

PRAXIS 76

Contenido

5 Presentación

Artículos por invitación

9 El carácter trascendental de la reflexión crítica y de la reflexión de la vida.

Juan José Bautista Segales

DOI: <http://dx.doi.org/10.15359/praxis.76.1>

25 Hacia la construcción de la historia de un (des) encuentro: la razón feminista y la agencia antirracista y decolonial en Abya Yala

Yuderkys Espinosa Miñoso

DOI: <http://dx.doi.org/10.15359/praxis.76.2>

Entrevista

43 Entrevista al dr. Elías Capriles Arias durante su visita como profesor invitado a la Escuela de Filosofía de la Universidad Nacional.

Esteban Alonso Hernández Castro

Doi: <http://dx.doi.org/10.15359/praxis.76.3>

Artículos

61 Sobre la naturaleza interna del conocimiento y la imposibilidad del escepticismo

Allan González Estrada

<http://dx.doi.org/10.15359/praxis.76.4>

- 75 ¿Quién es el sujeto de derechos humanos? discusión entre marxismo y posfundacionalismo
Omar Santiago Herrera Rodríguez
<http://dx.doi.org/10.15359/praxis.76.5>
- 91 Ciencia ficción cuántica y la ontología del conjunto vacío
Roy Alfaro Vargas
DOI: <http://dx.doi.org/10.15359/praxis.76.6>

PRESENTACIÓN

En el presente número, Praxis da inicio a su aparición con un nuevo formato, a saber, uno que contempla una sección para artículos solicitados a pensadores y pensadoras, expresamente para la revista, otra que alberga entrevistas a profesoras y profesores extranjeros que han pasado por la Universidad Nacional, y la sección ordinaria de artículos que han sido recibidos a partir de cada convocatoria. Este número cuenta con dos artículos solicitados. Por una parte, uno al filósofo **Juan José Bautista**, quien además estuvo impartiendo un curso para estudiantes del Doctorado en Estudios Latinoamericanos, de la Escuela de Filosofía, durante la primera semana del mes de octubre del presente año. El curso tuvo su convocatoria bajo el título *¿Qué significa pensar desde América latina?*, y debe ese nombre al libro de Bautista que ganó el Premio Libertador 2016, en donde expone problemas relativos al pensar situado, más allá del marco categorial moderno y, por lo tanto, eurocentrado, para el abordaje de los problemas de nuestro subcontinente. En este número, Bautista publica un artículo dedicado al filósofo Karl-Otto Apel, fallecido el 15 de mayo de 2017, quien fuera para él un maestro e interlocutor con el cual discutió ampliamente en México, durante las visitas del pensador alemán. En él, Bautista relata su experiencