es el pueblo víctima de Paris, el cual es el candidato que mintió con premeditación y alevosía. Por ende, si no te atreves a acusar al pueblo de su mala elección al creer en un embaucador, pues menos deberías hacer esta acusación a Helena. De esta manera, Gorgias exculpa a Helena de su viaje a Troya y yo he tenido la osadía de interpretar libremente a este autor.



#### Referencia

González Prada, M. (1986). Clases sociales. En Manuel González Prada: Vol. 4. (pp. 213-215). Lima: Ediciones COPÉ.

Gorgias (1980). Elogio de Helena. En Protágoras y Gorgias, Fragmentos y testimonios (pp. 162-167). Buenos Aires: Ediciones Orbis, S. A.

Mariátegui, J. C. (2015). La crisis de la democracia. En El alma matinal y otras estaciones del hombre de hoy y otros escritos: Tomo III (pp. 58-62). Lima: Universidad Socialista del Perú José Carlos Mariátegui.

Mariátegui, J. C. (2015). El problema de las élites. En El alma matinal y otras estaciones del hombre de hoy y otros escritos: Tomo III (pp. 66-70). Lima: Universidad Socialista del Perú José Carlos Mariátegui.

Pinglo Alva, F. (julio, 1999). Elogio de Helena. En Manuel Zanutelli Rosas, Felipe Pinglo... a un siglo de distancia. (pp. 77-78). Lima: Editora La gaceta S. A.

Real Academia Española. (s.f.). Pueblo. En Diccionario de la lengua española. Recuperado el 20 de diciembre de 2021, de <https://dle.rae.es/pueblo>

San Agustín. (2010). Confesiones. Recuperado de <https://bdigital.uvhm.edu.mx/wp-content/uploads/2020/07/san-Agustin-Confesiones.pdf>

# El dolor humano, un puente entre el Homo patiens y el Homo faber

Nasimbera, Roberto\*

## Resumen

Nadie puede negar, hasta el más escéptico de los humanos que el dolor y el sufrimiento, la tristeza y el miedo son compañeros inseparables de la vida humana. Tal tiniebla que cubre nuestra mirada, no deja de ser un habitante en la geografía de lo serio, el esfuerzo y la fatiga es la tarea. Cuando lo serio se hace interminable y nos parece definitivo, adviene el sufrimiento y se aleja la alegría: entonces adviene el fracaso y el mal. Así, el llanto, la enfermedad y el abatimiento despliegan un manto oscuro sobre nuestra frágil existencia. Tal integración de realidades nos devela la otra cara de la moneda que tiene la vida humana. Esa fracción de tiempo que no podemos escindir, que tarde o temprano todos hemos de arribar. Al aceptar tal desafío no podemos dejar de lado los que padecen el dolor: los débiles, los incapacitados de su propia fuerza y por ende los frágiles al poder de otros.

Palabras claves: Homo, Dolor, Sufrimiento, Filosofía, Compasión, Fraternidad.

## El Homo patiens

“El hombre, nacido de mujer, tiene una vida breve y cargada de tormentos” Nos plantea Job en el 14-1 del antiguo testamento, pero no sabemos si tiene o no razón a pesar de que todo humano siempre ha sentido el deseo de afirmar que en toda vida siempre abra dolor. Lo inevitable de esto es que la estación terminal sería la frustración. En consecuencia será una inexorable resignación, ya que no es posible dejarlo en el olvido ni mucho menos dejarlo desaparecer. Tampoco no darle sentido. Semejante pesimismo predispone a un desafío; él someterlo a juicio: pues la vida tiene un sentido y un sufrimiento. Para fraseando a Nietzsche que nos dice: “El dolor no tiene la última palabra, puesto que el placer es mucho más profundo aún que el sufrimiento”

Al aceptar tal desafío no podemos dejar de lado los que padecen el dolor: los débiles, los incapacitados de su propia fuerza y por ende los frágiles al poder de otros. Hacemos referencia a los sin techo, sin trabajo, sin educación, sin salud pública, indigentes y miserables en todas sus expresiones. En síntesis a los desposeídos, olvidados y rechazados del sistema capitalista. Según esta postura los que no valen por sí mismo, los que no han nacido y ya le espera esa carga. Aquellos que están indefensos como los niños que el sistema los prostituye con adicciones físicas morales

de un modo empobrecedor. Siendo víctimas de la violencia en todas sus versiones: los seres humanos dolientes y desprotegidos. Por ende nos preguntamos:

- Si existe el dolor, ¿vale la pena vivir esa vida?
- ¿Por qué el dolor?

El dolor tiene existencia por el hecho de que somos vivientes y la psicología de todo ser vivo incluye atracción por lo bueno mediante el placer y la esperanza. Como así el sentirse molesto y aterrorizado por lo que se supone malicioso mediante el dolor y el temor. Tales cuestiones muestran que los seres compuestos de materia viviente poseen dichas características intrínsecamente.

Si la materia tiende a obedecer a las leyes constantes, sus estados difícilmente se integraran a los deseos de un espíritu determinado ni brindarían algún beneficio a ese aspecto material que es el cuerpo. En relación a esto podemos decir que el calor de una fogata alivia el frío en el invierno más crudo, pero el acercarnos en demasía nos puede producir daño, es decir nos puede quemar. Y entonces hay dolor. No debemos olvidar que la materia en cumplimiento estricto de las leyes puede favorecer intrínsecamente como entorpecer la vida misma según las circunstancias. Así pueden transformarse en elementos beneficiosos o maliciosos.

Por otra parte, a tal necesidad se la puede canalizar por su libertad. Si tomáramos una piedra su naturaleza es inmutable la podemos utilizar para construir un muro, pero también para arrojarla a otro ser humano. Tal enlace de fuerzas tanto vitales como naturales de dicha materia conjugada con la vida exterior a todo ser humano puede realizarse armónicamente o desarmónicamente. Tanto en el dolor como en el placer. Dicha raíz psicológica desde el dolor como del placer debe ser comprendida como elementos inseparables de todos los vivientes. Por tal razón el dolor enciende las alarmas ante una amenaza hacia la vida misma. Siguiendo esta línea de análisis, la vida humana es deficiente y en consecuencia el mal se convertiría en ausencia del bien, con lo cual no es conveniente, no nos deja desarrollarnos, autorealizarnos detiene y amenaza mi ser.

En síntesis esta postura, que el dolor se manifiesta de dos maneras uno en lo biológico y otra en forma interna. El primero, es un daño que se siente como un aguijón que penetra desarmoniza el cuerpo y lo convierten en una pesada mochila. En segunda instancia la experiencia es más rica, lo que se rompe y se astilla interiormente genera lo que es el sufrimiento, éste genera una novedad ya que en él se activa la memoria, la imaginación y el razonamiento trazando un camino entre el pasado y el presente. Dicho dolor es más fuerte, ya que comienza a doler por anticipación hay males a padecer sin serlo. Estas fobias, miedos, angustia se transforman en una sensación de vacío espiritual ante la existencia y la libertad individual. De tal



manera, ese dolor lo transforma en sufrimiento, en el modo humano de padecer. Convirtiéndose en homo Patiens abriéndose a la totalidad de su vida y el contexto.

## **E**l *Homo faber*

El ser humano como fabricante, depende de sus productos para su subsistencia. Con lo cual tal acción realizada se denomina trabajo, dicha operación se caracteriza por:

- transformar el medio natural para instalarse en él,
- posee un plan para realizarlo,
- requiere esfuerzo.

Tal acción, transformadora busca el bienestar humano. En la cultura actual, el dolor tiene mala prensa es un dis-valor, no se puede soportar ese peso que impide mi desarrollo la plenitud de mi ser. Hoy amamos la comodidad la rapidez, la



versatilidad, lo cual nos exige el rendimiento, la productividad según las leyes del mercado. El capitalismo y su dominio técnico y tecnológico de los cuerpos. En tal sentido se asoma una pregunta ¿cómo erradicar este obstáculo que me impide estar en competencia? Simple respuesta, con tecnología para el dolor y así estar en armonía. Así, busco placebos para el mismo como: los llamados inhibidores del dolor (de venta libre en farmacias) aparatología restauradora de la armonía corporal. Y en lo espiritual a realidades virtuales que me evaden del vacío y la libertad de mi existencia. Es decir nos sometemos plácidamente al tecno poder para ser útiles al sistema de control social. Analizando tal postura, podríamos caer en una cultura infantilizada, la cual sólo acepta el lado placentero de la vida. Con lo cual, se corre el riesgo de llegar a un límite más allá del cual, adviene la desgracia y ya no hay nada por comunicar, por lo tanto queda el silencio. En consecuencia, cuando no se puede detener este mal que impide mi ser la existencia no tiene sentido.

Tales perspectivas nos interpelan y en tal sentido trataremos de responder a las siguientes pregunta ¿qué sentido tiene el dolor? ¿Qué puedo hacer, enfrentarlo, o huir al dolor?

## Filosofía y dolor

Desde una mirada antropológica y en especial desde la antropología filosófica podemos ver tres funciones del dolor a saber:

En primer lugar se nos plantea una aceptación del dolor, pero ¿cómo hacer esto? Bien sabido es que las culturas de todos los tiempos han tratado de asumirlo como drama tal situación intenta transformarlo en actitudes, rituales adecuados a la gravedad del suceso. El drama no es algo teatral, una mera ficción, más bien es la expresión artística o cultural del dolor. Bien decía Holderin “Quienes se superponen al dolor ascienden más alto” De esta manera el dolor se transforma en una especie forja de nuestra existencia, poniendo a prueba nuestra resiliencia. El hecho de aceptar el dolor nos hace crecer y fortalecernos.

La segunda función en orden con la anterior, nos muestra que cuando se experimenta el dolor se nos manifiesta nuestra infinitud. Con lo cual nos acercamos más a cosas que tienen más valor o pensamos que lo tienen sobre otras. De tal manera, el dolor realiza una especie de catarsis. Hay situaciones dolorosas donde los seres humanos transforman el dolor en una especie de purificación tanto corporal como espiritual. De esta manera vemos como atletas que se han destacado en disciplinas de alto rendimiento y por x razones no pueden seguir en ese nivel de competencia y se redimen desarrollando otras actividades afines.

Y por último la tercera función, intenta dar una síntesis del análisis del padecimiento que se ha ido realizando en las anteriores funciones. Como la de buscar un sentido algo que nos identifique trascenderlo. Podríamos decir que el motivo del dolor es también fin por el cual lo aceptamos. Cotidianamente los seres humanos

padecemos dolores naturales y es nuestra voluntad de vivir que nos fortalece en ese padecimiento. El problema surge cuando soportamos sufrimientos interiores causados por la voluntad de otros, en estos casos ya no basta con esa voluntad por vivir tenemos que buscar otra alternativa como el amor, amar es sacrificarse. En este caso resistir este dolor por otros no es una visión masoquista y de tortura sino un acto de amor. Pensemos, lo que harán por sus hijos las madres y los padres para aliviar el dolor salvar a sus hijos de la desgracia. En sí esto es un acto de amor, soportamos un dolor inmenso por un ser amado.

## Compasión, fraternidad

El dolor y el sufrimiento son parte de la vida humana, prestar atención nos pone en alerta sobre la constitución de nuestra actitud ciudadana.

Los festivales de tragedia griega del siglo V a de c. eran festivales cívicos. Y la educación cívica que las tragedias querían promover era familiarizar al joven ciudadano con las cosas malas que podrían suceder en la vida humana, mucho antes de que la vida humana se encargue de hacerlo. En el proceso, hacen que la importancia del sufrimiento y de las pérdidas que lo inspiran sean algo inequívocamente patente para el espectador: es una forma en que los recursos poéticos y visuales del drama tienen peso moral. (NUSSBAUM: 2001,130 -131)

Esta cuestión del dolor y el sufrimiento nos presenta una alternativa incuestionable la finitud de la vida humana. Con lo cual nos permite entender nuestra humanidad y pone sentido a la misma. Si bien el sufrimiento es inherente a la vida humana. Bien nos dice Víctor Frankl:” Si cumplimos con el sentido del sufrimiento realizamos lo más humano del ser humano, maduramos, crecemos, crecemos más allá de nosotros mismos”

En tal sentido, que sucede con otros que no pueden realizar ese proceso de sublimación, esos humanos dolientes abandonados no sólo por el sistema de productividad, si no del sistema social imperante .Si dejamos de lado esta preocupación sería un insulto para miles y millones de seres humanos que padecen el abandono de su condición de dolientes y con ello de su dignidad.

Siguiendo el orden argumental, nos preguntamos ¿es posible una alternativa distinta o que sintetice las visiones ético religiosas sobre el dolor y la de las técnicas de evasión del dolor?

Podríamos ensayar una posible alternativa como lo que nos puede habilitar el valor de la Compasión.

El término compasión deriva del griego συμπάθεια (sympatheia), siendo en su etimología la significación de un sentimiento de simpatía y en latín compassio que da énfasis a una sensación de dolor.

Daniel Innerarity sostiene:

La compasión ´pertenece a este tipo de acciones que como la espera, la queja o el lamento , la admiración o la adoración, se parecen más a la pasividad que a la actividad, que son algo así como la que nos cabe hacer cuando no podemos hacer nada. Por este motivo es un recordatorio de nuestra finitud, de la contingencia de cuando emprendemos, de la inevitabilidad de contar con eventualidades que no dependen de nosotros, de que el ámbito de nuestro querer no es el mismo que el de nuestro poder. (2001: 194)

Entonces ser compasivo es el valor de percibir el dolor del otro como propio, y ejercitar la capacidad interior de poder vivir ese dolor. Se podría hablar de empatía, ponerse en el lugar del otro. Pero el problema es que no soy otro, soy yo. Si bien, la empatía es válida en otras ocasiones en este caso, es distinto ya que en relación a la compasión no es posible. Pues, somos empáticos con la situación de alguien en el dolor como en la alegría, pero sólo hay compasión cuando acompañamos al otro que nos necesita para amortiguar su pena. Tal situación es una obertura al diálogo, al encuentro de ese padecer en la simpleza de la mirada. Nadie se constituye solo, nos constituimos con otros, responsabilizándonos de ese otro. Es el acto más profundo del ser humano el de la acogida en la hospitalidad del ser. La compasión es un sentir por otros que nos interpela y nos hace olvidar aunque sea por un momento de nuestros propios dolores. El ser compasivo no es mera ingenuidad de aflicción, sino que la compasión es la presencia de humanidad que sustenta los cimientos del valor de la justicia. Gracias a la compasión fortalecemos la dignidad humana, podemos hacer el ejercicio de otros valores que conjugados la fortalecen. Tal ejercicio es lo que denominamos Fraternidad.

"Fraternidad" es un término derivado del latín *frater*, que significa hermano –inus (sufijo) que indica pertenencia más el sufijo –dad (abstracto de cualidad). En esta relación, fraternidad nos habla de una relación de hermandad, de amistad profunda. Así podría decirse que la fraternidad es un lazo de unión entre los seres humanos basada en su dignidad, e igualdad de derechos y oportunidades en profunda solidaridad, libertad y justicia. Lo que nos indica que tal relación de buena correspondencia debería incluir: a los débiles, los incapacitados de su propia fuerza y por ende los frágiles al poder de otros. Hacemos referencia a los sin techo, sin trabajo, sin educación, sin salud pública, a los indigentes y miserables en todas sus expresiones. Sin desprecios y el ocultamiento de estos seres humanos dolientes. Así Ighina en su libro *Fraternidad* nos invita a pensar dicho valor citando a Jauretche en su libro: *El paso de los Libres*.

La estrofa final de libro, habla de algo oculto que puede encender el aliento del hombre. La brasa está oculta por la ceniza, pero sigue encendida. Así la fraternidad, ocultada, pervive secretamente hasta que la rueda de los hermanos se congrege en torno a un mate que ayude a vivir bien. Sólo espera a que soplemos



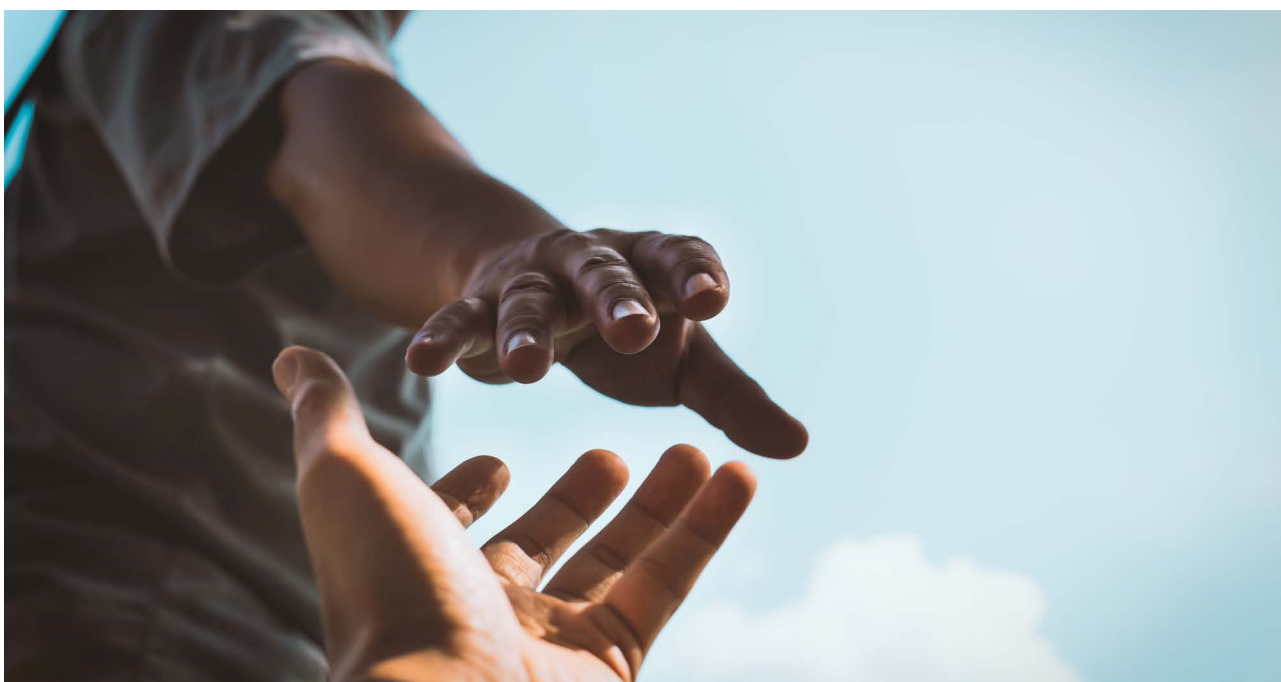
sobre lo que la confunde. Espero haber ayudado con un leve soplo. Ya se vienen otros. (Ighina, 2008:4)

**A** modo de síntesis o reflexión.

En nuestra cotidianeidad cobra realidad la ficción narrativa cuando vemos como la belleza de la libertad, la igualdad y la fraternidad pueden tornarse hostiles en una comunidad que las devalúa las amuralla con la agresividad del desprecio a la otredad. Sin una sociedad devalúa la capacidad de acoger y escuchar el dolor de los otros, nos hemos olvidado que no nos constituimos en soledad sino en la responsabilidad de esos otros. La acogida hospitalaria de los dolientes, tal actitud la debemos hacer desde la diferencia, con la diferencia por la diferencia ofrendando lo mejor de nosotros. Si bien, esta actitud ante tal situación de vulnerabilidad es riesgo, huir de la rutina es estar presente para el otro dejando de lado mi individualidad.

Si en este mundo global donde se han derrumbaron las proclamas modernas del progreso indefinido de base técnica y de dominio biopolítico que ha dejado y deja en el camino millones de humanos dolientes para ingresar en otro dominio que es el del tecnopoder. Y una pandemia, que levantó la alfombra que cubría tanta desigualdad y a la vez genero mayor desigualdad. Ante esta cruel geografía humana, amenaza una nueva pandemia que es la "aporofobia", como nos advierte Adela Cortina:

El problema no es entonces de raza, de etnia ni tampoco de extranjería. El problema es de pobreza. Y lo más sensible en este caso es que hay muchos racistas y xenófobos, pero aporófobos, casi todos. Es el pobre, el áporos, el que molesta, incluso el de la propia familia, porque se vive al pariente pobre como una vergüenza que no conviene airear, mientras que es un placer presumir del pariente triunfador,



bien situado en el mundo académico, político, artístico o en el de los negocios. Es la fobia hacia el pobre la que lleva a rechazar a las personas, a las razas y a aquellas etnias que habitualmente no tienen recursos y, por lo tanto, no pueden ofrecer nada, o parece que no pueden hacerlo. (2017:21)

Es imperativo es que no avance y con ello nos preguntarnos ¿que nos espera como humanas? ¿Más desigualdad, mayor sufrimiento? O ¿la triste esclavitud de la obiedad? En síntesis, que no se nos agote el aliento para impulsar los aires que enciendan y la mantengan encendida a esa brasa de hermandad fraterna oculta en lo profundo de los seres humanos. Simplemente hago extensiva la invitación a pensar juntos esta triste y dolorosa realidad.

\*Prof. Roberto Nasimbera Límido. (Argentina). Profesor en Filosofía. Licenciado en Ciencias Sociales y Humanidades UNQ (Mención Educación). Maestreado en Filosofía y Educación UNQ. Maestro en Tecnología Aplicada a la educación. Postulado en Epistemología de las Ciencias Sociales Humanidades y Ciencias Naturales. Docente capacitador del INET. Docente titular de las cátedras Filosofía y Filosofía de la educación. Poeta, Ensayista, Muralista. Publicaciones de artículos en revistas especializadas en Argentina y en el extranjero. Ponencias en congresos de filosofía y educación. Jurado de la Revista, Plumilla Educativa de la Universidad de Manizales (Colombia). Jurado de la Revista RIZOMA CRITICO CENDE Chile.

#### Bibliografía de consulta

- Castellani, Leonardo (1969). "Camperas Bichos Y Personas". Bs. As. Colección Digtio. Argentina
- Chinaglia, Pedro. (1999) "Ser Hombre". Reflexiones Antropológicas. Ediciones Don Bosco, Asunción, Paraguay.
- Corominas, J. (1961) Diccionario Etimológico, Gredos S.A. Madrid. España.
- Cortina, Adela. (2017) Aporofobia, el rechazo al pobre Un desafío para la democracia. Paidós. Barcelona, España.
- Frankl, V. (1997) Ante el vacío existencial. Barcelona. Herder. España.
- Ighina, Domingo. (2008) "LA BRASA BAJO LA CENIZA" La Fraternidad en el Pensamiento de la integración latinoamericana Un recorrido. Editorial Ciudad Nueva. Córdoba. Argentina.
- Innerarity, Daniel (2001) Ética de la hospitalidad. Barcelona. Península.
- Lewis, C. S. (1996) El problema del dolor. Rialp, Madrid. España.
- Mélich. C. (2004) "La lección de Auschwitz" Herder. Barcelona. España.
- Nussbaum, M. C. (2001) El cultivo de la humanidad. Barcelona. Bello.
- Polaino, A. (1994) Más allá del sufrimiento. Atlántida, Madrid. España.
- En red:
- Humanidad-Inhumanidad, Educación por Roberto Nasimbera 27 mayo, 2021 en Educación. Recuperado: <https://cooltivarte.com/portal/23/11/21>
- Cortina Adela. (2017) Aporofobia, el rechazo al pobre Un desafío para la democracia. Paidós. Barcelona, España.

BUSCANOS EN NUESTRA FAN PAGE DE FACE

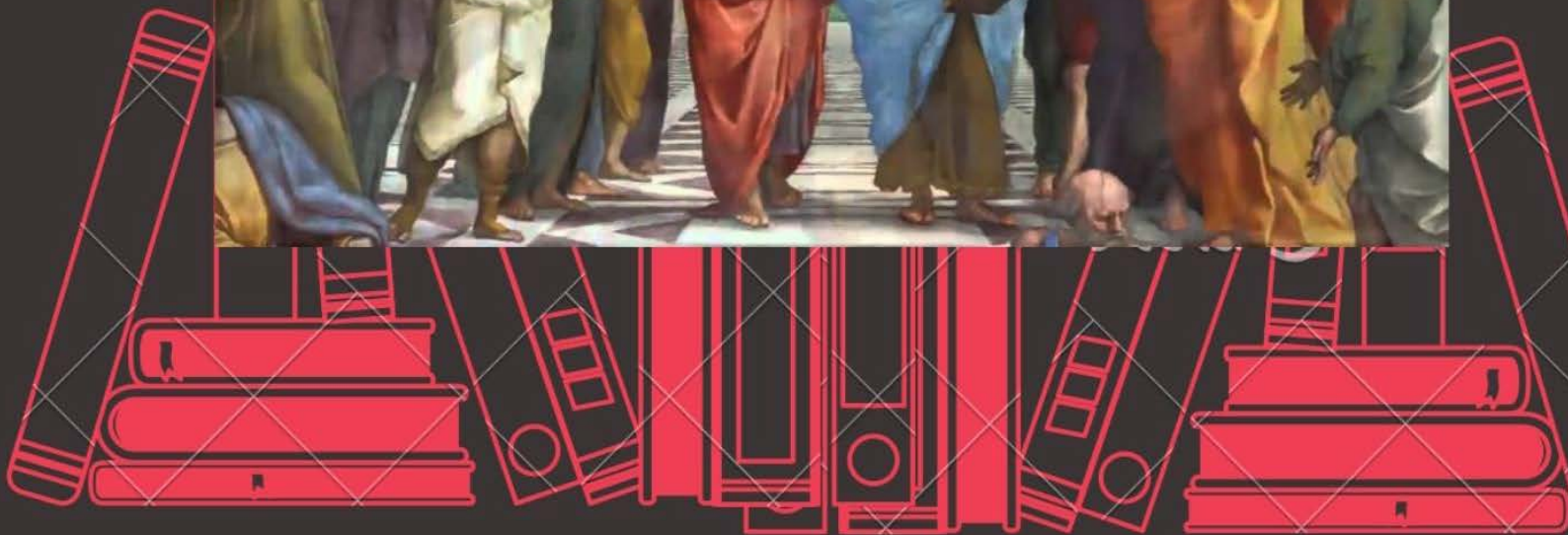
# *Club Mundial de filosofía*

*30 CONVERSATORIOS FILOSÓFICOS*

*12 EDICIONES DE LA MARATÓN*

*6 SIMPOSIOS DE FILOSOFÍA POLÍTICA*

*1 PROYECTO PARA QUE LA FILOSOFÍA SEA UNA  
POLÍTICA PÚBLICA*





# El cuerpo como categoría filosófica en la posmodernidad: cuerpo opulento y cuerpo doliente desde la microcorporalidad, macrocorporalidad y ultracorporalidad

Jorge de la Torre López

## Introducción.

Hoy como nunca el cuerpo es la referencia primordial de la existencia humana. El capital corpóreo acumulado en años de evolución nos ha llevado a considerar al cuerpo como el paradigma definitivo de la experiencia humana, sin embargo, la construcción histórica del cuerpo rebasa por mucho la categoría meramente fisiológica.

En nuestros días, la construcción social de la corporalidad tiende hacia la estetización, los medios de difusión masiva nos dan cuenta de ello. Los símbolos de poder, que hablan del alto valor añadido a la instrumentalización y tecnificación del cuerpo están perfectamente legitimados por el aparato productivo y de publicidad. Así, la identidad social, es la resultante de un producto tecnificado llamado cuerpo. Con esto, dos son los referentes de la corporalidad en nuestros días. Cuerpo opulento y cuerpo doliente.

El cuerpo opulento, es la resultante directa de la dominación y el poder acumulado para transformar el cuerpo. El cuerpo opulento, es el capital simbólico y físico que mantiene en el poder de la estructura social a una clase acomodada que puede construir su cuerpo a voluntad.

El cuerpo doliente es aquel que carece de los elementos básicos de la existencia humana, y cuyo capital corpóreo físico y simbólico se encuentra sometido a los postulados y el sentido de ser del cuerpo opulento.

Hace 2 millones de años que el Homo sapiens tiene todos los componentes biofísicos de la especie para hacer al hombre un ser corpóreo tal y como lo conocemos hoy día, sin embargo, la historia de los últimos siglos le ha dado un giro radical a la noción de cuerpo, por citar un ejemplo, en la Edad Media en los países europeos el cuerpo tenía un referente distinto del cuerpo a la época Renacentista. En la modernidad el cuerpo se vuelve instrumento mecanizado con el auge de las ciencias físicas y matemáticas y en la tardomodernidad o en la ultramodernidad el cuerpo se vive como rebelión de los sentidos e impulso vital, desde Nietzsche hasta Vattimo, el cuerpo es fruición, delectación, seducción.



En este trabajo intento abordar otra categoría de la corporalidad que no esté orientada por lo que es la lógica del cuerpo opulento ni por el despojo y la opresión que vive el cuerpo doliente, y cuya nueva categoría nos permita vislumbrar una nueva posibilidad del hombre y de la historia del cuerpo.

Para ello, quisiera valerme de tres categorías, microcorporalidad, que es el cuerpo vivido como propio, macrocorporalidad que representa al cuerpo social, y finalmente la ultracorporalidad, que representa al cuerpo histórico.

## 2. Corporalidad en tanto microcorporalidad, macrocorporalidad y ultracorporalidad.

Para comenzar, vamos a encuadrar la estructura de la corporalidad en tres momentos, uno inicial y fundante que es el de la microcorporalidad, o la experiencia personal, vinculado con otro momento que se le puede llamar macrocorporalidad, que sería el campo de lo social, y un último momento que podemos llamar la ultracorporalidad, la cual no sólo resuelve la interacción de los dos momentos anteriores, sino que se dirige hacia el todo respectivo y posibilitante de la historia como cuerpo integrante.

Para hablar de micro corporalidad nos remitimos a la vivencia subjetiva de la persona, es la vivencia íntima de quien busca identidad y en ello asiste a la construcción de su propio cuerpo, asiste a la manifestación de una sensibilidad única o bien quizá de grupo, que puede ser contestataria, tribal, y autorreguladora.

En esta micro corporalidad el sujeto se vuelve un esteta, y con ello crea un discurso y un sentido de su propia realidad cuerpo. Podemos citar en este tenor los estudios de Gilles Lipovetsky, Peter Sloterdijk, Emanuel Levinas, que dan cuenta de una esfera privada e íntima en donde las interacciones cara a cara, dan muestra del valor del otro como referente de la identidad y la vivencia de lo privado como ámbito de realización y emancipación, y que integra los elementos vitales de la existencia humana (Vázquez, 2008).

Desde la microcorporalidad también asistimos a la rebelión del sujeto ante el sistema social imperante, siguiendo a José Ma. Mardones en su análisis sobre el talante de la postmodernidad podemos reparar en lo siguiente:

Lyotard vio hace más de una década, siguiendo a Nietzsche, que únicamente por la vía de las acciones no integrables en el sistema se podía minar a éste. Y ya entonces apuntaba a “la política de las micrologías” inspirada en las adornianas pequeñas y generalizadas resistencias a la lógica del sistema. Es una política marginal, micro-política de los marginados sociales, experimentadores, defensores de las minorías... Es, a juicio de Lyotard, el único modo de hacer frente a la racionalización económica administrativa que sostiene al sistema.

Para ello hay que liberar las energías del cuerpo y la mente, celebrar la locura, la intensidad, el deseo, (Mardones, 1988, p. 73).

En un sentido opuesto, en el marco de la macro corporalidad, asistimos a la homogenización y la estandarización del sistema de vida desde una disciplinariedad del cuerpo mismo, así el cuerpo se adscribe a los procesos de vida que convienen al sistema de producción, es la mercantilización y transferencia de valores y sentidos afines a las élites del poder. El cuerpo es regulado y conducido por el canon social vigente, (Landa/Marengo).



Igualmente recogemos a Mardones para entender la macro corporalidad, como la expresión del sistema social: Este sistema tecno-económico, en su enorme dinamismo y aceleración, tiende a satelizar y a colonizar (Habermas) todos los espacios sociales. No solo se ha institucionalizado la producción del conocimiento en institutos de investigación, grandes empresas, universidades y ministerios, sino que la lógica del D+I pervade toda la sociedad. Para D. Bell, vivimos ya en una “society of knowledge”. Los “media” caminan o vuelan sobre la revolución microelectrónica, amenazando con producir fenómenos propios que han atraído la atención de los sociólogos postmodernos para justificar el paso a otra era. Pero, más allá de la presencia de la lógica funcional en la creciente “cientifización de la vida cotidiana” (P. Berger), desde los cachivaches que nos rodean hasta la dieta en calorías que ayudará a controlar “el peso ideal” o el colesterol, el sistema penetra en la educación, la política, y la ética cívica y personal. Este es el temible alcance de la colonización del sistema, que para Habermas, mucho más que para Weber, no sólo les quita la libertad a los individuos, sino que al introducirse en su propio mundo de las relaciones personales, hace creer que lo más racional y humano es lo que mantiene y hace funcionar al sistema” (Mardones, 1988, p. 28).

Vemos pues, que la micro corporalidad como la rebelión de los sentidos y estetización del sistema de vida, es un intento por superar el discurso de la llamada modernidad técnico productiva y burocrática que ha colonizado el cuerpo social de la macro corporalidad.

Finalmente, la ultra-corporalidad como categoría meramente teórica se sostiene como posibilidad de la microcorporalidad y macrocorporalidad, que en tanto que nueva categoría, no está privada de realidad, pues su misma realidad es lo corpóreo contenido en los dos momentos anteriores y previos.

Así pues, la ultra-corporalidad sería el momento final y decisivo en donde el cuerpo universal se completa. Ello nos lleva como casi todas las religiones al problema de la revelación final, la epifanía suprema y la transformación ontológica. El sentido máximo del ser cuerpo. La máxima realización desde donde todo cobra sentido, el momento de la unidad universal.

La ultra corporalidad es pues, la necesidad de superar los excesos o las carencias de los dos niveles de realidad expuestos. Es decir, la necesidad de lograr la unidad entre la escisión entre una corporalidad, que por un lado representa el mundo del individuo excluido y recluido en estado de incomprensión y rebelión de proporciones fragmentistas, y una corporalidad reguladora de proporciones sistémicas, que se impone como cuerpo social.

### 3 . La victimización del cuerpo: cuerpo dolido y cuerpo en opulencia

Una de las consecuencias de la visión escindida de la cultura occidental del hombre, entre el cuerpo y la mente, y que de fondo trata de mercantilizar al cuer-

po, y de divinizar la inteligencia producto de un dualismo radical, ocurre a nivel social ya que podemos ver la división del cuerpo / mente en el sistema de producción mundial entre la mente o inteligencia (llamada software) y la burda mano de obra (llamada hardware) que participa de la producción material y de la acumulación de la riqueza.

El software o la inteligencia sólo puede hacer el trabajo fino, es decir, altamente especializado el cual genera mayores dividendos, mientras el hardware, es la mano de obra barata que abunda en el mercado y que puede ser remplazada fácilmente. Las economías nacionales a nivel internacional funcionan así, hay economías que sólo son productoras de hardware y otras que sólo producen software.

Esta división social fundada en una idea de una corporalidad fragmentada hace que exista un cuerpo dolido que es sometido y forzado a ser mera producción y mercantilización, que se materializa en los grupos sociales más marginados y desprovistos de condiciones de vida materiales generadas por la modernidad tecnológica.

Así, la cosificación del cuerpo queda subordinada a los patrones de la producción material de las condiciones del sistema social dominante, además de alcanzar una fetichización y mercantilización en lo que podemos considerar la máxima tecnificación del cuerpo de la sociedad opulenta que reproduce los patrones de comercialización, canje y cambio en una sociedad subordinada a la estetización del cuerpo y su hedonización descarnada.

Desde esta práctica pues, lo único que tenemos es una victimización del cuerpo, que sólo puede ser superado y redimido o bien, por su negación, o su glorificación desde el discurso social.

Así pues, la misma solución ante esta victimización es el mismo martirio y flagelo de dos realidades corpóreas escindidas, una, realidad corpórea opulenta que produce la fetichización del cuerpo, y otra, realidad corpórea que juega el papel de realidad cuerpo dolor.

## Conclusiones

Para superar esta dualidad radical que separa lo que podría considerarse un contrasentido, habría que apelar a la ultimidad de la persona como ser corpóreo e inteligente en una estructura que no puede ser escindida por ningún sistema ideológico, religioso, ni por ningún sistema económico.

El llamado de una corporalidad fundante, es hacia la recuperación del cuerpo y las necesidades básicas que mantienen la vida humana: agua, alimentación, salud, vestido, hogar. Es decir, aquello que procura la existencia del cuerpo y sin la cual no hay proyecto de sociedad viable.



La ausencia de una visión integral de la corporalidad ante su mercantilización y banalización, nos plantea la necesidad de recuperar la corporalidad como momento fundante de nuestra vida personal y social como una exigencia de primer orden. Es decir de orden principal por donde tendríamos que empezar a fundar la vida, una vida que en tanto experiencia primigenia de lo real es experiencia fundante.

La ultracorporalidad podría ser el ultra hombre de Nietzsche, por lo menos nos exige algo más allá de lo que tenemos en la actualidad, para ello tendríamos que alcanzar la ultracorporalidad superando la entronización y banalización del cuerpo como fetiche de una macrocorporalidad conducida por el sistema social en donde el cuerpo o bien es producto descarnado y es mero cuerpo utilitarizado, o bien desde una microcorporalidad que sólo es búsqueda de placer y rebelión del sistema y de su disciplina.

Igualmente la ultracorporalidad sería la superación de la división social que vivimos del cuerpo entre un cuerpo opulento victimador y un cuerpo dolido victimizado.

La ultracorporalidad puede ser tema por lo tanto de la reflexión filosófica en tanto que superación de la realidad fetiche, es decir, desde una crítica de la enajenación del cuerpo y su utilización descarnada y deshumanizadora, así como de un tribalismo sensualista fragmentario.

Pero igualmente puede ser pertinente hablar de ultracorporalidad, desde el todo de la realidad, como una realidad metafísica fundadora y originante que apela a la unidad de la realidad y la historia, y como realidad histórica totalizante que envuelve tanto a la historia de la persona y la historia de lo social.

Se trataría también de hacer del cuerpo como existencia concreta y real del hombre, el lugar de la reflexión en cuanto que ahí está depositada la existencia, existimos siendo cuerpo, cuerpo de la especie, del mundo social, y del tiempo histórico.

#### Referencias bibliográficas:

Mardones, José Ma. (1988) Postmodernidad y cristianismo. El desafío del fragmento. Sal Terrae, Presencia Teológica, Santander.

Vázquez Rocca Adolfo. Sloterdijk; entre rostros, esferas y espacio interfacial.

Ensayo de una historia natural de la afabilidad. Universidad del Valparaíso, Chile.

En Eikasia. Revista de Filosofía, año III, 17 (marzo 2008). <http://www.revistadefilosofia.org> (Consultado 19 de febrero del 2012).

Landa, María Inés y Marengo, Leonardo Gabriel. Performance empresariales: el cuerpo de un líder. (UNLP/GEEC/CIMeCS) y (CONICET/CEA-UE-UNC).

# Reflexionando desde la carta sobre el humanismo

J. Humberto Romano Pérez

## Fuente y origen de esta carta

La Carta sobre el humanismo tiene su origen en una carta dirigida a Jean Beaufret (París) en el año 1946. Revisada y aumentada para su edición, fue publicada por primera vez en 1947 por la editorial Francke (Berna 1947) en forma de apéndice a la obra *Platons Lehre von der Wahrheit*. Actualmente la obra, con el título *Brief über den Humanismus*, forma parte del volumen noveno (*Wegmarken*, ed. F.-W. von Herrmann, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1976, pp. 313-364) de la edición de las obras completas de Heidegger (*Heidegger Gesamtausgabe*). En este caso estoy usando la traducción de Helena Cortés y Arturo Leyte en el compendio de Editorial Alianza “Hitos” (*Wegmarken*).

Es necesario saber que el sentido fáctico de la vida como termino heideggeriano puede darnos luces en estos tiempos debido a la vigencia de su contenido, uno de los textos breves y con más claridad donde la filosofía política puede recoger muchas conclusiones y en la actualidad hacen de este texto una lectura obligatoria y esa es una de las principales inclinaciones a poder pensar y traer a colación esta bella lectura.

No es solo una respuesta a Sartre ,pues este es uno de los errores más comunes , es una llamada a seguir buscando el hilo conductor de nuestra propia existencia,. quiero citar textualmente parte del inicio de la carta:

“El pensar no se convierte en acción porque salga de él un efecto o porque pueda ser utilizado. El pensar sólo actúa en la medida en que piensa. Este actuar es, seguramente, el más simple, pero también el más elevado, porque atañe a la relación del ser con el hombre. Pero todo obrar reside en el ser y se orienta a lo ente. Por contra, el pensar se deja reclamar por el ser para decir la verdad del ser”.

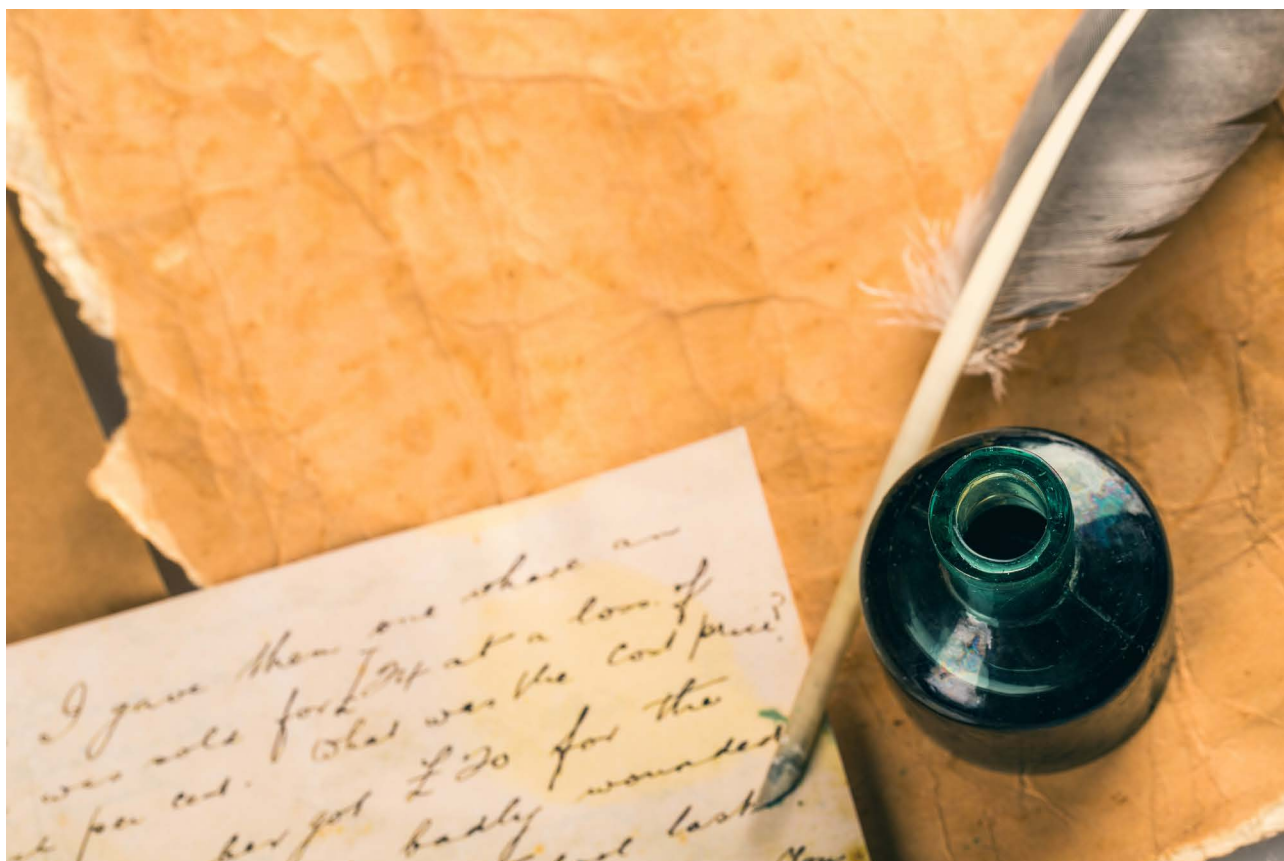
La actividad espiritual más grande del se humano es el pensar , queda constatado como principio epistémico , y el pensar adecuadamente nos hace caer en la cuenta de una vuelta a ese actus essendi de interpretación histórica de Santo Tomás de Aquino por esta razón lo que necesitamos es esta vuelta de ser desde la verdad, ante tanto relativismo ético hay principios lógicos y fundamentales que no pueden cambiar debido a la dureza y precisión ,no trato de encerrar en conceptos al contrario es incitar a la búsqueda de la verdad, y una de estas razones es a lo que llamamos “humanismo”, Heidegger parafrasea la pregunta: Comment redonner un sens au mot Humanisme?

Esta pregunta nace de la intención de seguir manteniendo la palabra “humanismo”. Pero yo me pregunto si es necesario. ¿O acaso no es evidente el daño que provocan todos esos títulos? Es verdad que ya hace tiempo que se desconfía de los “ismos”. Pero el mercado de la opinión pública reclama siempre otros nuevos y por lo visto siempre se está dispuesto a cubrir esa demanda.

Esta exageración del humanismo vista como un antropocentrismo que se entendió desde la filosofía moderna al quitar la trascendencia y ver a la religión como enemigo proclamando una diosa razón que en principio no fue tan malo, pero como bien dijo el buen Martin, las exageraciones son de desconfianza, lejos de ver a la religión y a las humanidades con un sentido crítico dando el lugar a lo que cada uno corresponde, el peligro es esta cultura de clausura y no dar auge en el aparato crítico.

Pero si el hombre quiere volver a encontrarse alguna vez en la vecindad al ser, tiene que aprender previamente a existir prescindiendo de nombres. Tiene que reconocer en la misma medida tanto la seducción de la opinión pública como la impotencia de lo privado.

El humanismo en sentido estricto aunque lo podemos ubicar en la época de los razonos este extracto nos deja percibir el no tener la razón en todo pero si demostrar la verdad mediante principios lógicos y de verdad, no solo un colectivo, en este sentido Kant tenía razón pues el conocimiento debe ser de orden público y esto incluye el sentido de volver nuevamente a lo mencionado líneas anteriores.



Quiero finalizar con una reflexión que a lo largo de los años sigo constatando es lo siguiente:

Leer a Heidegger no te hace Nazi, leer a Freud no te hace pensar solo en sexo, leer a Marx no te hace capitalista, leer a Santo Tomás de Aquino no te hace un ángel en la tierra, leer a Nietzsche o a Feuerbach no te hace ateo, leer a Platón y a Boecio no te hace anticuado.

Fomentemos el aparato crítico en la lectura filosófica y en nuestra lectura de los hechos en el presente.

La religión no es el enemigo, la filosofía y las humanidades tampoco, el verdadero enemigo es ese concepto aberrante de verdad sociológica donde ciertos grupos creen tener la razón y concluyo con una traducción al español de los manuscritos fenomenológicos de la segunda guerra de Jan Patočka:

“El camino de nuestra vida se crea a sí mismo su luz, su mundo, donde está en consonancia con la naturaleza”, deja emerger la posibilidad propia y tiene lugar ante el rostro que la revela”.

Con estas consideraciones regresemos a la esencia de la verdad, ser cooperadores de la misma como lo dijo el buen Benedicto XVI.

#### Bibliografía:

Heidegger Martin, Wegmarken (Hitos) “Carta sobre el humanismo”. Brief über den Humanismus, editorial Alianza.

Patočka Jan, “Interioridad y mundo”. Manuscritos fenomenológicos de la segunda Guerra, editorial Sb. P. 115.





CICLO FILOSÓFICO-CULTURAL

# NO ESTOY DE ACUERDO

Valorar la diferencia, promocionar el entrecruzamiento, regenerar lo común entendiendo lo singular.

**UN PARTICIPANTE, UN PANEL, UN DESAFÍO.**

Durante 90 minutos los conceptos propuestos girarán en torno y en principio a la disponibilidad del desacuerdo



ESCUELA  
CORRENTINA

DE  
PENSAMIENTO

Centro de Estudios Sociales y Políticos  
Desiderio Sosa

Corrientes-Argentina

# Límites en el programa filosófico de Augusto Salazar Bondy en el marco de su influencia Hegeliana y Marxiana

Xavier Palomino

El presente ensayo intenta ser un enfoque crítico en torno al proyecto utópico filosófico salazariano. Más allá de que en el autor no exista una explícita alusión a la “utopía”, el proyecto salazariano postula una posibilidad de ser ante el estado de cosas de la filosofía hispanoamericana. Sin embargo, una vez mencionemos algunos puntos clave de ese proyecto, encontraremos un límite dilemático. Para estudiar ese límite, he dividido este ensayo en tres partes: en la primera, presentaré puntos clave en el proyecto filosófico salazariano y mostraré que fue gracias a la filosofía hegeliana que pudo darle un sentido dialéctico a su proyecto. En la segunda parte, veremos que además de la influencia hegeliana en su concepción descriptiva y prospectiva de la filosofía, también encontramos una fuerte influencia marxiana, que consideramos, no la llevó hasta sus últimas consecuencias. Finalmente, mostraré que todo proyecto filosófico enfrenta hoy el reto mundial ineludible de la intromisión del capitalismo en todas las formas de vida.

Palabras clave: capitalismo, mercancía, filosofía, fetichismo, Salazar.

El punto de partida es Hegel. Y Salazar tuvo buenas razones para partir del filósofo alemán, no solo en cuanto a su concepción de filosofía, sino en cuanto a la tensión que le permite descubrir. Con Hegel, Salazar comienza a dar una respuesta epistémica de distinto carácter: se trata de una episteme que se ve a sí misma en la tensión de su comunidad. Veamos ello.

En primer lugar, Salazar sitúa la filosofía en su condición ontológica o en su referencia “al conjunto de lo dado”, pero que no por ello deja de expresar la episteme de una realidad situada en tiempo y espacio. Según esto, “la filosofía como tal es un producto que expresa la vida de la comunidad”. (Salazar, 2013, p. 503). No obstante, la filosofía puede llegar a ser una “representación mistificada” del ser de su comunidad. Y esto sucede cuando esa filosofía situada no ejerce la función de “manifestar lo propio de un ser” y reproduce ideas no solo de situaciones comunitarias temporalmente ajenas, sino también espacialmente ajenas. La filosofía se hace inauténtica.

Todo ello no quiere decir, según Salazar, que no exista “un lado veraz” en la filosofía inauténtica. Lejos de ello, las filosofías mistificadas, que buscan apropiarse -consciente o inconscientemente- de ideas ajenas, son reflejo de una condición de ser carencial. Si imita filosofías no correspondientes a la realidad de su comunidad,

es porque existe una privación. Es por ello que, a pesar de esta falta de correspondencia, estas “aciertan, sin proponérselo, sin intencionarlo temáticamente, como expresión de la ausencia de un ser pleno y original<sup>2</sup>. (Ibid.,p. 505).

Entiendo por dimensión ontológica el conjunto de tensiones comunes a toda la realidad humana, pero que se caracteriza por manifestarse en diversas formas. La dimensión ontológica es, entonces, la tensión que se vive en una comunidad determinada a partir de la cual se generan respuestas epistémicas. En este trabajo, esas respuestas no serán consideradas en función de su racionalidad, pues ello sería anular aquellas respuestas de formas de conciencia que no encajan en la tendencia predominante de lo que se concibe como epistemológico. Al contrario, nos ceñimos a la crítica foucaultiana de esta noción y definimos lo epistémico como conjunto de “conocimientos, considerados fuera de cualquier criterio que se refiera a su valor racional o a sus formas objetivas”. (Foucault, 1968, p.7). Sin embargo, esa dimensión epistémica no solo tiene el carácter de respuesta, sino que puede analizar su respuesta misma y descubrir la falta de correspondencia entre lo ontológico y epistémico. Así, la tensión ontológico-epistémica significa un contraste constante entre lo que es y lo que debe-ser, entre el ser y posibilidad de ser. (Bloch, 2004, p. 205).

Para Leopoldo Zea el hecho de imitar mal quizá sea la vía por donde encontremos nuestra originalidad. Pues la mala imitación es reflejo de una resistencia. Con esta descripción, la filosofía latinoamericana dio un paso de conciencia sobre sí misma<sup>3</sup>. No solo se genera una respuesta filosófica más, sino que se genera un proyecto filosófico con triple carácter. En primer lugar, logra observar, como ya dijimos, la falta de correspondencia entre la dimensión ontológica y epistémica, (entre la comunidad y su filosofía), y analiza, por ello, la situación de las diversas respuestas epistémicas. En segundo lugar, se trata de proyecto utópico de construcción epistémica en Hispanoamérica de acuerdo a su ser. En efecto, no basta solo con haber descubierto un estado carencial, sino de postular un proyecto que corresponda originariamente a esa situación. Y es precisamente aquí, donde el proyecto utópico filosófico de Salazar lleva a cabo una consecuente ruptura con la concepción positivista que, desde su fundación, su ambición más alta había sido el “descubrir las leyes de los fenómenos” y no sus factores. Respecto a las leyes físicas, por ejemplo, Comte dijo que la indagación sobre “cuáles son sus causas, son cuestiones que [los positivistas] mira[n] como insolubles” (Comte, 1875, p. 82, cursiva nuestra). De ahí que la filosofía positiva significara una conciliación con el estado de cosas y, por tanto, no fuera el prototipo teórico que le permitiera a Salazar desarrollar su proyecto utópico filosófico.

Por cierto que en el nivel de los simples hechos, de la realidad natural, las preguntas citadas [que apuntan a nuestro ser carencial] no ofrecen dificultad y quizá hasta no valen la pena de ser planteadas. En este plano se puede ser cualquier cosa desde el momento que se es. Pero cuando se toma en cuenta todo lo que compor-



ta una realidad histórica como tal, lo que implica de aspiraciones y de proyectos, de normas y de valores articulados con la base natural, entonces la cuestión de la posibilidad de ser adquiere pleno sentido y nos pone al frente la entidad peculiar del existir inauténtico. (Salazar, 2013, p. 506, las cursivas son nuestras).

Como se ve, el proyecto salazariano tiene una función negativa. Es negativo porque supera (El concepto alemán “Aufhebung”, bastante usado por Hegel, significa superación y cancelación, prospección y negación)-en el sentido hegeliano- lo que precisamente es. Y lo que son las diversas manifestaciones culturales -entre las que se encuentra la filosofía- no corresponde a lo que debieran ser, sino que se encuentran en una situación de enajenación.

En esos pasos también destacan autores como Alberdi, Vasconcelos, Mariátegui, Korn, etc., que el mismo Salazar reconoce. En tercer lugar, el proyecto filosófico de nuestro filósofo peruano no se reduce a una propuesta de consolidación hispanoamericana, sino que tiene, por un lado, la impronta de un a priori antropológico, pues parte de los sujetos empíricos, que viven, anhelan y sueñan (Santos, 2010, p.18) y, por otro lado, al igual que Zea, se ve en ese a priori un punto de encuentro entre la filosofía situada y universal. La cuestión de la filosofía hispanoamericana es pues un “Tema nuestro por ser tratado por americanos, y universal por ser tratado por hombres” (Zea, 1945, p. 67). Veamos cómo describe Salazar esa concatenación entre el desarrollo humano hispanoamericano y del humano en general... una buena parte de la tarea que tiene por delante nuestra filosofía es destructiva (...). Porque debe ser una conciencia canceladora de prejuicios, mitos, ídolos, una conciencia apta para develar nuestra sujeción como pueblos y nuestra depresión como seres humanos; en consecuencia, una conciencia liberadora de las trabas que impiden la expansión antropológica del hispanoamericano que es también la expansión antropológica de toda la especie. (Salazar, 2013, p. 512, la cursiva es nuestra).

Con ello, podemos concluir el triple carácter que tiene el proyecto utópico filosófico de Salazar. Gracias al proceso de observación de la tensión ontológico-epistémica, se logra desentrañar una filosofía inauténtica o mistificada, que no corresponde al ser de su comunidad. Esa observación impulsa al proyecto utópico una tarea negativa destructiva, en sentido hegeliano, pero cuyo objetivo es finalmente el desarrollo humano como especie. En ese sentido, el proyecto utópico filosófico de Salazar es destructivo-constructivo, y, por ello, hegelianamente dialéctico.

Es importante hacer mención que el método hegeliano realmente ha sido un motor fundamental en la utopología en Latinoamérica. En Fernando Aínsa, por ejemplo, se hizo posible una fundamentación ontológico-epistémica de la utopía gracias a la lectura de Bloch, quien evidentemente está inmerso en la metodología hegeliana. Véase Aínsa, F. (2017).



El proyecto filosófico de Salazar llega, sin embargo, a un dilema cuando apela a la crítica marxista. Y no se trata de que la influencia marxista sea un defecto en Salazar; se trata de una situación generalizada en el mundo que el mismo Salazar logra observar gracias a la perspectiva marxiana. Veamos esto con detenimiento. Es frecuente que se acuse al marxismo de reduccionismo económico debido a que la magna obra de Marx parte del análisis de la mercancía. Lo cierto es que Marx no fue un reduccionista económico, lo que realizó fue una descripción del núcleo del sistema. El reduccionismo económico es una realidad que Marx logró descubrir, no se trata de una preferencia subjetiva del autor. (Jappe, 2016, p.23). Con toda seguridad, Augusto Salazar Bondy conoció esa crítica marxiana. En 1961, siete años antes de la publicación del escrito que estamos analizando, Salazar mostró una descripción del capitalismo muy cercana al primer capítulo de El Capital en su ensayo Bases para un socialismo humanista peruano:

El capitalismo es algo más que una teoría o un sistema económico: es una praxis total, es decir, una ordenación del comportamiento del hombre que afecta al conjunto de su vida y moldea por entero su mundo. (...). El capitalismo ha hecho de la existencia y del mundo del hombre una entidad interpretable en términos económicos, transida de problemática económica y sujeta a las determinaciones del orden económico”. (Salazar, 1961, p.169).

Al igual que Marx, Salazar Bondy afirma que la vida humana está sometida completamente a la dinámica del capitalismo y manifiesta que este es problema “total”. Por lo tanto, ninguna disciplina del saber escapa a ella: “la ciencia, la reflexión filosófica, (...) todas las manifestaciones, en fin, de la cultura están en mayor grado afectadas por la tabla de valores del capitalismo”. (Ibidem.). Véase que ni la misma filosofía escapa a este carácter absorbente capitalismo. Mariátegui fue el primer intelectual que tuvo que enfrentar esa acusación frente a Henri de Man en su obra Defensa del marxismo.

Pero Salazar, teniendo esto como premisa, no llevó la tensión ontológica-epistémica hasta sus últimas consecuencias: Los problemas filosóficos son reflejo de problemas económicos, pero no un problema económico cualquiera, sino un problema concreto e histórico que nos afecta ya no solo a nivel latinoamericano, sino a nivel mundial: la intromisión del capitalismo en todas las esferas de la vida. Ello quiere decir que tanto en Hispanoamérica como en Europa dicha intromisión se ha hecho posible, aunque por supuesto con diferentes grados; el capitalismo no es una particularidad que pueda ser concebida como un fenómeno más en un “collage” de factores de dominación. El capitalismo es el factor de dominación total. ¿Por qué razón no asumió la crítica del reduccionismo capitalista en su proyecto metafilosófico? Se nos podría reprochar que aquel pensamiento salazariano corresponde a una etapa anterior del año 1961 marcado por un proyecto utópico práctico como el Movimiento Social Progresista, y que para 1968 Salazar ya habría renunciado a la tesis del carácter absorbente del capitalismo. Pero lejos de ello, existe otra mues-

tra de su lectura de *El Capital* en los años posteriores a ese proyecto: “En *El Capital*, la reificación naturalista de la sociedad y su frustración humana señalan el imperio de los lazos de dominación. Esto se ve muy bien en el análisis marxista del valor”. (Salazar, 1995, p. 286, la cursiva es nuestra). Este pasaje no solo demuestra que el enfoque marxiano estuvo latente hasta la etapa final de su pensamiento, sino que nos muestra el conocimiento que tuvo Salazar sobre una crítica marxiana muy importante en el primer capítulo de *El Capital*: el carácter fetichista de la mercancía.

## Conclusión

Tenemos así dos perspectivas respecto a la filosofía que -según nuestra consideración- Salazar no logra conciliar satisfactoriamente. Por un lado, la demanda (influencia hegeliana) de una filosofía cuya respuesta recoja la realidad concreta de su comunidad. Por otro lado, tenemos la descripción de una realidad total absorbida por el fenómeno capitalista (influencia marxiana). Salazar conoce que la sociedad mundial es un “cúmulo de mercancías” (Marx, 2017, p. 83), y que el fetichismo que genera no deja ni siquiera a la filosofía libre de la mistificación de sus categorías. Sin embargo, no llega a reconocer que no se trata ya de una mistificación o fetichización en la que se encuentren solo las “filosofías inauténticas”, sino que se encuentra también en aquellas filosofías que cumplen con el requisito hegeliano de ser expresión de su comunidad. El problema no está solo en una filosofía que expresa ideas ajenas a la naturaleza del ser de su comunidad, el problema es que las filosofías expresan conceptualmente como natural lo que es ajeno a la comunidad humana en general: la impronta de la mercancía.

Tomar en cuenta esa nueva ontología económico-social de la mercancía no es empero una opción de la que podamos escapar sin asumir graves consecuencias. En primer lugar, porque en el siglo XX la humanidad fue testigo de proyectos utópicos que no superaron la impronta mercantil. Según autores como Kurz y Jappe, los proyectos socialistas de Rusia y China terminaron completamente absorbidas al mecanismo mundial de la mercancía. Según ellos, los proyectos utópicos “socialistas” fueron una modernización tardía hacia la sociedad mundial de la mercancía. (Kurz, 2016, p. 39). En segundo lugar, porque la humanidad observó desde el siglo XX cómo afecta el capitalismo en todos los aspectos de la vida: psicológico, social, filosófico, etc., la situación fue tal que llegó incluso a ser condenada desde posturas católicas: “La encíclica [*Laborem exercens*] critica el aislamiento de las personas en la sociedad capitalista”. (Dussel, 1988, pp. 157-158).

El fetichismo de la mercancía de Marx es la crítica de una dinámica de cosas en la que la economía domina al hombre y se convierte en una segunda naturaleza. La consecuencia de esa naturalización es que el hombre intenta reflejar el mundo social a través de sus categorías económicas, sociológicas o filosóficas, y pierde de vista la posibilidad de que sus categorías se encuentren reificadas o mistificadas.

Un ejemplo claro de filosofía mistificada y reificada es el intuicionismo y el positivismo; este último se ciñe al estudio de los hechos sin su génesis, pero, a la vez, no repara en todas las implicaciones que tiene el concepto de “hecho”. Termina entonces reificando ese concepto como si fuera propio de la realidad. (Véase: Horkheimer, 1973, pp. 92-94)

En la producción de mercancías, los capitalistas hacen lo posible por generar mayor producción en menor tiempo de trabajo. Esta lógica no desapareció en la Unión Soviética. Tenemos por ejemplo el famoso caso de Stajanov, el obrero visto como modelo en la URSS puesto que produjo más en menos tiempo.

Así pues, si la filosofía contempla algún proyecto utópico teórico tiene que ser la de combatir el fetichismo de la mercancía a través de la crítica. Pues encuentra que su propia respuesta puede estar obstruida e interpelada por las demandas de la valorización del capital y del intercambio mercantil de equivalentes. En ese sentido debe permanecer alerta para que su propia vocación no sea un reflejo de los intereses del capital. Y para ello debe tener las palabras de Marx a Ruge:

“Pero si construir el futuro y asentar todo definitivamente no es nuestro asunto, es más claro aún lo que, al presente, debemos llevar a cabo: me refiero a la crítica despiadada de todo lo existente, despiadada tanto en el sentido de no temer los resultados a los que conduzca como en el de no temerle al conflicto con aquellos que detentan el poder”.

#### Referencias:

- Aínsa, F. (2017). Cincuenta años buscando llegar “a ninguna parte”. En “Cuadernos Americanos 160”, pp. 83-90. Ciudad de México: UNAM.
- Bloch, E. (2004). El principio de Esperanza. Madrid: Trotta.
- Comte, A. (1875). Principios de filosofía positiva. Santiago: Mercurio.
- Dussel, E. (1988) Teología de la liberación y marxismo. En “Cuadernos Americanos 12”. Ciudad de México: UNAM.
- Foucault, M. (1968). Las palabras y las cosas. Argentina: Siglo XXI.
- Horkheimer, Max. (1973). Crítica de la razón instrumental. Buenos Aires: Sur.
- Jappe, A. (2016). Las aventuras de la mercancía. Madrid: Pepitas de calabaza.
- Kurz, R. (2016). El colapso de la modernización. Buenos Aires: Marat.
- Marx, K. (2017). El Capital. Tomo I. Madrid: Siglo XXI.
- Salazar, A. (1961). Entre Escila y Caribdis. Lima: Instituto Nacional de Cultura.
- Salazar, A. (1995). Dominación y Liberación. Lima: Facultad de Letras y CC. HH. U.N.M.S.M.
- Salazar, A. (2013). ¿Existe una filosofía de nuestra América? Lima: Fondo Editorial del Congreso del Perú.
- Santos, J. (2010). Conflicto de representaciones. América Latina como lugar para la filosofía. Santiago: FCE.
- Zea, L. (1945). En torno a una filosofía americana. México: Colegio de M.

# Lo "común" como categoría política estratégica para comprender y relanzar las luchas anticapitalistas de la actualidad

Andrea Valcárcel Jiménez

**R**esumen: en el presente trabajo expondremos el actual contexto de colapso ecosocial, al que hemos arribado por el imperante dominio de la ideología neoliberal. Frente a esta ideología, basándonos principalmente en la obra de los pensadores Christian Laval y Pierre Dardot, expondremos la racionalidad de “lo común” como alternativa política para construir nuevas configuraciones del mundo y la subjetividad, capaces de afrontar los desafíos sociales, ecológicos, económicos y políticos contemporáneos.

Palabras clave: común, neoliberalismo, alternativa.

## Introducción

Motivadas por el interrogante central del IV Simposio de Filosofía Política de la ciudad de Corrientes, que nos invitaba a reflexionar sobre el tipo de pueblo, de demos, de ciudadanía que somos o pretendemos ser, presentamos nuestra participación con la siguiente propuesta. Primero, realizar un breve diagnóstico del contexto sociopolítico, económico y ecológico actual –caracterizado por algunos autores como el Antropoceno o el Capitaloceno –. Segundo, analizar el tipo de pueblo que deberíamos devenir para poder afrontar los desafíos contemporáneos derivados de la configuración neoliberal del mundo y de la subjetividad, poniendo especial atención en el actual escenario de colapso social y ecológico producido por la superación de los límites biofísicos del planeta (planetary boundaries).

Para enfrentar este doble acometido, sustentaremos nuestros análisis en la obra de Christian Laval y de Pierre Dardot, quienes, un año después de la aparición de la ahora célebre obra *La nueva razón del mundo*, nos sorprendieron con *Común*. Así, el sociólogo y el filósofo francés completaban su primer ensayo conjunto, donde criticaban la ideología y la sociedad neoliberal, con otro ensayo en que presentaban el principio político de “lo común”: un modelo de racionalidad presumiblemente dotado de la fuerza necesaria para constituir una configuración del mundo y de la subjetividad alternativa a la neoliberal.

Ahora bien, como muestran los autores, el recurso de lo común no es históricamente novedoso. Por poner un par de ejemplos, en la Política de Aristóteles el “bien común” ya aparecía como la finalidad de toda polis gobernada mediante un régimen recto y justo y “los bienes comunes” o los comunales ya fueron reivindicados



dos en la época de los cercamientos de tierras que comenzaron a finales de la Baja Edad Media, como plantea la historiadora Silvia Federeci. Sin embargo, en el presente trabajo no entraremos en el devenir histórico y filosófico de estos comunes –por lo demás, magníficamente expuesto en Común–, sino que, diferenciándolo del resto de “comunes”, circunscribiremos el que es nuestro objeto de análisis, a saber: “lo común” mismo, entendido como un principio político con el que pensar y practicar el pueblo que nos gustaría ser. Lo adelantamos desde ya: el tipo de (inter)subjetividad, de pueblo que deseáramos y necesitaríamos devenir, sería uno capaz de comprender y actuar colectivamente en el seno de un mundo atravesado por inquietantes y complejos conflictos económicos, sociales y ecológicos. Un pueblo no movido por el egoísmo y la competitividad, sino por la solidaridad y la ayuda mutua. Un pueblo no subsumido bajo las lógicas del Estado-Mercado, sino máximamente autonomizado y auto instituido mediante la realización de prácticas instituyentes. En definitiva, un pueblo activo, responsable y comprometido con el cuidado de su comunidad y su entorno.

## D

### Diagnóstico de la actualidad

Ya en 2013, Laval y Dardot expusieron que nuestro mundo actual ha cambiado mucho en las últimas décadas. Frente a la época Moderna, la época Contemporánea o postmoderna no puede seguir comprendiéndose a sí misma desde un marco de pensamiento binario y dicotómico. Es decir, a nivel social, político y económico, la sociedad ya no puede comprender el mundo como el resultado de la lucha de dos clases antagónicas claramente diferenciadas, cuyos conflictos pondrían en marcha el motor de la historia. Laval y Dardot advierten que ha emergido



una nueva clase precarizada, una nueva clase dominante y un nuevo modo de ejercer el poder, de modo que el par de conceptos proletariado y burguesía u obrero y patrón, cada vez resultan menos operativos para entender y transformar nuestro mundo. En efecto, vivimos una época en la que, “mucho más allá de la esfera del trabajo, las instituciones, las actividades, los tiempos de la vida, son sometidos a una lógica normativa general que los reconfigura y los orienta de acuerdo con los fines y los ritmos de la acumulación del capital.”

Luego en sintonía con la teoría del poder foucaultiana, según la cual el poder va permeando capilarmente la vida toda (biopolítica y microfísica del poder), los pensadores franceses afirman que el neoliberalismo expande sus tentáculos llevando asintóticamente la lógica y la ética de la empresa a toda esfera de la vida. Así, va produciéndose una suerte de “colonización doméstica” en la que difícilmente algo queda fuera de sistema de valoración y semiotización capitalista. Para hacernos una idea de la magnitud del “cosmocapitalismo” en que vivimos –término que acuñan para incidir en el carácter cuasi cósmico y total del capitalismo–, esperamos el lector perdone la extensión de la siguiente cita:

Es todo el entorno humano el que se ve afectado, de formas múltiples, por esta expansión mercantil y propietaria. Bienes de primera necesidad, como los alimentos o los medicamentos, son regidos cada vez más estrechamente por la lógica mercantil impuesta por oligopolios mundiales; ciudades, calles, plazas y transportes públicos son convertidos en espacios comerciales y publicitarios; las instituciones culturales, los equipamientos deportivos, los lugares de ocio y reposo son de acceso cada vez más difícil debido a derechos cada vez más elevados exigidos a los usuarios/clientes; los servicios públicos, desde los hospitales hasta las escuelas, pasando por las cárceles, son construidos y cogestionados por empresas privadas; las instituciones públicas de investigación y las universidades son “pilotadas” de acuerdo con finalidades de rentabilidad; los bosques, los mares, los ríos y el subsuelo son sometidos a una explotación industrial cada vez más intensiva; y todo el patrimonio cultural perteneciente al dominio público sufre presiones para que se convierta en un capital que deben valorizar museos y bibliotecas. Esta gran apropiación, en toda la variedad de sus manifestaciones, acarrea fenómenos masivos de exclusión y de desigualdad, contribuye a acelerar el desastre ecológico, hace de la cultura y de la comunicación un producto comercial, atomiza cada vez más a la sociedad en forma de individuos/consumidores con un destino común.

En resumen, en sintonía con la tesis hegeliana de que la razón hace mundo, literalmente, Laval y Dardot apuntan que el neoliberalismo no es un mero sistema económico-político que produzca mercancías, sino una ideología: una racionalidad y conjunto de dispositivos que colaboran para producir las condiciones objetivas y subjetivas, sociales, culturales, ideológicas, políticas, afectivas, etc., que hacen posible la configuración de mundo (worlding) capitalista. Así, la reproducción, acumulación y ampliación del capital no es otra cosa que el devenir-mundo del capital,

la encarnación y materialización misma de la racionalidad neoliberal. La “finalidad” de este cosmocapitalismo –si se nos permite hablar en estos términos intencionales– sería hacer coincidir los mecanismos, prácticas, dispositivos de reproducción del capital con las prácticas de la reproducción de la vida. De manera que vivir fuera condición y resultado de la acumulación de capital, y viceversa. Que el capitalismo funciona mediante el robo y el pillaje es algo que ya advirtió Rosa Luxemburgo cuando manifestó que:

El capitalismo tiene necesidad, para reproducirse, de extenderse permanente fuera de las zonas geográficas y los grupos sociales que ya están bajo su dominio, pero también necesita renovar, profundizar, extender su empresa en el interior de los países que ya están bajo su dominio.

Ahora bien, ¿por qué podrían ser peligrosa esta expansión del capitalismo, esta “colonización doméstica”? ¿Por qué criticar estas privatizaciones sistémicas? Porque algo que antes pertenecía y era gestionado por el común, pasa a pertenecer a un único sujeto concreto (sea este individual o colectivo), que puede arrogarse legalmente el derecho al uso exclusivo y excluyente de aquello que acaba de apropiarse. Además de en lo recién dicho, nos gustaría poner el foco en la pérdida inherente a toda apropiación: cada vez que una apropiación se da, se da asimismo una expropiación, un despojo o, en terminología del geógrafo David Harvey, una desposesión.

La desposesión es uno de los principales mecanismos por los que el capitalismo reproduce y acumula sus capitales, pero también es un mecanismo con el que los sujetos pierden autonomía y ven su vida venida a menos, en tanto pierden la posibilidad del libre acceso, uso y control de una serie de bienes, imprescindibles para la vida, que antes pertenecían al común. A esta contradicción es a lo que nos referiremos con el conflicto capital-vida. Algunos ejemplos recientes de este conflicto los veríamos en agroindustrias biotecnológicas como la firma Monsanto, que esta patentando y haciéndose con la propiedad exclusiva de las semillas que modifica genéticamente. O en el acaparamiento de tierras en Camboya, donde grandes empresas azucareras, con el consentimiento del gobierno, están expropiando y acaparando las tierras fértiles, arables y cultivables, para manejarlas con intereses crematísticos, mientras que los campesinos autóctonos, desplazados de sus territorios y desposeídos de sus medios de vida tradicionales, se ven forzados a una vida de pseudo esclavitud y miseria.

¿Por qué nos resulta especialmente alarmante este desigual acceso a los recursos en el contexto actual? Porque vivimos lo que algunos autores han caído en denominar “el fin de la naturaleza barata” : un contexto en el que la abundancia, calidad y facilidad de acceso a aquellos recursos que fueron basilares en la construcción de nuestra civilización energívora y fosilista (es decir, altamente intensiva en su demanda de energías fósiles) empiezan a decrecer. La pérdida de calidad y la escasez irán afectando tanto a los recursos energéticos convencionales (petróleo,

gas natural y carbón), como a los metales y minerales imprescindibles para sostener sociedad tecnológica en que vivimos (coltán, escandio, itrio...), o a la tierra fértil donde cultivar y cosechar alimentos, por tan solo mencionar algunos ejemplos. Dado que todo ello empezará a hacerse crecientemente más inaccesible, resulta verosímil pensar que, dentro de la lógica neoliberal, pueda haber guerras por estos recursos cuyo valor se vería ampliamente incrementando. En tanto que estos recursos de los que hablamos resultan imprescindibles para el sostenimiento de la vida, creemos que dejar a amplias capas poblacionales fuera del acceso a ellos resultaría ética y políticamente problemático. Por tanto, desde la filosofía social y política deberíamos afrontar y estar a la altura del cóctel de desafíos, malestar y conflictividad social que suscita y suscitará el colapso ecosocial.

Antes de continuar, debe quedar claro que, cuando hablamos de colapso ecosocial, no hablamos del Apocalipsis ni del Fin de los Tiempos. Estamos lejos de esa retórica escatológica en la medida en que no hay ninguna hecatombe por venir simultáneamente, en todas las geografías y de manera necesaria. Primero, el colapso ecosocial no lo entendemos como algo futuro, sino como algo ya presente. Segundo, lo entendemos de manera compleja y heterogénea, es decir, como una serie de acontecimientos que ocurrirán (o no) en determinados sectores o geografías, siguiendo temporalidades e intensidades diversas. Tercero y último, no siempre será algo que tenga que acontecer. Todavía estamos a tiempo de revertir algunos colapsos ya encaminados o, mejor dicho, de amortiguar sus efectos y prepararnos colectivamente para resistirlos y superarlos. Es en este sentido en que creemos que, actualmente, estamos en una suerte de impasse. No tanto en el sentido de un “callejón sin salida” como de un momento de detención ante un cruce de caminos. En efecto, estamos en una encrucijada: si continuáramos la senda por la que venimos transitando e hiciéramos un análisis prospectivo, podríamos anticipar que una serie de crisis o colapsos advendrán –o que seguirán adviniendo, pues ya hay geografías, sectores y actividades que están colapsando–. Sin embargo, en esta encrucijada pueden advertirse otros caminos menos transitados que, presumiblemente, nos llevarán por derroteros diferentes. Por tanto, este impasse es sintomático de un momento de crisis, pero también de oportunidad: es un momento crucial para la reflexión, deliberación y decisión política. ¿Decidimos continuar con las inercias que arrastrábamos? ¿Nos planteamos la cuestión de qué modelo general de sociedad queremos desarrollar?

No lo tendremos fácil, pues ante esta crisis del capitalismo hay una fuerte tendencia a continuar con el business as usual, a seguir haciendo las cosas como se vienen haciendo. Esto es lo que estamos viendo actualmente con la crisis –no solo– sanitaria provocada por la Covid-19: sucesivos intentos por relanzar la economía, por hacer que el PIB vuelva a subir, por retomar el crecimiento económico pausado o ralentizado durante los meses de confinamiento. Pero esta huida hacia adelante no es algo casual, sino que obedece a un comportamiento inercial y sistémico, como también cabría apreciar en el momento actual de contracción y re-



tracción metabólica. Es decir, un momento en el que las bases o inputs materiales y energéticos necesarios para sostener nuestro modelo civilizatorio capitalista no se están suministrando suficientemente, de manera que el correcto funcionamiento y homeostasis del sistema capitalista no podrá verse a la larga logrado ni garantizado. Con razón, suele decirse que, si la población mundial viviese como un estadounidense medio, haría falta una media de 5 planetas por año. ¿Acaso creíamos que la irracional lógica capitalista podría durar indefinidamente? ¿Nos hemos creído la falacia de que es posible un crecimiento económico ilimitado en un planeta cuyos recursos son limitados?

Sufrimos en nuestras carnes las consecuencias de haber tratado de realizar esa imposible conjugación entre el desarrollo infinito y un mundo finito, pero ahora tenemos la oportunidad de hacer las cosas de otro modo. Será difícil, ya que son varias las estrategias que el sistema neoliberal está empleando con tal de no asumir la contracción metabólica. Entre ellas, cabría apuntar la expansión de la frontera extractiva hacia las denominadas “energías extremas” –es decir, fuentes convencionales antes consideradas impracticables o improproductivas, cuya extracción entraña un mayor riesgo y accidentalidad–, el desplazamiento hacia “productos de sustitución” de los hidrocarburos convencionales –como el shale gas o las arenas bituminosas–, o el desplazamiento de las extracciones desde las fuentes de energía hacia los minerales y metales demandados por la digitalización y la transición a las renovables industriales de alta tecnología. Y esto tan solo serían tres sencillos ejemplos, por no entrar a hablar de ensoñaciones tecno-optimistas como la geoingeniería o el hidrógeno verde.

Con todo, ninguna de estas expansiones (hacia energías extremas, hacia productos de sustitución o hacia minerales raros y escasos) remediará el problema de fondo, pues todos estos recursos, las fuentes no convencionales, las tierras raras y los materiales críticos tienen también un límite y están sujetos a dinámicas de agotamiento.

Estas “estrategias de diversificación” en la época del capitalismo terminal podrían interpretarse como una “renovación de los cercamientos” que tuvieron lugar en los comienzos del capitalismo. Desde esta óptica, los cercamientos formarían parte de la denominada “acumulación primitiva”, una forma originaria de



acumular el capital que, lejos de tener lugar en un momento histórico concreto y lejos de reducirse a una mera fase superable en la génesis del capitalismo, se reproduce necesaria, colonial y continuamente. Esta lógica imperialista del capitalismo ya la estudió Rosa Luxemburgo cuando advirtió que el capitalismo necesita del imperialismo para poder darle salida a las mercancías que producen unos trabajadores demasiado empobrecidos como para poder consumirlas. Ahora bien, cuando ya no hay un afuera no-capitalista que pueda resolver las crisis de subconsumo o de sobreacumulación de capital, el capitalismo ha de encontrar nuevos filones donde acechar. Pero, ¿qué queda por hacer? Ya se colonizó la práctica totalidad del globo. Los países excomunistas ya hicieron la transición hacia la denominada economía de mercado. En Latinoamérica ya se dieron terapias de choque y planes de ajuste estructural. En la Unión Europea vivimos las agresivas políticas de austeridad tras la crisis financiera de 2008. El cinturón del neoliberalismo, ¿podría ajustarse todavía más?

Retomando los trabajos de Luxemburgo, el geógrafo D. Harvey afirma que, además del imperialismo, el capital ha desarrollado tres mecanismos con los que seguir acumulando capitales: las guerras, las migraciones y la privatización de la vida. En este trabajo nos gustaría centrarnos en la última, en cómo dimensiones de la vida antes no mercantilizadas, ahora pasan a ser gestionados por el mercado y no de manera colectiva. Algunos ejemplos de ello podríamos verlo en cómo se ha externalizado el cuidado de los infantes o de las personas mayores, que crecientemente son trasladados a guarderías o a residencias (públicas o privadas, poco importa aquí), donde una actividad propia de la vida en común es convertida en trabajo, en actividad asalariada, remunerada, mercantilizada y, en definitiva, capitalizada. Todas estas medidas políticas y económicas no serían sino expansiones de los tentáculos de la racionalidad neoliberal y sus cercamientos de los comunes. En efecto,

La extensión actual del dominio de la propiedad privada y el crecimiento de la mercantilización son concebidos por diferentes autores como “un segundo movimiento de enclosures de los comunes” – de acuerdo con la fórmula del jurista norteamericano James Boyle-, que repite y generaliza en todos los dominios, en particular los de la biodiversidad y la creación intelectual y científica, el primer movimiento de cercamientos que se produjo en los campos de la Europa occidental entre los siglos XV y XIX.

Con todo, ha de quedar claro que estas expansiones no son realmente una solución operativa a las crisis periódicas del capitalismo, sino que son decisiones y estrategias político-económicas que están al servicio de la reproducción predatoria un modelo extractivista, a todas luces incapaz de hacer frente al desastre que él mismo genera. Pues, ¿acaso se le escapa a alguien que, tras expropiar y acumular los capitales que un sector determinado posibilitaba, el capital se retira dejando tras de sí un rastro de muerte y degradación socioambiental? ¿Acaso se le escapa

a alguien que esta lógica extractiva y depredadora no puede sostenerse ilimitadamente? Tan solo sirven para sostener el espectáculo un poco más, para ofrecer a la opinión pública la imagen de que el capitalismo funciona y de que, como habitualmente suele decirse “no es perfecto, pero sí es el mejor sistema político y económico que conocemos”.

En efecto, “El exito apabullante del capitalismo del comienzo del siglo XXI consistía simplemente en demorar los efectos de la crisis” mediante estrategias de “relanzamiento económico” como el alargamiento de las cadenas logísticas de producción y distribución de mercancías, la deslocalización, la subcontratación, la externalización... o mediante nuevos bluffs tecnológicos como “el progreso de la inteligencia artificial, la industria 4.0, el transhumanismo que alimenta la ideología el “hombre mejorado”, etc.”

Ideas todas estas que no son sino faroles, maniobras mediático-especulares más cosméticas que reales, pues, de fondo, detrás del telón de la acumulación se acumulan también desplazamientos forzados de poblaciones, el asesinato de culturas y formas de vida indígenas, la esquilación de ríos y tierras, la contaminación de agua, tierra y aire, el empobrecimiento de los suelos, el incremento de gases de efecto invernadero en la atmósfera, y un lamentable etcétera. ¿Hasta cuándo será posible continuar con esta lógica aberrante? Cuando las “soluciones” capitalistas, en lugar de contrarrestar y amortiguar las consecuencias de las crisis que produce, reproducen y aumentan sus condiciones materiales de existencia, tal vez sea hora de volver sobre la Tierra. “Volver sobre tierra es, para comenzar, dejar de vivir en la ignorancia de las condiciones de nuestra existencia” .

● Hay salida al neoliberalismo?

☪ ¿Es acaso el capitalismo el único modelo posible? Desde el famoso eslogan político de Thatcher “There is no alternative”, hasta la idea de Frederic Jameson popularizada por el filósofo Slavoj Zizek, de que hoy en día “es más fácil imaginar el fin del mundo que el fin del capitalismo” son varias las ideas e impresiones que impregnan el imaginario colectivo y que hablan de la imposibilidad de vivir de un modo otro. Es por ello que en este trabajo nos gustaría recordar que estas ideas implican una sociedad en la que la política está muerta. La política o, mejor dicho, lo político, muere allí donde no hay alternativa: donde no hay antagonismo ni deliberación posible, donde se impone dogmáticamente un pensamiento único y un modo exclusivo de actuación colectiva.

Dado que en este simposio estamos invitadas a reflexionar sobre el pueblo que somos y pretendemos ser, en primer lugar responderemos que nos gustaría ser un pueblo capaz de acabar con este “determinismo engendrado”, con el “absolutismo capitalista” en palabras del filósofo italiano Francisco Berardi. Nos gustaría desarrollar una subjetividad y una comunidad crítica, capaz de vislumbrar que la idea de que no hay alternativa al capitalismo es un falso determinismo, un determi-

nismo producido, fabricado para imponer dogmáticamente una racionalidad, una forma de vivir, de organizar las sociedades y la naturaleza. Así como una intersubjetividad capaz de ver cómo estas formas organizativas no son las únicas posibles y que, por tanto, la sociedad neoliberal no tiene por qué seguir perpetuándose mecánicamente. Una sociedad capaz de entender y de vivir como si en el ámbito de lo humano no hubiera leyes causales que forzasen necesariamente a que las cosas fueran de un modo antes que de otro.

En definitiva, pretendemos ser una comunidad organizada políticamente de un modo postfundacional, en el sentido de una sociedad consciente de que los poderes fácticos carecen de un fundamento ontológico que los avale, asegure y garantice in aeternum. En tanto que toda consolidación y estructuración del poder es siempre contingente, cabe pensar y practicar otras formas de destituir, ejercer y administrar el poder, otros modos de producir mundo y subjetividades. Para aclarar esta idea, podrían ser útiles las siguientes palabras de Laval y Dardot, para quienes

Instituir o constituir un poder es dotarlo de una base, de fundamento, de su legitimidad. Es, para un aparato económico, judicial o policíaco, anclar su existencia frágil en un plano que lo supera, en una trascendencia que supuestamente lo deja fuera de alcance. A partir de esta operación, lo que siempre es solamente una entidad localizada, determinada, parcial, se eleva hacia un lugar distinto desde el cual puede a continuación pretender abarcar el todo. [...] [En resumen] La dialéctica de lo constituyente y lo constituido consigue conferir un sentido superior a aquello que siempre es solamente una forma política contingente.

Luego se trata de destituir, de mostrar el carácter arbitrario y contingente del fundamento y del ejercicio de todo poder, lo que animaría a una constante crítica, revisión, reforma o revolución del mismo. Y este pensamiento de la política desfondada, abriría pie a la transformación política y a la insurrección.

Pero quede claro que no abogamos aquí por una subjetividad abiertamente revolucionaria y transformadora, sino por una subjetividad que mantuviese vivo un recuerdo. El recuerdo del carácter siempre abierto de la existencia humana. El recuerdo del horizonte de posibilidad en que se incardina y desarrolla la co-existencia humana, su dimensión de apertura a la posibilidad. Y ello significa a la posibilidad de diferir y de crear nuevas significaciones y formas de vida. Que tal diferenciación y creación implique la insurrección, la transformación o la transgresión de las significaciones y formas de vida preexistentes, es algo que bien podría ser, pero que, de algún modo, serían formas posteriores de denominar a un acto que en primer lugar no es sino creativo.

Así, frente a la impotencia política en que nos sumen los planteamientos deterministas, que no dejan holgura siquiera para imaginar una vida diferente, en el presente trabajo nos parecía pertinente introducir estas líneas, para aclarar que



abogamos por una antropología o concepción del ser humano proteica y libre. Y ya habremos ganado mucho si recordamos –no cognitiva– sino vital y experiencialmente el carácter proteico de lo humano. Digámoslo una vez más: del mundo instituido y de los poderes fácticos no se deduce su continuidad en el tiempo y su permanencia en el espacio. No se puede caer en la falacia naturalista y extraer del ser un deber ser, así como tampoco hacer del hecho un derecho, pues con ello estaríamos negando rotundamente el carácter creativo y dinámico de la existencia humana: su poesía y su historicidad.

No debemos sin embargo caer en el extremo opuesto de aquello que pretendemos rebatir. Si bien el ser humano no está condicionado, ello no quiere decir que tampoco esté determinado. Estamos lejos aquí de pensar que nuestra omnipotente voluntad puede diseñar y habitar en el mundo que libremente desee. Ello implicaría caer en el pensamiento desiderativo o wishful thinking. Indudablemente, hay una facticidad y una materialidad ya dada, y no es sino “actuando en condiciones dadas, [que] los hombres inciden sobre estas mismas condiciones de tal manera que “plantan” (posent) nuevas condiciones.”

Ahora bien, quede claro que este trabajo no diseñaremos un modelo de sociedad ideal, ni propondremos un programa a seguir para alcanzar un tipo de pueblo o ciudadanía más deseable. En primer lugar, porque tal tipo de práctica correría numerosos riesgos, como querer universalizar e imponer nuestro deseo, o pecar de ingenuidad e idealismo político. En segundo lugar, porque el tipo de pueblo que esté por venir dependerá de los intereses, las acciones, los hábitos y las políticas realizadas por parte de los miembros de las comunidades que estén por venir.

Por tanto, antes que positivizar los contenidos, los rasgos o elementos con los que nuestra sociedad ideal debería contar, permaneceremos en el nivel formal que acabamos de explicitar: aquel en el que el ser humano no está fatalmente condenado a vivir en un orden dado –sea este de carácter natural o divino, esté impuesto por la fuerza militar o sutilmente infiltrado en nuestra subjetividad misma–. En otras palabras, no nos interesa aquí el modelo societario que esté por venir, pues no hacemos cuestión del qué, sino que nos parece más estimulante la pregunta del cómo, del modo en que nos relacionamos con el poder. ¿Cómo nos relacionamos con las condiciones de posibilidad de ejercer el poder, cómo con la capacidad política y el acto mismo de crear, inventar o instituir nuevos grupos, comunidades o sociedades políticamente organizadas? Este énfasis en el cómo, en el modo en que nos relacionamos con el poder nos resulta vital para no reproducir las lógicas precedentes, para no realizar una simple sustitución de un modelo político por otro. Una posible respuesta a este nuevo tipo de relación con el poder la encontramos en el concepto de “praxis instituyente” de Laval y Dardot, quienes se muestran contrarios al reduccionismo sociológico de la institución a lo instituido, y se posicionan contra la idea de que lo instituido, lo dado, cope el acto y la posibilidad de instituir. Así,

La praxis instituyente es al mismo tiempo la actividad que establece un nuevo sistema de reglas y la actividad que busca relanzar permanentemente este establecimiento, para evitar el deslizamiento de lo instituyente a lo instituido. Esa es, en consecuencia, la praxis que anticipa conscientemente desde el inicio la necesidad de tener que modificar y reinventar lo instituido, que sólo ha planteado para hacerlo vivir luego a lo largo del tiempo.

Tal y como es conceptualizada por Laval y Dardot, esta praxis instituyente ostenta dos funciones: 1) la creación, la invención o institución de reglas de derecho y 2) la necesidad absoluta de una actividad instituyente continuada que sobrepase el umbral del acto inaugural. Luego de algún modo, la institución es el mal menor para recordarnos el hecho y la obligación del devenir y el reajuste político. O, en otras palabras, para hacer del devenir, del cambio y de la transformación social y política un proceso consciente y lúcido, del que podamos participar colectivamente, modificando y automodificándonos en ese proceso. Por tanto, “la praxis no se puede reducir al momento inaugural de la creación de la institución, sostiene el ser de lo instituido mucho más allá de su establecimiento, hasta en su funcionamiento cotidiano.” El objetivo de esa institución constante sería evitar ser gobernados por un poder soberano o por un sistema jurídico, un orden constitucional o unas instituciones que se volvieran sobre y contra los pueblos, sociedades y comunidades humanas que las instituyeron, sujetándolas, cosificándolas, fosilizándolas. Pues no ignoramos “que la institución, una vez planteada, tiende a autonomizarse, que posee su propia inercia y su lógica propias y que no faltan ejemplos de la alienación de la sociedad a sus instituciones”. En resumen, podríamos concluir que la praxis instituyente es un proyecto de auto-institución de las sociedades que no se fundamenta metafísicamente, sino que se asienta sobre la asunción de la radical historicidad humana en el terreno de la política.

Volviendo a lo que decíamos antes para aterrizar estas reflexiones: respecto a las crisis periódicas del capitalismo y a la hodierna contracción económica y metabólica, las posibilidades de actuación política son variadas y heterogéneas. La respuesta neoliberal es tan solo una de ellas, pero varias pueden ensayarse en distintas geografías y momentos históricos, e incluso de manera simultánea o sincrónica en un mismo territorio y momento. En coherencia con el planteamiento político que proponemos, no puede haber ninguna “solución única” o “solución final”.

## **B**uscando salidas

Laval y Dardot afirman que apoderarse lo que sostiene la vida históricamente ha sido un medio de guerra. Cuando más arriba hablábamos sobre los constantes procesos de acumulación originaria, veíamos cómo a los individuos se los iba separando y desposeyendo de las condiciones para su subsistencia individual y colectiva, de los medios materiales, sociales y políticas para vivir y sobrevivir con relativa autonomía. De ahí que, para lograrlo, tengamos –salvo extrañísima excepción– que obedecer la lógica del trabajo y del mercado, de la producción y el

consumo de capitales, bajo la que quedamos vitalmente subsumidos. Hay quienes sostienen que, cuando el trabajo convivía con la presencia y explotación colectiva de los comunes, el trabajador podía todavía ser relativamente libre en la organización de su tiempo y de su vida. Sin embargo, eliminados los comunes, se elimina la concepción del trabajo libre, propio y original, y este se pasa a ser trabajo alienado, es decir, trabajo que no realiza al sujeto, la comunidad ni la especie, sino que se ejerce en pos de la abstracta acumulación de capital, para un mercado internacional, anónimo e impersonal.

Seríamos ingenuos de pensar que esta subordinación no afecta al modo en que nos relacionamos y construimos política e intersubjetivamente. No en vano se habla de la fragmentación y atomización de la sociedad, así como de la guerra social en la que estamos insertados a la hora de vivir y buscar un empleo. Dada la gran cantidad de “fuerza de trabajo excedentaria” existente, la sociedad se encuentra segmentada y enemistada, atravesada por la feroz competencia por ver quién consigue un trabajo, por mal remunerado que esté y pésimas que sean las condiciones en que se realiza pues, de no aceptar ese trabajo, otro lo hará. Y es que, en efecto, el capital cuenta con un amplísimo “ejército de reserva”, desesperado y dispuesto a trabajar en condiciones miserables. En estas condiciones, en esta “tragedia de lo común” que vivimos, resulta tremendamente difícil pensar una salida colectiva del capitalismo. En efecto,

La idea de un destino común de la humanidad todavía no se impone y las vías para una indispensable cooperación siguen obturadas. En realidad, vivimos la tragedia de lo común. [...] El callejón sin salida en que nos encontramos pone de manifiesto el desarme político de las sociedades. Al mismo tiempo que pagamos el precio de la ausencia de límites del capitalismo padecemos una debilitación considerable de la democracia, es decir, de los pocos y limitados medios a través de los cuales era posible contener la lógica dominante, sostener espacio de vida no mercantiles, mantener instituciones independientes de principios ajenos al provecho, corregir o atenuar los efectos de la “ley de la competencia mundial”.

Sin embargo, pese a la impotencia política, como afirman Laval y Dardot, “Ya es hora de desarrollar nuevas perspectivas sobre un más allá del capitalismo, de pensar las condiciones y las formas posibles del actuar en común, de extraer los principios capaces de orientar las luchas, de vincular las prácticas dispersas a la forma que pudiera adoptar una nueva institución general de las sociedades.”

Pero, ¿acaso se dan las condiciones para poder salir del sistema capitalista? La clase política-institucional-estatal parece estar encerrada en su aparato burocrático. La clase económica-financiera-empresarial apenas puede mantener el ritmo de su crecimiento precedente. La clase trabajadora se encuentra debilitada y precarizada. Los movimientos sociales encuentran escasos o nulos espacios liberados de la racionalidad neoliberal, la mercantilización de las relaciones sociales y la norma

de la competencia. ¿Es la dominación del capital total? ¿Dónde y cómo podría gestarse una salida del capitalismo?

Pero no todo es tan negro. De hecho, tendríamos una visión de realidad muy incompleta si no advirtiéramos que, frente a las privatizaciones y mercantilizaciones con la que comenzábamos a realizar el diagnóstico de nuestro tiempo, se están dando grandes movilizaciones actualmente. Muchas de ellas giran en torno a políticas identitarias, a proclamas de grupos concretos, por ejemplo, defendiendo los derechos colectivos de los grupos políticos oprimidos (sean mujeres, grupos indígenas, colectivos LGTBI+...). Muchas otras giran en torno a la defensa “lo común” (movimientos campesinos en defensa de sus tierras y territorios, movimientos altermundistas y ecologistas que apuesta por el retorno a lo local y a la comunidad, movimientos ciudadanos que abogan por la recuperación de espacios públicos privatizados, así como por el fomento de un sistema de salud y la sanidad públicos, etc.). Podríamos recoger lo dicho hasta hora afirmando que, desde entonces, [desde el triunfo de la racionalidad neoliberal por todo el mundo a partir de los años 1980], la doxa no ha dejado de machacar que ninguna otra vía, aparte de la del capitalismo, era imaginable. Pero desde la época de los años 1990 surgieron un poco por todas partes, a lo largo y ancho del mundo, nuevos grupos militantes e intelectuales que reemprendieron la oposición al orden dominante. El acento crítico recae en la “apropiación” de los recursos naturales, de los espacios públicos, de las propiedades del Estado, por parte del capital.

Luego esta oleada de movimientos sociales y políticos con causas aparentemente dispares en el siglo XXI, comparten un mismo espíritu: la recuperación de lo común. Así, el término común, “se ha puesto a funcionar como bandera de la movilización, consiga de la resistencia, hilo director de la alternativa. Es en este sentido que la actual convergencia, en nombre de lo común, de las movilizaciones contra el neoliberalismo indica un nuevo momento en la historia de las luchas sociales contra el capitalismo a escala planetaria.” Hasta el punto en que lo común “se ha convertido en la categoría central del anticapitalismo contemporáneo.” Esta tesis ya fue sostenida por Naomi Klein en *Reclaiming the commons*, cuando hablaba de los comunes como una “coalición de coaliciones”, una suerte de línea de agregación, de adhesión o de adherencia de diferentes reivindicaciones, reclamas y propuestas.

Luego, en contraste con la impotencia política que denunciábamos más arriba, podría apreciarse una extensión, amplificación y diversificación de las luchas hoy en día. Y lo mejor es que estas, lejos de estar dispersas, encuentran un punto de unión en la reapropiación de lo común cotidiano. Lo cual no debería sorprender a nadie una vez analizado el funcionamiento del capitalismo en su fase neoliberal: recordemos que la acumulación de capital no se realiza solo por medio de la explotación de la fuerza de trabajo de la clase trabajadora, sino por privatización, desposesión y subordinación todos los elementos de la vida.





Sin embargo, lo común no es algo nuevo. Si hiciéramos una labor de arqueología, veríamos cómo hay toda una tradición de comunidades, comunas y praxis comunitaria, que nos hablan de que el principio de lo común ha operado y sigue operando en la actualidad. Asimismo, tampoco es una novedad el hecho de que en el presente trabajo hablemos de común: desde los '90 vienen convergiendo numerosas luchas locales, movimientos ecologistas, feministas, altermundistas y autonomistas, contrarios a la desposesión, a la globalización, la estatalización y la privatización. Y esta emergencia de movimientos por lo común fueron objeto de una profunda reflexión teórica que desembocó en los llamados commons studies, de los cuales Elinor Ostrom, Michael Hardt y Antonio Negri serían algunos de los representantes.

Que a escala mundial y de un modo interseccional todos estos movimientos compartan el espíritu de lo común no es algo baladí ni inocuo para el capitalismo, pues de modo directo o indirecto se están irguiendo contra el baluarte mismo del sistema capitalista: la propiedad privada. O, mejor dicho, contra “la lógica propietaria que dio su marco jurídico al capitalismo” Pero, ¿Qué es lo común? ¿Qué diferencia hay entre los comunales, la comuna, el bien común y los bienes comunes? Estas preguntas abundan en la indeterminación y vaguedad del término, que trataremos de aclarar a continuación.

**Q**ué es y qué no es lo común

¿De qué hablamos cuando hablamos de lo común? Recién anticipábamos la riqueza del campo semántico que rodea a este concepto: el bien común, el común, los comunes, los bienes comunes... Asimismo, lo común puede referirse a aquello que todas las cosas y los seres humanos comparten, a un eidético y universal mínimo común denominador. Otra acepción de lo común sería aquella que lo tomaría peyorativamente como sinónimo de lo vulgar, lo ordinario, lo doméstico. En sintonía con este carácter epistemológicamente devaluado, encontraríamos las ideas nietzscheanas de un tipo de ser humano no aristocrático, sino más bien mediocre, estándar. Finalmente, el término “común” también podría evocarnos la

comuna como forma política de autogobierno local , el resurgimiento de una vieja idea comunista o los comunitarismos estadounidenses que apelan a las raíces y a los orígenes, a las tradiciones de la comunidad para combatir el individualismo propio de una concepción de la ciudadanía de corte liberal. Pero en resumen y a grandes rasgos, como adelantan Laval y Dardot

Todo aquel que trata de pensar hoy desde cero la categoría de lo común tropieza de entrada con una triple tradición que sigue actuando, más o menos constantemente, en nuestras representaciones de lo común. La primera [que habla del bien común], de origen esencialmente teológico, [...]. La segunda [que habla de los bienes comunes] es de origen jurídico, [...] La tercera [que habla del común es de origen filosófico.

El filósofo y el sociólogo francés examinan sucesivamente estas tradiciones con el objetivo de desentrañar lo que en cada una de ellas constituye un obstáculo para la elaboración de un concepto verdaderamente político, y no ya teológico, jurídico o filosófico, de lo común. Lejos de reproducir aquí este recorrido, sí que haremos una breve presentación de lo que consideramos más sustancial, con el fin de aproximarnos negativamente al común al que nos referimos cuando hablamos de “lo común”.

## **E**l bien común

En primer lugar, “lo común” no puede confundirse con el “bien común”, que era tenido por la finalidad suprema de toda institución de una sociedad, ya fuera esta de corte religioso o político. Aunque este concepto del bien común ha encontrado diferentes usos y expresiones a lo largo de nuestra tradición de pensamiento (véase “el beneficio común”, la “utilidad común”, “el interés común” o la “voluntad general”) lo cierto es que cabría encontrar en Aristóteles a una suerte de “padre fundador” de la misma.

Ahora bien, en nuestras sociedades plurales, nos encontramos una serie de desafíos estrechamente ligados con el poder y su ejercicio: ¿cuál es el contenido del bien común? ¿quién dicta qué sea o qué sea tenido por tal bien común? ¿Acaso la Naturaleza o el Cosmos? ¿Tal vez Dios mismo o el Príncipe concebido como encarnación o heraldo de la divinidad? ¿Quizá los místicos o los hermeneutas dedicados al desentrañamiento de las Escrituras? ¿Y qué hay de los científicos que se lanzan al desvelamiento del plan, diseño u ordenamiento del Universo? ¿Y del Pueblo como Nación, como sujeto con derecho a la autodeterminación? La verdad es que, para lo que aquí nos atañe, poco importaría si el bien común es dictado por un organismo u otro. Lo que sí que nos preocupa es, por un lado, las diversas tentativas históricas de encontrar un fundamento para el poder, una fuente y una garantía para su legítimo ejercicio. Pues de este tipo de tentativas pueden derivarse comportamientos fundamentalistas y antidemocráticos, realizados en nombre del bien común. Por otro lado, nos preocupa cómo lo público, en el sentido de lo común,

es capturado y cooptado por un sector particular: ya sea el Estado, el Mercado, la Iglesia, la mayoría democrática o una oligarquía de tecnócratas. En este caso, el problema radicaría en que el “bien común” acabaría por remitir a un orden o destino preexistente al que habría que ajustarse, desposeyendo a los sujetos de la capacidad política y la oportunidad de constituir colectivamente un “verdadero” bien común mediante una puesta en común creadora.

Para aclarar las líneas con las que continua este trabajo, se nos permitirá establecer ahora una crucial diferencia entre la utilidad común y la utilidad política. Mientras que la primera se refiere a la utilidad del común, la segunda lo hace a aquello que es útil no ya para el conjunto de una comunidad política determinada, sino más concretamente para el Estado. Esta confusión puede resultar peligrosa, en la medida en que puede originar políticas fuertemente estatistas, imperialistas y absolutistas, realizadas sin embargo en pos del interés general o del bien del pueblo. Esta confusión conceptual, vigente todavía a día de hoy, encontraría una razón de ser en la ambivalencia del término “público”, que arrastra una doble significación. En un sentido restringido, lo público puede entenderse como lo que concierne al Estado y, en un sentido lato, lo público puede entenderse como lo que está en oposición a lo privado, pero no por ello necesariamente vinculado con el Estado, sus instituciones y sus funciones, sino también apegado a la sociedad, a la comunidad de los ciudadanos particulares.

## L os bienes comunes

Al igual que la concepción del “bien común”, la de los bienes comunes ha experimentado varias transformaciones históricas. A día de hoy, podríamos entender como bienes comunes, en primer lugar, al conjunto de la Naturaleza, en el sentido de los antiguos commons, es decir, aquellas tierras, campos y prados abiertos al uso común frente a los cercamientos (enclosures) y acaparamientos. Pero dentro de esta categoría de “Naturaleza”, también entrarían todos aquellos componentes biosfera –el agua, el aire y el suelo– y sus pobladores –la biodiversidad formando los distintos ecosistemas–. Por otro lado, por comunes también entenderíamos los espacios públicos (plazas, calles, lugares de ocio y reposo...), los servicios e instituciones públicas (centros de salud, hospitales, escuelas, colegios, universidades, prisiones, cuarteles), así como el sistema industrial (tecnológico, médico, farmacológico...) o el sistema de movilidad y transporte. No podríamos olvidar que la información, el conocimiento y el patrimonio cultural son todos ellos bienes comunes, así como como las redes y medios de su producción, difusión, comunicación y almacenamiento (bases de datos, museos, bibliotecas...).

Hecho este breve listado de qué podrían ser los bienes comunes, ¿cuál sería el problema de ellos? ¿Por qué el filósofo Pierre Dardot y el sociólogo Christian Laval prefieren evitar su uso? En primer lugar, lo peliagudo radicaría en que los bienes comunes nos suelen aparecer como “cosas”, como una exterioridad ajena al ser humano, ya dada, abierta y ofrecida a todos. Con todo, por más que poda-

mos hacer uso de ella, concebirla como “recursos naturales”, convertirla en objetos, herramientas, productos o mercancías, una parte de ella permanecería, según el derecho romano, extraña a la especie humana y sus quehaceres. En efecto, el concepto de “bienes comunes” es de raigambre jurídica, y presenta una historia y unas connotaciones muy precisas que, a la larga, podrían develar la reapropiación del término como contraproducente. En el derecho romano aparece el término *res communis* o *res communes omnium*, que podríamos traducir como “cosa común”: una cosa común a todos pero que, como veníamos diciendo, contiene una dimensión que permanecerá siempre y por naturaleza irreductible por e inapropiable para el ser humano. En este carácter inapropiable por naturaleza es donde Laval y Dardot encuentran un peligro: el de la reificación de lo común.

Pero procedamos más lentamente. Dentro de la maraña conceptual que son los “bienes comunes”, Laval y Dardot distinguen entre las cosas públicas y las cosas comunes. Ninguna de ellas estaría sujeta a la apropiación ni al uso privativo, pero diferirían en las causas y la intensidad de su inapropiabilidad. Mientras que las cosas públicas serían inapropiables gracias a un acto de derecho –un acto de derecho público o santo, que las destinaría al uso civil o divino– y el valor de esta institución por derecho sería permanente, las cosas comunes no pertenecerían a nadie por naturaleza. No podrían devenir propiedad, objeto ni mercancía, no entrarían dentro del ámbito de lo jurídico-económico, sino que serían tenidas como un estimado “patrimonio de la humanidad” que se debe conservar y transmitir de una generación a otra.

Así, las cosas comunes correrían el riesgo de ser apropiadas y dominadas provisionalmente, ya que no habría ley que las protegiera o amparase. Pero esto que podríamos considerar como una “falta” en el derecho romano, podría no ser realmente tal. ¿Por qué no podría concebirse como una falta, un vacío jurídico o incluso una negligencia? ¿Por qué no podría tener sentido a los ojos de un griego o de un romano legislar íntegra y completamente sobre la naturaleza? Para los griegos y los romanos, la naturaleza (*physis*, *natura*) es preexistente a la especie humana y, por tanto, pertenece a un ámbito pre-jurídico, previo al derecho humano. Sería sumamente soberbio tratar de legislar sobre la naturaleza en su totalidad, no reconociendo que esta, frente a lo humano, goza de una mayor longevidad, de cierta autonomía y de su propia legalidad, frente a la cual el derecho humano no podría sino revelarse como impotente e inoperante. Frente a la naturaleza, el ser humano no podría instituir o constituir nada, sino tan solo constatar lo ya dado, lo que resulta evidente y de sentido común.

Alejándonos momentáneamente del mundo greco-romano y allegándonos a la actualidad, podríamos advertir un momento de crisis de los bienes comunales: múltiples despojos, acaparamientos de tierras y agua, pérdida de biodiversidad, contaminación atmosférica, privatizaciones de bienes públicos... Pero, a su vez, en este contexto de recrudescimiento del neoliberalismo y de emergencia climá-



tica, apreciamos dos movimientos. Por un lado, lo que Laval y Dardot denominan “inflación de los bienes comunes”, es decir, una reivindicación y sobredimensionamiento de los bienes considerados comunes, haciendo pertenecer a esta categoría “bienes” como el genoma humano o el subsuelo. Por otro lado, un énfasis en el carácter inapropiable de la naturaleza. Como veíamos, este énfasis puede tener lugar mediante el derecho –como hace unos años ocurrió en Ecuador y Bolivia, cuyas nuevas Constituciones (2008 y 2009, respectivamente) reconocen a la naturaleza como sujeto de derecho– o mediante argumentos naturalistas –de manera que, si la naturaleza resulta indisponible, no es porque así lo diga un “papel”, sino porque lo es de suyo, por sí misma, sin necesidad de que esta indisponibilidad sea reconocida u oficializada por ningún derecho, mucho menos instituida por el mismo–.

¿Por qué Laval y Dardot nos ponen sobre aviso ante este tipo de posicionamientos y razonamientos que podríamos denominar “neo-iusnaturalistas”? Porque esta visión de la naturaleza es la que nos conduciría finalmente a hablar de la Naturaleza en mayúsculas, concibiéndola como una exterioridad y materialidad pura, intocada y intocable por el ser humano. Así, cuando se dice que la naturaleza es de suyo inapropiable, se está hipostasiando la naturaleza como un ser independiente, preexistente y ajeno al orbe de lo humano. Esta abstracción de la naturaleza minúscula, la que conforma la trama de la vida y en la que estamos igualmente enredados, podría hacernos incurrir en un triple riesgo. Primero, estaríamos alimentando la vieja distinción metafísica entre sujeto-objeto. Segundo, estaríamos proyectando una visión naturalista sobre los bienes comunes que, finalmente, coadyuvarían su reificación (Naturaleza abstracta e hipostasiada). Tercero, podríamos participar de la falacia naturalista al pensar que, lo que es común e inapropiable de hecho, ha de serlo también por derecho. O que, como con el genoma humano, lo que es común biológicamente, lo es también jurídicamente.

Nos llevaría muy lejos profundizar en los riesgos ético-políticos de cada una de estas derivas. Laval y Dardot se ciñen a que esta reificación de lo común olvida la definición clásica de la cosa, de la res, que en ningún momento era un objeto o naturaleza exterior, separada de lo humano y estática, sino que, en el mundo del derecho, era aquello, la cuestión, el asunto, la causa, que reunía y oponía a dos personas que iniciaban un proceso, un juicio, un litigio o un contencioso. Luego la res communis era algo inscrito en lo social, activo y dinámico. Con todo, en palabras de los pensadores franceses, no se trataría tanto de recuperar o rehabilitar “los bienes comunes” o “la cosa común” en su concepción latina –pues, recordemos, esta remitía a esas cosas por naturaleza inapropiable– sino de “fundar por entero y verdaderamente en derecho la inapropiabilidad”.

Antes no se legislaba sobre los bienes comunes porque se tenían por naturalmente inapropiables, inaprensible, inagotables. Su cantidad y calidad era tal que, aparentemente, no había que poner límites a su uso: este no se consideraba un

abuso y no sembraba rivalidad entre los usuarios, pues de entrada ninguno quedaba excluido. Como el jurista Charles Comte escribía en el siglo XIX:

Algunas [cosas o bienes comunes], como la luz de los astros, el aire atmosférico, el agua contenida en los mares, existen en tan gran cantidad que los hombres no pueden hacer que sufran ningún aumento o disminución sensible; cada cual puede apropiarse de ellas tanta cantidad como exijan su necesidad sin afectar en nada a las necesidades de los demás, sin causarles el menor perjuicio.

Sin embargo, hoy día asistimos a una realidad distinta: la Naturaleza no es una mítica fuente inagotable de recursos y la actividad antrópica sí tiene importantes impactos ecosociales, siendo causante de deterioros ecológicos que se entrelazan con relaciones de dominio y opresión (véanse movimiento como el racismo ambiental en los años '80 o conceptos como el de deuda ecológica). Actualmente, la naturaleza se revela ecológicamente frágil y vulnerable, a la vez que económicamente valiosa y jurídicamente indefensa. Luego ahora que la naturaleza está siendo esquilada con grandes consecuencias socioecológicas, ahora que su explotación reporta un gran valor económico-monetario, podría ser necesario que esta se convirtiese en materia jurídica. Pues los presupuestos que hacían que no lo fuera en el mundo grecorreomano, no resultan ya operativos.

**Q**ué sí es lo común: una defensa de la autonomía

Desde el comienzo, venimos diciendo que el común sobre el que nos gustaría discurrir no era ni el común del bien común, ni el de los bienes comunes, aunque de algún modo esté relacionado con ambos. Aclararemos a continuación, de un modo positivo, a qué nos referimos con lo común:

Lo común no es un bien, y el plural no cambia nada a este respecto, porque no es un objeto al que deba tender la voluntad, ya sea para poseerlo o para constituirlo. Es el principio político a partir del cual debemos construir comunes y hacer con ellos para preservarlos, extenderlos y conseguir que sobrevivan. Es, por este motivo, el principio político que define un nuevo régimen de las luchas a escala mundial.

En este sentido, la oleada de movimientos que apostaron por lo común podría leerse, como movimientos por “lo común”. Vayamos paso a paso. Frente a las privatizaciones de las que hablábamos al principio de este trabajo, muchos apostaron por la estatalización y nacionalización de los bienes y servicios de utilidad social. Sin embargo, dado que en la forma de gobierno neoliberal el Estado y el Mercado se hibridan para hacer de la vida cotidiana el trasunto de la economía, el Estado deja crecientemente de ofrecer seguridad, confianza y credibilidad. En efecto,

La crisis de credibilidad del sistema de representación democrática, plenamente sometido a los imperativos del capital financiero, hace tiempo que se deja notar en los países capitalistas desarrollados, donde la propia evolución del capital ha llevado a que la tematizada crisis de legitimidad se haya transformado en algo mucho

más elemental, prosaico y decisivo: la quiebra de la credibilidad de las instituciones y de sus representantes.

Producido este desencantamiento del Estado y de lo público, las nuevas narrativas contrarias al liberalismo se fueron desplazando desde lo público hacia lo común, desde el Estado hacia la Autonomía. Allí encontraron renovados campos de resistencia, independencia y alternativa política frente al creciente dominio neoliberal. Quienes alguna vez confiaron en la delegación de su voz, en la transferencia de sus derechos, libertades o poderes, ahora se muestran contrarios a lógica de la representación y se yerguen e instituyen a sí mismos como sujetos políticos, activos, participativos y responsables. En este sentido, afirman Laval y Dardot, le debemos mucho al trabajo de Elinor Ostrom, pues

Sus investigaciones empíricas, así como su teoría institucionalista de la acción colectiva, muestran que el mercado y el Estado no son los únicos sistemas de producción posibles, que hay formas institucionales muy diversas a través del mundo que pueden aportar a sus miembros recursos durables y en cantidades satisfactorias, y ello mediante la creación y la renovación instituida de reglas de gestión común.

En resumen, apostar por lo común es reivindicar que es posible realizar una buena gestión colectiva de los comunes, socialmente justa y ecológicamente sostenible, de manera autónoma, sin la administración del estado ni la lógica del mercado. Pero, ¿por qué es importante la autonomía colectiva? Porque la delegación y heteronomía nos deja en situación de vulnerabilidad y reduce nuestra capacidad de resiliencia. Con gran lucidez vio esto Corsino Vela, cuando en mitad de la crisis sanitaria del Covid-19, afirmó que “la propagación del virus ha puesto de manifiesto la realidad profunda de una sociedad desbarajustada que, desprovista de los mínimos recursos de autoprotección ante la catástrofe, se acoge a la única referencia de seguridad aparente que representa el aparato del estado, incluidas las fuerzas armadas”.

Por su parte, si Laval y Dardot se posicionan contra las privatizaciones y los regímenes de la propiedad no es ya porque éstos sean condición de explotación y fuente de plusvalía, sino porque son “una amenaza general que afecta a las condiciones de toda vida en común”. En esta guerra contra la vida que es su privatización y capitalización, Vandana Shiva ya advirtió en el contexto de la guerra del agua en Cochabamba, Bolivia, que, frente a esos cercamientos, era una suerte de obligación política la reivindicar los comunes: “Si la globalización es la enclosure [cercamiento] final de los comunes – nuestra agua, nuestra biodiversidad, nuestros alimentos, nuestra cultura, nuestra salud, nuestra educación-, recuperar los comunes es el deber político, económico y ecológico de nuestra época”.

Luego la idea central de la defensa de lo común sería la siguiente: frente a los grandes cercamientos y a los múltiples robos y pillajes orquestados por el Esta-

do-Mercado, estos movimientos tratarían de re-apropiarse aquello que les fue usurpado. Pero no se trataría de un simple trasvase propietario, de modo que, de las manos de uno, un bien pasase a las manos de otro. Laval y Dardot insisten en que “el paradigma de los comunes” tiene dos caras, una defensiva-reactiva (que clamaría por la recuperación o reapropiación de unos comunes indebidamente apropiados) y otra ofensiva-productiva (que consistiría en la creación o institución unos comunes no preexistentes mediante la actividad o la práctica de la puesta en común (commoning). Así pues, frente al despojo de los medios para la subsistencia de los pueblos, muchas y muchos tomaron “la decisión de reapropiarse, colectivamente y de forma democrática, de recursos y espacios acaparados por los oligopolios privados y los gobiernos”, para lograr así “una nueva forma de gestión “comunitaria” y democrática de los recursos comunes, más responsable, más duradera y más justa” .

Ahora bien, la segunda parte de este paradigma de los comunes es la que nos gustaría resaltar a continuación, en la medida en que subraya que lo común no es en ningún momento “algo” dado, algo ya común de manera previa, sino que lo común (koinôn) es “algo” que se deriva de la misma puesta en común (koinôein). Luego lo común, antes que ser una cosa, es una actividad, una praxis. Laval y Dardot reconocen que la concepción aristotélica de la puesta en común es verdaderamente matricial para su propia elaboración de lo común, en tanto “Aristóteles hace de la práctica de la puesta en común la condición misma de todo lo común, en sus dimensiones afectivas y normativas.” Así, frente a cualquier intento de esencializar, estatalizar, espiritualizar o reificar lo común,

Es preciso afirmar que sólo la actividad práctica puede hacer que las cosas se vuelvan comunes, del mismo modo que sólo esta actividad práctica puede producir un nuevo sujeto colectivo, lejos de que tal sujeto pueda preexistir a dicha actividad como titular de derechos. Si hay alguna “universalidad”, únicamente puede tratar-





se de una universalidad práctica, es decir, la de todos los individuos que están, en un momento dado y en condiciones dadas, comprometidos en una misma tarea.

Luego lo común es una defensa de autonomía en un sentido radical: ni su objeto ni su sujeto están preestablecidos, sino que se producen y devienen en la acción misma del poner en común. En el actual panorama político, podríamos tener la tentación de resucitar el antiguo tema del “sujeto histórico”. ¿Quién o quiénes, y de qué modo, podrían ser el sujeto revolucionario, el sujeto transformador de la historia en la actualidad? En efecto, volvemos a este tema porque “Toda acción política nueva necesita inventarse su propia lengua, y lo hace buscando identificarse con experiencias y análisis anteriores. Nada que decir al respecto. Sin embargo, esto debe llevarnos a interrogarnos qué es lo que tal vocabulario autoriza a pensar y qué es lo que impide pensar” . Muerto Dios y muerto el Hombre, arribado el fin de la Historia, ¿cómo seguir pensando en términos de “sujeto histórico? Dado que, como formula Donna Haraway citando a Marilyn Strathern, “importa qué ideas usamos para pensar (con) otras ideas” , no podemos sino preguntarnos, ¿pensar en términos de sujeto revolucionario, es un lastre o es una buena herramienta? Lo que sí tenemos claro es que, de recuperar esta noción, el sujeto político y la acción política han de ser resignificadas, pensadas de otro modo: sin fundamento y sin soberanía.

Dicho lo cual, ¿quién o quiénes, y de qué modo, podrían ser el sujeto revolucionario, el sujeto transformador de la historia en la actualidad? Hace tiempo que las proclamas obreristas, proletarias y sindicalistas resultan “anacrónicas”. Si bien estas siguen teniendo lugar, parecen no movilizar a una gran mayoría social, de modo que es posible que la clase trabajadora no sea el sujeto histórico de la revolución, y que la emancipación de la clase obrera no signifique la emancipación de la entera humanidad, como pensara Marx. Al contrario, la crisis del trabajo actual y la incapacidad sindical para recoger las reivindicaciones de una población proletarizada cada vez más inestable, “hace que en las décadas recientes se haya abierto paso una tendencia de autonomización de clase que se cifra en la acción directa reapropiadora (territorio, vivienda/ocupación, cuidados, alimentación, etc.) que se apoya en el valor de uso de las cosas y los actos, y no en su valor de cambio.” La misma idea es vertida en otros términos por Laval y Dardot cuando afirman que estamos en

Un momento histórico más marcado por la defensa de todo aquello de la vida cotidiana que todavía no ha quedado sometido por completo al capital que por la movilización ofensiva de quienes dependen directamente de su lógica, es decir, los asalariados del sector privado y, cada vez más, los de los servicios públicos sometidos a la gestión neoliberal.

Sin restarle relevancia ni legitimidad alguna a las luchas obreras, es cierto que las maneras de hacerle la contra al capital se ven ampliadas y expandidas. Luego no se trata tanto de que nuestro pensamiento revolucionario tradicional haya caído

en el descrédito, como de que se haya o se esté diversificando. Que las acciones políticas y los sujetos históricamente transformadores se entiendan de un modo-otro no es de extrañar. Más bien, resulta comprensible que las luchas se hayan extendido cuando el capitalismo mismo se está extendiendo.

Volviendo a lo que decíamos antes, dado que “importa qué materias usamos para pensar otras materias; importa qué historias contamos para contar otras historias; importa qué nudos anudan nudos, qué pensamientos piensan pensamientos, qué descripciones describen descripciones, qué lazos enlazan lazos. Importa qué historias crean mundos, qué mundos crean historias” , ¿con qué materias, ideas, conceptos, historias podemos seguir produciendo formas de vida y pensamiento post-capitalistas?

Son varias personas, grupos y teóricos quienes consideran que hay “algo” en el lenguaje de los desposeídos y de los desesperados. En quienes se han visto privados de todo e, indignados, vuelven a tomarlo, como ocurrió a escala mundial en los llamados “movimientos de las plazas” . Las okupaciones de la Plaza del Sol en Madrid o de la Plaça Catalunya en Barcelona, el movimiento Occupy Wall Street, la toma de la plaza Sintagma en Grecia o de la plaza Tahrir en El Cairo serían algunos ejemplos. “¿Pero qué se gana en inteligibilidad al designar como “luchas constituyentes” de lo común tanto las insurrecciones de la primavera árabe como el movimiento de los Indignados en España y en Israel, o los campamentos instalados por Occupy Wall Street?” Para Laval y Dardot, esos encuentros masivos de personas durante un tiempo prologando son potencialmente fecundas, dado que allí se reúnen las condiciones de posibilidad para trazar, desde y para tod@s, nuevos contornos de lo político. Dicho de otro modo, en esas plazas, en las asambleas, en la convivencia y resolución de conflictos cotidiana, en los procesos deliberativos y la toma de decisiones, se gestan reuniones y conversaciones que son la condición de apertura a una dimensión de inventiva política. No queremos insinuar aquí que estas praxis comunes vayan necesariamente a producir nuevas formas políticas o, en el lenguaje de Castoriadis, “nuevas significaciones imaginarias” sino que, de un modo más sutil e indeterminado, podrían contribuir a su emergencia. Así, entraríamos en contacto con la dimensión política más poética de los coexistentes humanos -en el sentido de la creatividad y productividad poética-.

Y es que, la pregunta sobre el sujeto transformador de la historia, quizá nos lleve a un callejón sin salida. Para Laval y Dardot, la práctica de la puesta en común pone tanto al objeto común como al sujeto común. Es decir, que lo común no es solo un principio de transformación y creación de mundos, sino de (auto)transformación y creación de nuevas subjetividades. No podemos, pues, olvidar al sujeto, cuando precisamente

Lo más notable es que la acción no sólo hace ser algo nuevo en las circunstancias exteriores, sino también en los actores mismos, que son transformados por ella incluso en su ser más “interior”: la historia en marcha no nos muestra a “auto-

res” dirigiendo su acción a partir de un “proyecto”, nos muestra a actores que se producen como sujetos en y mediante su acción, lo cual es muy distinto.

De modo que el sujeto histórico, el sujeto transformador está siempre por venir o, mejor dicho, por hacerse, por autoproducirse, autotransformarse, autoalterarse. Basándonos en lo dicho hasta ahora, podríamos concluir que ningún nuevo pueblo, demos o ciudadanía podrá construirse sobre un principio identitario. Frente a la pertenencia a un grupo, clase o identidad determinada, lo que primaría sería la participación en una misma actividad o modo de vida. Laval y Dardot lo dejan claro al afirmar que, “en definitiva, lo común no es, ni la humanidad como esencia moral o dignidad (Menschheit), ni la humanidad como especie (Menschengattung), ni la humanidad como aptitud para simpatizar con los demás hombres (Humanität). [...] Lo común debe ser pensado como una co-actividad, no como una co-pertenencia, co-propiedad o co-posesión”. De manera que, finalmente, el principio político de lo común se enunciará en estos términos: “sólo hay obligación entre quienes participan en una misma actividad o en una misma tarea”, excluyendo que la obligación se funde en una pertenencia dada independientemente de la actividad.

Teniendo en consideración lo dicho hasta ahora, permítasenos concluir con una reflexión suscitada por la obra de Chantal Mouffe, *El retorno de lo político*, –título al cual este trabajo hace un pequeño guiño–. ¿Podría ser “lo común” una categoría política con la que reconstruir en la actualidad una nueva frontera política que nos ayudara a discriminar un ellos de un nosotros y, con ello a distinguir entre amigo-enemigo? ¿Podría la categoría de “lo común” marcar un exterior constituyente –“lo neoliberal”–, que instituyera una identidad colectiva, así como un horizonte de inteligibilidad y de actuación compartido? ¿Podrían las numerosas luchas anticapitalistas actuales, los experimentos con el gobierno colectivo y los movimientos de la ecología política converger en torno a “lo común”, coadyuvando la emergencia de nuevos sistemas no-capitalistas, ecológicamente sostenibles y socialmente justos? Ninguna de estas preguntas podrá responder apriorísticamente. La acción común (nos) dirá.



Referencias bibliográficas

- ARISTÓTELES. (1988). Política. Madrid: Editorial Gredos.
- BERLIN, I. (2005), Dos conceptos de libertad y otros escritos. Madrid: Alianza Editorial.
- BIFO BERARDI, F. (2017). Fenomenología del fin. Sensibilidad y mutación conectiva. Caja Negra Editora.
- BIFO BERARDI, F. (2019). Futurabilidad. La era de la impotencia y el horizonte de la posibilidad. Caja Negra Editora.
- BOYLE, J. (2003). « The second enclosure movement and the construction of de public domain », en Law and Contemporary Problems, vol. 66, nº1 y 2, 2003.
- COMITÉ INVISIBLE (2015), A nuestros amigos. Logroño: Pepitas de calabaza.
- DERRIDA, J. (1989). Márgenes de la filosofía. Madrid: Cátedra.
- FEDERICI, S. (2004). Calibán y la bruja: mujeres, cuerpo y acumulación originaria.
- FISHER, M. (2016) Realismo Capitalista. ¿No hay alternativa? Caja Negra Editora
- GREGOR BARIÉ, C., “Nuevas narrativas constitucionales en Bolivia y Ecuador: el buen vivir y los derechos de la naturaleza”. Latinoamérica: Revista de Estudios Latinoamericanos, Volume 59, 2014, Pages 9-40, ISSN 1665-8574, [https://doi.org/10.1016/S1665-8574\(14\)71724-7](https://doi.org/10.1016/S1665-8574(14)71724-7).
- GRUPO AKAL. (2018, 3 julio). David Harvey: spatial fix [la solución espacial] y acumulación por desposesión. No cierres los ojos. <http://www.nocierreslosojos.com/harvey-david-spatial-fix-acumulacion-desposesion/>
- HARAWAY, D. (2019). Seguir con el problema. Bilbao: Edición consonni.
- HARVEY, D. (2004). El nuevo imperialismo. Madrid, Akal.
- KLEIN, N., “Reclaiming the common », en New Left Review, nº9, mayo-junio de 2001.
- LAVAL, C., Y DARDOT, P. (2013). La nueva razón del mundo: ensayo sobre la sociedad neoliberal. Editorial Gedisa.
- LAVAL, C., Y DARDOT, P. (2015). Común: ensayo sobre la revolución en el siglo XXI. Editorial Gedisa.
- LUXEMBURGO, R. (1967). La acumulación del capital. México: Editorial Grijalbo.
- MARX, K., Y ENGELS, F. (2019). El manifiesto comunista. Madrid: Alianza Editorial.
- MOORE, J. W. (2020). El capitalismo en la trama de la vida: ecología y acumulación de capital. Traficantes de Sueños.
- MOUFFE, C. (2021). El retorno de lo político. Paidós
- STEFFEN, W., BROADGATE, W., DEUTSCH, L., GAFFNEY, O., & LUDWIG, C. (2015). « The trajectory of the Anthropocene: the great acceleration ». The Anthropocene Review, 2(1), 81-98.
- STEFFEN, W., RICHARDSON, K., ROCKSTRÖM, J., CORNELL, S. E., FETZER, I., BENNETT, E. M., ... & SÖRLIN, S. (2015). « Planetary boundaries: Guiding human development on a changing planet ». Science, 347(6223).
- SVAMPA, M. (2019). Las fronteras del extractivismo en América Latina: conflictos socioambientales, giro ecoterritorial y nuevas dependencias. Guadalajara: CALAS.
- TURIEL, A. (2020), Petrocalipsis. Crisis energética global y cómo (no) la vamos a superar. Editorial Alfabeto.
- VALERO, A., VALERO, A Y CALVO, G. “Límites minerales de la transición energética”, En Thanatia: límites materiales de la transición energética. 2021. Instituto CIRCE-Universidad de Zaragoza.
- VELA, C. (2021) Capitalismo patológico. Donostia: Kaxilda.



# El poder ético de transformación y sus consecuencias políticas

Luis Roca Jusmet

Como sabemos, en sus tesis sobre Feuerbach, Karl Marx afirmó que los filósofos debían pasar de interpretar a transformar el mundo. Martin Heidegger hizo una crítica contundente de esta afirmación : Para transformar el mundo hay que interpretarlo, y en esta interpretación entra la necesidad de que sea transformada. Heidegger tenía razón : Marx parte de una interpretación del mundo que además implica un diagnóstico y un remedio. Diagnóstico y remedio que, a su vez, suponen un ideal. El ideal de Marx es una sociedad donde los seres humanos estén emancipados, vivan “aportando según su capacidad y viviendo según su necesidad”. Es un ideal de libertad humana, aunque Marx sabía algo que su contemporáneo Mill ( que escribió el imprescindible libro “Sobre la libertad”) parecía querer ignorar: pasa ser libre hacen falta una condiciones materiales dignas y unos derechos y oportunidades para todos. Marx elaboró todo un proyecto ético-político para llegar a este ideal, que sería lo que llamó comunismo. El caso es que el proyecto de Marx fracasó : las dos grandes revoluciones que se hicieron en su nombre, la rusa y la china, no dieron como resultado la emancipación deseada. Sobre las causas políticas de este fracaso no voy a entrar. Voy a centrarme en la dimensión ética y sus consecuencias políticas.

El filósofo Pierre Hadot,, que consideraba que la filosofía debía entenderse como una práctica, empieza su artículo “Ejercicios espirituales” con la siguiente cita :

“¡Emprender el vuelo cada día! Al menos durante un momento, por breve que sea, mientras resulte intenso. Cada día debe practicarse un “ejercicio espiritual”- solo o en compañía de alguien que, por su parte, aspire a mejorar. Ejercicios espirituales. Escapar del tiempo. Esforzarse por despojarse de sus pasiones, de su vanidades, del prurito ruidoso que rodea al propio nombre ( y de cuando en cuando escuece como una enfermedad crónica). Huir de la maledicencia. Liberarse de toda pena y odio. Amar a todos los hombres libres. Eternizarse al tiempo que nos dejamos atrás.

Semejante tarea en relación con uno mismo es necesaria, justa semejante ambición. Son muchos quienes se vuelcan por completo en la militancia política, en los preparativos de la revolución social, pero escasos, muy escasos, los que como preparativo revolucionario optan por hacerse hombres dignos”.

El autor de este texto es Georges Friedman, sociólogo francés nacido a principios del siglo XX. Marxista y próximo al Partido Comunista Francés. Como no estaba cegado por el fanatismo ideológico se dió cuenta de que los dirigentes y militantes que debían dirigir la revolución dejaban mucho que desear a un nivel ético. Entiendo por ética los principios internos que modelan el carácter y orientan nuestra acción. Si los revolucionarios son vanidosos, resentidos, mezquinos ( “indignos”) poco podemos esperar de lo que harán una vez ejerzan el poder. Ya Spinoza empezó su “Tratado político” diciendo que los filósofos idealizan a los humanos considerando sus pasiones como vicios y no entienden que son su naturaleza. Lo cierto es que la ideología no es un elemento transformador sino un discurso que, si no hay un trabajo interno, se sostiene en las propias pasiones. El discurso revolucionario puede sostenerse en un afecto que es la indignación, pero la indignación no nos dignifica, no nos hace más libres. Está, por supuesto, este afecto tan poderoso y peligroso que es la vanidad, al que hay que combatir si queremos mejorarnos y mejorar la sociedad.

Hay entonces una propuesta ética que viene de la filosofía. Su poder transformador tiene implicaciones políticas, No se trata de sustituir la política por la moral, tal como habían criticado filósofos de la emancipación como Jacques Rancière. Tampoco de un planteamiento idealista que pretenda que para cambiar las estructuras sociales, políticas y económicas primero hay que cambiar las mentalidades y las actitudes. Se trata de plantear que hay que hacer un trabajo interno, un trabajo ético para ir transformando las relaciones y para preparar el tipo de sociedad que



deseamos. Ni la ética es condición para la transformación política ni la política para la transformación ética. Hay trabajos muy interesantes, como el de Axel Honneth, que plantean propuestas desde un equilibrio entre la ética y la política. pero no abordan esta propuesta de transformación ética que plantearán filósofos como Spinoza o como Michel Foucault, a los que voy a referirme en este texto. No incluyo a Pierre Hadot porque no da a su planteamiento una dimensión política, que es la que nos interesa.

Baruch Spinoza plantea en su libro central, “Ética”, todo un trabajo interno de liberación de la servidumbre de las pasiones para ser capaz de vivir de manera libre y racional. Hay que apuntar que Spinoza siempre entiende la racionalidad desde los fines y no los medios. La razón nos lleva a entender que solo podemos desarrollar nuestra potencia, y por tanto ser felices, si somos capaces de cooperar y compartir con los otros. Nuestra emancipación no nos aleja de los otros sino que nos lleva a ellos. Esto le llevó a ser el primer moderno que reivindicaba la democracia como el mejor sistema posible. Spinoza me parece, por tanto, una de las referencias fundamentales para estos “ejercicios espirituales” que nos llevan a mejorar y a luchar para una sociedad mejor.

Pero a quién me voy a referir sobre todo es a Michel Foucault. Básicamente al curso que dió en el Collège de France a principios de 1982. Aquí el filósofo francés da un giro y entiende no el sujeto como sujeto ( a campos de saber, redes de poder) sino que abre la posibilidad de construir un sujeto ético, a una práctica de libertad. El proyecto de Foucault es un proyecto ético pero con implicaciones políticas. En este curso hay toda una propuesta de ejercicios para que esta transformación interna sea posible. Pero lo importante es que esta transformación interna no se entiende como una búsqueda de sí mismo. En numerosas entrevistas Foucault deja claro que no es este su planteamiento. Se trata de que un sujeto pueda construirse a partir de nuevas relaciones consigo mismo y con los otros. Esto queda muy claro en el curso citado. Es la propuesta del cuidado de sí pero entendido en relación con el cuidado de los otros. Se trata de compartir, que es la vía que nos permite cuidarnos, cuidar de los otros y dejar que nos cuiden. No hay en la propuesta ética de Foucault nada que tenga que ver con el sujeto neoliberal como empresario de sí mismo. El mismo Foucault, en los dos cursos siguientes ha dado una dimensión política a su propuesta, centrándose sobre todo en la parrêsia o el coraje de decir la verdad.

De lo que se trata es de la importancia que tiene este trabajo ético para avanzar en el camino de la emancipación. Entender que la emancipación no vendrá con una revolución, como han demostrado la experiencia rusa y china. La emancipación es una transformación silenciosa que debe empujarnos a una transformación social, que a su vez supondrá unas condiciones materiales dignas para todo el mundo ( aquí estaría la propuesta de renta básica universal o salario social) y unas sociedad que potencia la igualdad de oportunidades y de derechos para poder desarrollar

este camino ético que elegimos. Hemos de salir de la falsa dicotomía entre individualismo y comunitarismo y entender que la emancipación debe basarse en un nosotros que es la aceptación de la pluralidad de los sujetos singulares. Lo que hace la filosofía es aportar conceptualizaciones que nos permitan ver analizar la realidad de una manera diferente a lo que plantea la ideología dominante. Pero es importante entender que la lucha ideológica no es una lucha de discursos sino que deben contraponerse modos de vida diferente. Pero estos modos de vida diferente no lo son porque se viva en mundos difere.

#### Bibliografía

- CASTRO ORELLANA, Rodrigo “La invención de Foucault como pensador neoliberal. Respuesta a Michel C. Behrent y Daniel Zamora” en CASTRO, Rodrigo y CHAMORRO, Emmanuel Para una crítica del neoliberalismo. Foucault y el nacimiento de la biopolítica Madrid : Lengua de Trapo, 2021.
- HADOT, Pierre Ejercicios espirituales y filosofía antigua ( Traducción de Javier Palacio). Madrid : Ensayo Siruela, 2006.
- HONNETH, Axel La idea de socialismo. Una tentativa de actualización ( Traducido por Graciela Calderón). Madrid : Katz, 2017.
- FOUCAULT, Michel La hermenéutica del sujeto ( Traducción de Horacio Pons). Madrid : Akal, 2005.
- FOUCAULT, Michel El gobierno de sí y de los otros ( Traducción de Horacio Pons) Madrid : Akal. 2011.
- FOUCAULT, Michel El coraje de la verdad. El gobierno de sí y de los otros II ( Traducción de Horacio Pons). Madrid : Akal, 2014.
- FOUCAULT, Michel La ética del pensamiento. Para una crítica de lo que somos (Edición de Jorge Álvarez Yagüez) Madrid : Editorial Nueva, 2015.
- LORENZINI, Daniel “Étique et politique de nous-mêmes: a partir de Michel Foucault et Stanley Cavell” en Michel Foucault : éthique et vérité 1980-1984
- D. Lorenzini, A. Revel et A. Sforzini (ed.) París : Librairie Philosophique J. Vrin , 2013.
- ROCA JUSMET, Luis Ejercicios espirituales para materialistas. El diálogo (im)posible entre Pierre Hadot y Michel Foucault. Barcelona : Terra Ignota, 2019
- SCHMID, Wilhelm En busca de un nuevo arte de vivir. La pregunta por la nueva fundamentación de la ética en Foucault ( Traducción de Germán Cano) Valencia : Pretextos, 2002.
- SPINOZA, Baruch Tratado político. ( Traducción de Atilano Domínguez) Madrid : Alianza editorial, 1986.
- SPINOZA, Baruch La ética según el orden geométrico ( Traducción de Vidal Peña García). madrid : Alianza, 2011.



# Por un pueblo contra el *status quo*

Sandra Maceri

## Resumen

En este trabajo sostengo que todo pueblo debería suponer su propio ser en el sentido primordial de su libertad positiva. Esto significa, en términos de Amartya Sen, la capacidad de lograr salir del *status quo*. La opresión de ciertos pueblos es tal que sus integrantes pierden todo deseo, quedando en un *status quo* tal que se auto-olvidan. La consecuencia es que no hay diseño de políticas públicas sostenidas para su libertad positiva. La primera parte del escrito (I), tratará este tema desde el punto de vista teórico; la segunda (II), será la exposición de los resultados obtenidos en un trabajo *in situ*. Ambos tipos de análisis concluyen que es necesario quebrar el *status quo* para que cada pueblo signifique un colectivo humano libre.

Palabras clave. Pueblo. Libertad positiva. *Status quo*

## Introducción

La propuesta general del VI Simposio Correntino de Filosofía Política versa acerca de pensar y expresar acerca del interrogante de ¿Qué tipo de pueblo, de demos, de ciudadanía somos o pretendemos ser? Me centraré, especialmente, en un tipo de pueblo argentino que necesita un giro y, por tanto, en cual debería ser ese giro para lograr un pueblo sin *status quo*. Es necesario aclarar que haré un recorte del caso de las mujeres del impenetrable chaqueño. El análisis, tanto de corte teórico (I) como empírico (II), es extensivo a cualquier pueblo en las mismas circunstancias. La noción clave es la libertad: se trata de un tipo de libertad positiva tal que impide el *status quo* de la opresión.

## I. La superación del *status quo* (pérdida del deseo) en la participación de los pueblos

Este trabajo afirma que el deseo es definitorio de la persona, que constituye su esencia, es decir que el desmedro del deseo es el desmedro de la persona.

Se trata de una adaptación a condiciones subjetivas de la nulidad del deseo. Estas personas, inmersas en el olvido de larga data, nada hacen al respecto, “simplemente”, porque el control de sus deseos ha sido tal que lo consideran o bien natural o bien como su propio destino. Ya no tienen deseos, se fueron aniquilando.

### I.1. El fracaso del bienestar utilitarista

Es evidente que la indigencia ancestral es la característica primera. Entonces, ¿es la solución de tipo económica? Podría pensarse que sí, pero sostendré que el

problema del *status quo* de los pueblos es mucho más complejo. Por ejemplo, si se considera, dado su éxito –o buena fama-, el bienestar utilitarista como una alternativa, se notará rápidamente que ésta no funciona como salida a los pueblos en *status quo*. Pese al éxito, basado en los presupuestos del criterio de eficiencia económica, la falla reside en suponer que la igualdad socio-económica es factible porque la optimalidad de Pareto es infalible. En suma, el bienestar utilitarista de la economía de bienestar se funda en la optimalidad de Pareto<sup>11</sup>, a saber, toda medida económica que aumente la utilidad de uno no debería reducir la utilidad de ningún otro. (Sen 1998: 24) Este principio, muy bien aplicado en la dirección de los ricos con respecto a los pobres, no se puede aplicar desde los pobres en primer lugar, porque en este caso siempre “van a reducir el lujo de los ricos, lo cual “no sería justo” (Sen 1999: 81)<sup>12</sup>

Pero para Sen, el fondo la cuestión estriba en que bienestar (tener bienes de uso suficiente) y utilidad (lo que satisface como cumplimiento del deseo) no es el único criterio por el que el ser humano elige/actúa. En efecto, el ser humano como actor, como agente en cuanto sujeto concreto de valoraciones, puede elegir “lo que más valora” (82 y Dussel 2001: 138) como en el caso de los héroes o personas responsables de otros (la madre por los hijos), sin que se pueda descubrir como fundamento de dicha elección el bienestar o la utilidad (83). Estos casos muestran una deficiencia del cálculo utilitarista (Dussel 2001: 140)

Hay otros casos en los que también este cálculo resulta fallido, los cuales, además y fundamentalmente, plantean un problema de índole moral.

Según Sen, el cálculo utilitarista es en realidad profundamente distorsionado en aquellos que, estando crónicamente en condición de carencia, no tienen el valor de desear mucho más que las miserables satisfacciones de las que ya disfruten, ya que sus privaciones parecen menos agudas usando el parámetro distorsionado de los placeres y los deseos. “El cálculo utilitarista puede apartar la ética social de una justa valoración de la intensidad de las privaciones del trabajador precario, del desempleado crónico, de la esposa oprimida [...] que han aprendido a mantener bajo control sus deseos y a obtener el máximo placer con gratificaciones mínimas.” (84)

Amartya Sen da como ejemplo el caso de las mujeres de la India rural. Suele subrayarse que las campesinas indias no ambicionan un cambio en sus vidas pero, sostiene Sen, que esta observación empírica no implica que se deba defender el *status quo*. (Sen 1999: 81)

De la ausencia de deseos de las mujeres de la India no se infiere que no estén en una situación de desigualdad respecto de nadie ni que sean lo suficientemente libres como para tener deseos. En este caso la situación no es la de bienestar ni la

11. Cf. <https://dadun.unav.edu/bitstream/10171/6090/1/86.pdf>

12. Cf. Maceri, S., “Paradox of paretos’s liberal: explicitness of assumptions”, 2nd Portuguese’s Philosophy Congress, University of Porto, 8 and 9 September 2016.

del cumplimiento de deseos en el sentido utilitarista sino que se trata de un nivel más básico, de una estrategia de supervivencia como condición de posibilidad de todo el resto.

### **1.2. El fracaso de la persuasión.**

Ahora bien, no es posible lograr el surgimiento del deseo, *i.e.*, la anulación del *status quo* a través de argumentos persuasivos, tanta es la costumbre a la sujeción.

En términos generales, la persuasión es la influencia de las creencias, actitudes, intenciones, motivaciones y comportamientos. Se trata de un proceso destinado a cambiar la actitud o el comportamiento de una persona o un grupo mediante el uso de palabras para transmitir información, sentimientos, o razonamientos, y posibles combinaciones. (Seiter 2010:33)

Es el proceso de guiar a la gente hacia la adopción de una idea, actitud, o la acción mediante significados racionales y simbólicos (aunque no siempre lógicos). Es una estrategia de resolución de los problemas que confía en peticiones **más que** en la coacción. (34).

Es cierto que hay una vinculación con la retórica. De acuerdo con la afirmación de Aristóteles, “la retórica es el arte de descubrir, en cada caso en particular, los medios adecuados para la persuasión». (Aristóteles 1999: 80) Es decir: lograr que alguien adopte una manera de pensar o de actuar mediante el uso de argumentos ya sea que cambien sus pensamientos y opiniones en creencias o métodos de ver la vida. (81).

### **1.3. Libertades positivas y políticas públicas**

¿Cómo lograr, entonces, el cambio requerido? A través del desarrollo de las capacidades (seneanas)

Según Sen, el desarrollo es el aumento de las libertades de las personas. Las libertades reales, las positivas, no la mera falta de prohibición sino la posibilidad de hacer y ser la propia elección de vida, constituyen las capacidades. Una acepción es la de capacidades como oportunidades. En varios de sus textos y especialmente en *La idea de la justicia* Sen (2011) refuerza la definición de capacidad como un aspecto de la libertad que se concentra especialmente en las oportunidades sustantivas. El enfoque seneano de las capacidades enfatiza las oportunidades reales que una persona tiene. La meta es, pues, expandir las capacidades y las capacidades se expanden a través de las políticas públicas.

Las políticas públicas son siempre una inversión y nunca un gasto. En este sentido, las políticas públicas son un conjunto de acciones planeadas y ejecutadas, adoptadas por el Estado, encaminadas a mejorar las condiciones de vida de la población, con énfasis en los grupos más vulnerables excluidos de los beneficios del

desarrollo. Las políticas públicas materializan los modelos de desarrollo puesto que su diseño e implementación responden a un enfoque de desarrollo en el cual el individuo es el fin del desarrollo.

En definitiva, el desarrollo debe concebirse fundamentalmente como el proceso de expansión de las libertades reales de que disfrutaban los individuos.

Esta concepción del desarrollo como libertad implica un cambio radical en la manera de evaluar el impacto de las políticas públicas. El reconocimiento de la libertad en tanto fin primordial puede alterar el análisis del desarrollo.

Apartándose de la concepción del desarrollo como aumento del crecimiento económico, basándose en la relación del desarrollo económico-social enfocado en los derechos humanos, una política pública no debe juzgarse, precisamente, sólo por los avances en materia de crecimiento económico, sino por su impacto directo en el ejercicio de los derechos, las libertades y la vida que tienen la posibilidad de llevar.

Es, pues, el diseño de políticas públicas que contemple el *status quo* de las personas las que las harán personas libres, consientes de sus deseos (/derechos), i.e., el desarrollo de las capacidades seneanas –libertades reales- como modo alternativo superador del bienestar utilitarista y de la persuasión.

**II**. El caso de las mujeres del impenetrable chaqueño desde la perspectiva de Amartya Sen.

Retomaré esencialmente lo hasta aquí dicho para avanzar en la muestra del caso de las mujeres del impenetrable chaqueño. El caso es paradigmático, de ahí su importancia para la conformación de un pueblo.

Las condiciones de las mujeres del impenetrable chaqueño, en el sentido de lo que aquí se sostiene, son:

- Olvido del deseo propio. Es decir:
- Olvido de la persona. Es decir:
- Desmedro de la persona.
- Condiciones de pobreza/indigencia de larga data.
- Aceptación de estas condiciones.
- Anulación del deseo.
- Consideración de que ese es, debe ser, su destino.
- Ejemplo paradigmático de Amartya Sen: el caso de las mujeres de la India rural.



- En este caso nunca se trata del bienestar/deseo utilitarista.<sup>13</sup>
- Tampoco es posible el cambio de vida a través de la persuasión.
- Se trata de un bienestar básico, condición de posibilidad de una vida digna.

Con la base teórica y del análisis del caso de las campesinas indias se les ha preguntado a 55 mujeres<sup>14</sup> del Chaco argentino por sus deseos. La pregunta concreta a cada una de estas mujeres fue: “¿Qué te gustaría ser o hacer?”

A continuación, ofrecemos los resultados de la muestra.

#### CHACO IMPENETRABLE.<sup>15</sup>

Por prudencia he decidido mencionar los nombres y apellidos de las mujeres entrevistadas con sus iniciales.<sup>16</sup>

#### **Primer lugar Villa Río Bermejito.<sup>17</sup>**

1- Z R, 21 años, sin hijos (toma anticonceptivos). Estudió hasta 9no año del colegio.

\*A la pregunta formulada “¿Qué te gustaría ser o hacer?” respondió “Profesora de geografía”.

2- E E D F, pertenece a la comunidad toba, 48 años, 7 hijos, primer hijo a los 16 años. Sin escolaridad.

\*A la pregunta formulada “¿Qué te gustaría ser o hacer?” respondió “Ya nada”.

3- V E M, pertenece a la comunidad toba, 27 años, 6 embarazos, 3 abortos, 1 hijo muerto a los 2 meses, 2 hijos vivos. Primer hijo a los 13 años. Sin escolaridad.

\*A la pregunta formulada “¿Qué te gustaría ser o hacer?” respondió “Nada”.

4- M S, pertenece a la comunidad toba, 39 años, 10 embarazos, 2 abortos, 1 feto muerto, 7 hijos, primer hijo a los 16 años. Tiene Chagas. Estudió hasta 3er año del secundario. Da clases a agentes sanitarios.

13. Para los diferentes cálculos utilitaristas y la contrapropuesta de Sen: <http://www.economia.uahurtado.cl/pdf/publicaciones/docente-8.pdf>

14. El caso 6 en rigor no fue entrevistado. Ver el caso Infra.

15. Hacia el final, presentaré un ANEXO con imágenes de los lugares donde se hicieron las entrevistas y algunos de sus símbolos.

16. La lista de los nombres y apellidos está a disposición.

17. Villa Río Bermejito es una localidad de General Güemes, Chaco, sobre la margen derecha del río Bermejito, contando con un importante balneario dentro de la región del Impenetrable. Está habitada por una alta proporción de población aborigen. Fuente: [http://es.wikipedia.org/wiki/Villa\\_R%C3%ADO\\_Bermejito](http://es.wikipedia.org/wiki/Villa_R%C3%ADO_Bermejito)

\*A la pregunta formulada “¿Qué te gustaría ser o hacer?” respondió “Ser partera”.

5- M G, pertenece a la comunidad toba, 50 años. 1 embarazo ectópico, 1 ovario extirpado, esterilidad secundaria. Diabética. Vive con su marido. Tiene una hija adoptiva. Cría pollos. Sin escolaridad.

\*A la pregunta formulada “¿Qué te gustaría ser o hacer?” respondió “Criar a mis nietos”.

6- N S, pertenece a la comunidad toba, 55 años. Tiene cáncer de cuello de útero. Se la internó en estado grave.

7- W G, pertenece a la comunidad toba, 30 años. 4 embarazos, 1 aborto, 3 hijos. Primer hijo a los 20 años. Tiene Chagas. Sin escolaridad.

\*A pregunta la formulada “¿Qué te gustaría ser o hacer?” respondió “Trabajar”.

8- V H, pertenece a la comunidad toba. Vive en el campo, se la entrevistó en Villa Río Bermejito. 19 años. 1 hijo. Estudió hasta 4to año del secundario.

\*A la pregunta formulada “¿Qué te gustaría ser o hacer?” respondió “Seguir estudiando”.

9- G R, pertenece a la comunidad toba, 26 años. 2 hijos, primer hijo a los 19 años. Estudió hasta 7mo grado.

\*A la pregunta formulada “¿Qué te gustaría ser o hacer?” respondió “ser maestra”.

10- A R, pertenece a la comunidad toba, 19 años. Sin hijos. Esterilidad primaria. Estudia enfermería.

\*A la pregunta formulada “¿Qué te gustaría ser o hacer?” respondió “Haber invitado a mi padre cuando terminé 5to año”. (El padre vive en Pampa del Indio).

11- M A, pertenece a la comunidad toba, 19 años. 1 hijo de 4 meses. Está en 2do año del colegio secundario.

\*A la pregunta formulada “¿Qué te gustaría ser o hacer?” respondió “ser veterinaria”.

12- M E, no pertenece a la comunidad toba, 24 años. 1 embarazo, decidió interrumpirlo. Estudia Profesorado de geografía.

\*A la pregunta formulada “¿Qué te gustaría ser o hacer?” respondió “ser profesora de geografía”.

13- D F G, no pertenece a la comunidad toba, 28 años. 4 hijos (3 varones, 1 mujer), primer hijo a los 17 años. Estudió hasta 6to grado.

\*A la pregunta formulada “¿Qué te gustaría ser o hacer?” respondió “que mi hija baile”.

14- M B, pertenece a la comunidad toba, 23 años. 2 embarazos, 1 hijo muerto a los 12 días. Primer hijo a los 15 años. Sin escolaridad.

\*A la pregunta formulada “¿Qué te gustaría ser o hacer?” respondió “Trabajar”.

15- J S, pertenece a la comunidad toba, 19 años. 3 embarazos (1 perdido). 2 hijos, primer hijo a los 15 años. Está en 2do año del colegio secundario.

\*A la pregunta formulada “¿Qué te gustaría ser o hacer?” respondió “ser maestra”.

16- L F, pertenece a la comunidad toba, 25 años. 5 hijos, primer hijo a los 17 años. Estudió hasta 5to grado.

\*A la pregunta formulada “¿Qué te gustaría ser o hacer?” respondió “trabajar”. Agregó que no puede por los hijos y que también le gustaría estudiar pero no se cree capaz.

17- S A B, pertenece a la comunidad toba, 48 años. 11 hijos. Primer hijo a los 15 años. Sin escolaridad.

\*A la pregunta formulada “¿Qué te gustaría ser o hacer?” respondió “estudiar”. Comentó que no la mandaron al colegio.

18- M R S, pertenece a la comunidad toba, 47 años. 4 hijos. Estudió hasta 5to grado.

\*A la pregunta formulada “¿Qué te gustaría ser o hacer?” respondió “ser enfermera pero no puedo porque vivo en el campo”. Se la entrevistó en Villa Río Bermejito.

19- G B, 38 años. 5 hijos, primer hijo a los 21 años. Estudió hasta 2do año.

\*A la pregunta formulada “¿Qué te gustaría ser o hacer?” respondió “dedicarme a mis hijos”. Comentó que hace catequesis familiar.

20- M E, 45 años. 8 hijos, primer hijo a los 19 años. Está en 1er año de auxiliar de enfermería.

\*A la pregunta formulada “¿Qué te gustaría ser o hacer?” respondió “ser enfermera”.

**Segundo lugar Techat, comunidad Wichi.<sup>18</sup>**

Luego de la explicación sobre la anticoncepción, todas las mujeres entrevistadas concurren a buscar anticonceptivos. \*Ninguna de las mujeres de esta comunidad pudo responder la pregunta formulada “¿Qué te gustaría ser o hacer?”. Todas callaron como sin entender la pregunta, algunas se “encogieron de hombros”.

21- A R. 15 años. 1 hijo. Sin escolaridad. No habla castellano.

22- G Q. 15 años. Sin hijos. 7mo grado.

23- J S. 14 años. Sin hijos. 5to grado.

24- L R. 15 años. Sin hijos. 7mo grado.

25- P A. 17 años. Sin hijos. 7mo grado.

26- P A. 16 años. Sin hijos. 7mo grado.

27- E M. 12 años. Sin hijos. 5to grado.

28- E R. Aproximadamente 50 años. 12 hijos. Sin escolaridad.

29- M M. 16 años. Sin hijos. 7mo grado.

30- C M. 19 años. 1 hijo a los 17 años.

31- E R. 28 años. 6 embarazos, 1 hijo. 5to. Grado.

32- A R. 12 años.

33- S T. 35 años. 6 hijos. Embarazada de 4 meses. Concurrió para control del embarazo.

34- M S A. 22 años. 2 hijos, el primero a los 16. 4to grado.

35- M Q. 38 años. 8 o 10 hijos, no está segura. Sin escolaridad.

36- M M. 15 años. 1 hijo muerto. 7mo grado.

37- E C. 30 años. 4 hijos, el primero a los 19 años. Sin escolaridad.

38- I R. 19 años. 3 hijos, el primero a los 12. Sin escolaridad.

39- Z M. Aproximadamente 22 años. 2 hijos. Sin escolaridad.

18. Techat es un paraje rural del departamento General Güemes a unos quince kilómetros de Miraflores, en cuya jurisdicción se encuentra. Los aborígenes wichi bautizaron al lugar como Techat, una palabra que en su lengua nombra al “plantío de vinal”, especie típica de la zona. Actualmente el Paraje Techat, cuya superficie es de 1.850 hectáreas, es habitado por 70 familias Wichi aproximadamente (*Noticias del Chaco*, 3/05/2007).



40- C R. 31 años. 4 hijos, uno nació muerto, el primero a los 17. Sin escolaridad.

41- M Q. 39 años. 8 hijos, 2 murieron. Sin escolaridad.

### **Tercer lugar Miraflores.<sup>19</sup>**

Las entrevistas se hicieron en un puesto sanitario.

42- M J D 32 años. 5 hijos, el primero a los 18. Fue hasta 3er grado. Comenta que no fue más porque la maestra dejó de ir. Vive en Pozo del algarrobo. Trabaja en el campo. Cocina en la escuela.

\*A la pregunta formulada “¿Qué te gustaría ser o hacer?” respondió “cocinar en la escuela”.

43- S F. 37 años. 9 embarazos, 1 aborto espontáneo, 8 hijos. El primero a los 15. 7mo grado.

\*A la pregunta formulada “¿Qué te gustaría ser o hacer?” respondió “ser enfermera, trabajar en el hospital”.

44- L C A. 37 años. 9 embarazos, 9 partos, 1 feto muerto. El primer embarazo a los 15 años.

\*A la pregunta formulada “¿Qué te gustaría ser o hacer?” respondió “*me hubiera gustado ser enfermera*”.

45- R I M. 38 años. 3 hijos, el primero a los 21. 7mo grado. Está haciendo el curso para auxiliar de enfermería.

\*A la pregunta formulada “¿Qué te gustaría ser o hacer?” respondió “ser enfermera”.

### **Cuarto lugar paraje Cristo, comunidad Quom.<sup>20</sup>**

\*Ninguna de las siguientes mujeres manifestó deseos. Ninguna está escolarizada. Todas fueron a ver a la doctora por dolores del cuerpo y de cabeza.

46- S M. 54 años. 2 hijos.

47- G L. 52 años. 5 hijos. Tiene tuberculosis.

48- D R. 32 años. 1 hijo a los 16.

---

19. Miraflores es una ciudad del departamento General Güemes, ubicada en el noroeste de la Provincia del Chaco, Argentina. Fuente: <https://bit.ly/3rzGGfJ>

20. Para visualizar el paraje Cristo: <https://bit.ly/3tJvxf7>

49- O A. 42 años. 6 hijos, el primero a los 14.

50- R S. 39 años. 5 hijos, 1 murió a los 3 años. Tiene tuberculosis y Chagas.

51- E A. 36 años. 4 embarazos, 1 aborto, 3 hijos.

52- S Y. No sabe su edad. Se le calculan 17 años. 3 hijos. El primer hijo tiene 5 años.

53- J C. 18 años. 2 hijos, el primero a los 14.

54- J G. 33 años. 6 hijos, el primero a los 15.

55- T A. 36 años. 4 embarazos, 2 abortos, 2 hijos. El primero a los 16.

\*A la pregunta formulada “¿Qué te gustaría ser o hacer?” Teresa sintió vergüenza y no dijo nada. La misma pregunta se le formuló a uno de los hijos de Teresa. El niño respondió “ser doctor”. Teresa le pidió disculpas.

Intentaré una reflexión sobre este último caso.

Son los años de cómo se vive los que hacen que la vida se quede quieta, la cantidad de cierta vida causa un *status quo*. Las personas se adormecen.

El hijo de Teresa aún no tuvo el tiempo para eso. Su respuesta: “ser doctor” fue casi espontánea. “Casi” porque hay un dato insoslayable. Respondió señalando el guardapolvo de la médica que asistió para revisiones ginecológicas. Eso vio, eso detonó la respuesta, algo distinto. Pocos años de vida y un día diferente. Diferente y suficiente para tener un deseo. Teresa, en cambio, sintió vergüenza ante la posibilidad de un deseo propio. Más todavía: se disculpó por la respuesta del hijo. No hizo falta preguntarle. Ni se le había ocurrido. Peor: no lo cree, no lo considera un derecho. De algún modo, el nene “supo” que hay otro mundo, otra vida. Claro está: no dependerá (absolutamente) de él. No importa cuanto se esfuerce porque no alcanza con ningún tipo de merito personal. La meritocracia supone, ante todo, injusticia socio-económica. Si se lograra igualar las condiciones iniciales, entonces, quizás, la meritocracia tendría algún sentido. Pero, precisamente, la meritocracia es una manera de desentenderse del diseño de políticas públicas que incluyan el desarrollo de las capacidades (seneanas). Y, debería ser obvio, para desarrollarlas hay que (re)-conocerlas.

Al fin y al cabo, posicionarse contra el *status quo* es posicionarse contra la injusticia socio-económica. “Están dormidos”, los oprimidos: sin educación, sin incentivos –solamente con ver un guardapolvo el hijo de Teresa accionó su deseo-y sumidos en la pobreza.

En esta muestra se observa que a mayor pobreza, menor deseo; a mayor pobreza, menor capacidad de elección. En el primer lugar visitado, que es menos

pobre que el resto, puede observarse algún tipo de deseo. A medida que se interrogada a mujeres de comunidades cada vez más pobres (con menor escolaridad y en términos de Sen “con menos capacidades”), el deseo tiende a debilitarse, hasta perderse por completo y, por ende, el sentido de la existencia. El nivel profundo de deterioro humano el cálculo utilitarista no tiene éxito porque el cálculo utilitarista supone las necesidades básicas satisfechas y, por lo tanto, un ser humano libre y, por lo tanto, con deseos.

## A modo de conclusión

Las mujeres de la muestra, las jornaleras mencionadas, los campesinos de la India profunda son, insisto, casos paradigmáticos. De ahí que el análisis pueda hacerse extensivo a cada pueblo conformado por integrantes en las mismas circunstancias de vida.

En este sentido, debemos lograr el quiebre del *status quo* opresivo, opresivo hasta de su propio ser. Si eso no se logra, entonces, no tendrá sentido alguno referirnos, por ejemplo, al pueblo hindú o al pueblo argentino como un colectivo humano.

Logremos, pues, pueblos libres. Por un pueblo contra el *status quo*.

Referencias bibliográficas.\*Se cita en las versiones leídas.

Aristóteles (1999) Retórica. (2ª reimpresión). Madrid: Editorial Gredos.

Dussel, E. (2001) Principios éticos y economía (En torno a la posición de Amartya Sen), Signos filosóficos. núm. 6. julio-diciembre. 133-152.

Seiter, R. H. (2010) Influence, and compliance gaining. (4ta edición). Boston: Allyn & Bacon.

Sen, A. (2011) The Idea of Justice. Harvard: University Press.

Sen, A. (1999) La libertad individual como compromiso social. Quito: Instituto Latinoamericano de Investigaciones.

Sen, A. (1998) Bienestar, justicia y mercado. Barcelona: Paidós.

Bibliografía ampliatoria. \*Se cita en las versiones leídas.

Sen, A. (1970) On Economic Inequality. Oxford: Oxford University Press, (traducción al español: Sobre la desigualdad económica. Barcelona: Crítica. 1979).

Sen, A. (1973) Collective Choice and Social Welfare. San Francisco: Holden- Day.

Sen, A. (1981) Poverty and Famines. Oxford: Clarendon Press.

Sen, A. (1982) Choice, Welfare and Measurement. Cambridge: Harvard University Press.

Sen, A. (1984) Resources, Values and Development. Cambridge: Harvard University Press.

Sen, A. (1985) Commodities and Capabilities. Ámsterdam: North-Holland ed.

Sen, A. (1987) On Ethics and Economics. Oxford: Basil Blackwell, (traducción al español: Sobre ética y economía. Madrid: Alianza Universidad. 1989).

# La filosofía como ejercicio de elucidación

Rocío Salcido Serrano

La filosofía como valor cultura enfrenta la embestida de la insignificancia, el ascenso del pensamiento débil, hasta la reducción de la lo filosófico a la condición de discusión orientativos. También nos encontramos en un contexto que demanda de la reflexión filosófica, hay un nicho de problemáticas que exigen de este modo de mirar más de exploración y crítica.

La necesidad de la filosofía la encuentro en procesos y fenómenos socioculturales que se han decantado del surgimiento de modos de hacer social y de pensar para los cuales no se cuentan con nociones, categorías, argumentos. Por tanto, es un imperativo la renovación del corpus teórico-conceptual filosófico. Y es en ese marco que encontramos un lugar para lo filosófico, indicándonos así su necesidad. Ahora su pertinencia estibaría en esa reinención para ser capaz de enfrentar lo novum, como le llamaría E. Bloch, lo por ser, en palabras de C. Castoriadis, la potencialidad de los procesos, siguiendo a H. Zemelman.

Entonces, la temática convocada “el poder de lo filosófico” habría de entenderse, siguiendo al mencionado Castoriadis, la intempestivo y agudo F. Nietzsche, al lucido y críptico W. Benjamin, pero sustancial a la comprometida Simone Weil (1996) quien nos hereda la exigencia no solo de entender la contradicción en la que nuestros haceres de sujetos tienen lugar, sino también en habitarla. Entendiendo por tal la necesidad de comprender que el hacer filosófico tiene lugar en un cruce entre fuerzas que la fustigan y jalonan; por un lado, la exigencia de un pensamiento tan crítico como lúcido respecto de las cuestiones apremiantes y las de hondo calado, y la imposición de su reducción a una actividad de claustro. Aún más, puesto que, con la lectura de su obra, aprendemos que todo pensamiento lucido, capaz de reconocer las contradicciones que encarnamos, surge de la yuxtaposición de la experiencia y la reflexión, nunca solo de una o de otra. Así pues, habitar la contradicción que supone el filosofar es uno de los desafíos en nuestra confusa contemporaneidad.

Reiterando, de los últimos tiempos, quizá a partir de la última década del siglo pasado, dos aspectos que tendrían que ser enunciados, y no es así, se hacían manifiestos: la emergencia de la necesidad de replantear la forma de vivir en el sentido profundo: dar lugar a nuevas prácticas sociales, maneras de hacer, de pensar; ante ello serán pocas las voces filosóficas dispuestas a salir del área segura de la historia de la filosofía y la glosa o comentario. La cuestión es que ello se elucida poco, se reflexiona con exceso de precaución, con timidez nos acercamos a esos procesos los



cuales habría que desentrañar para hacer lo que mejor se hace en filosofía: asentarles en formas de ideas, conceptos, argumentos. No de otros sitios es que surge la materia de reflexión filosófica sino de la constelación de experiencias y procesos que constituyen la realidad.

Con esto se quiere advertir que las cuestiones de la filosofía nacen de entre la comunidad y solo ahí, en esto se sigue a Castoriadis (2000) para quien las cuestiones de las que la filosofía habrá de ocuparse ya se despliegan en la realidad como tensiones, antagonismos, contradicciones, muestra de ello es que la política (en sentido de la autonomía) puede considerarse una cuestión si fundamental, pero parte de una más amplia como lo es la cultura.

Por supuesto en tanto se entienda por comunidad esa colectividad que en su despliegue desafía constantemente los límites de lo pensado para empujar a un nuevo examen de lo que está “naciendo penosa, fragmentaria y contradictoriamente... (como) proyecto de la autonomía social e individual. Proyecto que es creación política en el más profundo de los sentidos” (Castoriadis, 2000: 200). A partir de ahí es posible advertir que incluso la filosofía es parte del trabajo de hacer comunidad, de transformarla, debido a que ella misma es el cuestionamiento, la crítica e incluso el rechazo de lo que heredamos como comprensión del mundo y de la colectividad parte de los problemas sobre los cuales ocuparse. Y la finalidad de ese ejercicio es dar lugar a un nuevo entendimiento de ese mundo y colectividad, y es recogiendo las experiencias que la están transformando, que le dan una nueva configuración a ese mundo que surge la filosofía; a ello podemos entenderlo como una dialéctica en sentido lato, aunque considero más apropiado pensarla como una relación paradójica, pues ahí donde se instala la imposición del consenso, donde se voltea la mirada, ahí es oportuna la filosofía.

Y para poder cumplir con esa tarea se requiere de la autonomía en la actividad del pensamiento, puesto que así es como leo la historia filosófica, esta es a final de cuentas una actividad que supone el modo de la colectividad; no es por la actividad de una sola persona, por más brillante que ésta sea. Aún más, si se produce es como discurso dirigido a esa colectividad para advertir la necesidad de pensar y actuar de otra manera, para señalar que se requieren otros valores, puestos que ello es necesario para enfrentar los problemas y dificultades que van surgiendo del hecho mismo de convivir e instituirse como comunidad.

Ahora, con esto se quiere decir que la potencia de lo filosófico estriba en su capacidad de profundizar en lo que está constituyendo del mundo de la vida y sus objetos, ideales y materiales, y cuando se hace, a veces con seguridad (como en los grandes momentos de esa forma de pensamiento), en ocasiones de manera confusa, pocas veces explícitamente, contribuye a desbaratar esa representación del mundo que se nos presenta como orden establecido. Sin embargo, en el contexto biopolítico, de ascenso del pensamiento débil, del simulacro hasta la impostura, de la sociedad del espectáculo, esas características y atributos de lo filosófico se pier-

den. Hay reproducción de las ideas pensadas, pero no es un pensamiento lúcido, sus categorías no alcanzan a devenir en herramientas de elucidación. Aún más, se observa una tendencia al repliegue de esta actividad, para quedar como un discurso que enmarca, que justifica, pero no da cuenta; si, se da la crítica, pero es más formal que sustantiva.

Así pues, llegamos a un punto que puede parecer absurdo: es tarea del quehacer filosófico crear la filosofía, y esta si ha de darse es para expresar el germen de nueva realidad que están conteniendo las experiencias y procesos desplegados por la colectividad. Por tanto, la historia de la filosofía es deudora y solidaria con la historia sociopolítica.

## II.

No obstante, la filosofía pierde terreno en el espacio público desde el siglo pasado, proceso que se agudiza a partir de los años 1980, por poner un corte brusco, con el ascenso, decíamos del pensamiento débil, que supone la absurda idea de que lo necesario es el pensamiento práctico, útil, operativo. En esas condiciones, la resistencia desde el campo de la filosofía fue más bien pasivo, recluyéndose en la docencia y la poca investigación en el área; hasta que a finales del siglo pasado comienzan las formas que reducían las horas clase de filosofía, hasta desaparecerle como materias básicas en la educación media superior y en la básica a reducirla a cursos de ética u orientación para la vida, incluso alguna universidad en que la licenciatura en filosofía ha desaparecido. También las reformas a los planes de estudio adaptándose a exigencias no propias, no porque no se deba actualizar sino porque no surgen de su propio desarrollo e inserción en los procesos de transformación.

Desde entonces predomina, para sobrevivir, la práctica como actividad de claustro, se realiza como comentario, glosa, interpretación de la historia filosófica y como filosofía de la filosofía; de tal manera que el ejercicio de esta actividad de pensamiento en estas condiciones tiene implicaciones relevantes, pues contribuye a que se le mire como ornamento cultural y cada vez menos como discurso elucidante, especulativo (en el buen sentido del término), discurso autorizado en la dilucidación de la realidad; también contribuyen los programas de filosofía a su propia neutralización como actividad elucidante a partir de forzar su aceptación adecuándose, antes que deviniendo, a exigencias y demandas de utilidad, practicidad.

Así pues, se requiere volver a situar en el centro de la actividad filosófica el pensamiento libre, la reflexión rigurosa, con base en ello, la filosofía deviene en una actividad práctica, útil, tremendamente útil, pues cobra la forma de reflexión crítica y diagnóstica sobre el estado que guarda la cultura, la colectividad, y con ello también va advirtiendo los elementos, gérmenes, semillas de lo nuevo que está siendo.

Así pues, la filosofía no debería ser considerada como actividad realizada por personas con ciertas habilidades de pensamiento, sino como actividad de una comunidad, una cultura, una sociedad sobre sí misma, enmarcada por una discusión acerca de las razones por las cuales habría que poner en cuestión la representación que de sí se tiene.

Esta manera de entender nuestra actividad nos sitúa en el ámbito de la reflexividad: la reflexión de una sociedad-cultura sobre lo que la hace posible, y tal tiene un efecto, ante ello me explico los embates en contra del pensamiento filosófico. Y ese efecto supone que estamos ante una sociedad cambiada, una capaz de examinarse críticamente, y tal colectividad lleva consigo un mundo transformado. Y entonces, nos situamos en el momento de la voluntad de devenir tal o cual sociedad, una colectividad de tal o cual manera. Entonces ahí es donde encontramos la efectividad, utilidad del pensamiento: cuando éste se traduce en alternación de la forma de colectividad que están encarnando sus sujetos, siempre de manera diferenciada.



Finalmente, a modo de cierre con lo antes expuesto se busca apuntar que el poder, la potencia, la cualidad poética de la filosofía está en entenderla antes que como disciplina, como movimiento, como parte del proyecto de devenir comunidad, ello supondría volver a situarle como actividad elucidante de los modos de tornarse colectiva una cultura, de devenir comunidad. La filosofía estará ahí germinando en tanto no sucumbamos al enloquecimiento de la razón, de la racionalidad capitalista. Goya lo represento bien en sus grabados Caprichos: la razón produce monstruos.

Y frente a los horrores la escucha, como nos los muestra C. Lenkersdorf en su *Filosofar en clave tojolabal*, tendría que ser una característica tan relevante como la reflexividad y la crítica, pues se requiere escuchar a la colectividad, pero también se requiere encarnar la parresia en sentido cínico nietzscheano como un decir veraz, lúcido, intempestivo. En el fondo de ello hay una solidaridad profunda entre filosofía, política y democracia, pero nos toca habitar la contradicción que surge de la necesidad de perspectiva y la necesidad de renunciar a las certezas conceptuales. Habitar la contradicción es una alternativa para adentrarnos en las encrucijadas del laberinto que conforman nuestra actualidad. Pues la potencia de lo filosófico se dibuja aquí con claridad, se trata del pensamiento como una manera de habitar esos antagonismos para reflexionarles.

#### Bibliografía

Lenkersdorf, Carlos. 2002. *Filosofar en clave tojolabal*. México: Porrúa.

Castoriadis, Cornelius. 2000. "Transformación social, creación cultura", en *La exigencia revolucionaria*. Madrid: Acuarela Libros, pp. 199-224.

Weil, Simone. 1996. *Echar raíces*. Madrid: Trotta.

#### Notas:

Este texto es una versión ampliada de la intervención realizada en el panel El poder de lo filosófico en el marco del Vi Simposio Correntino de Filosofía Política, celebrado el 17 de diciembre de 2021.

Doctora en Ciencias Sociales. Docente e investigadora del Departamento de Filosofía del CUCSH de la Universidad de Guadalajara.



# ANGAÚ

Revista trimestral de humanidades y "coso".

## MAYO 2021. LA NORMALIDAD.

---

Desde la "horda democrática" de Corrientes, Arg.



Centro de Estudios Sociales y Políticos  
Desiderio Sosa

Corrientes-Argentina

---

EDICIÓN REALIZADA EN FORMA CONJUNTA POR: CENTRO DESIDERIO SOSA. ESCUELA  
CORRENTINA DE PENSAMIENTO. CLUB MUNDIAL DE FILOSOFÍA.

# AUSPICIANTES

Comunas del Litoral  
Comunicación + Media

**MERIDIONAL**  
COMUNICACIÓN POLÍTICA  
la estrategia es pensar

Agencia Comunas del Litoral:  
[www.comunaslitoral.com.ar](http://www.comunaslitoral.com.ar)

Meridional Comunicación Política:  
<https://meridionalcon.wordpress.com>



Club Mundial de filosofía:

<https://www.facebook.com/Club-Mundial-de-Filosof%C3%ADa-1882956908600882>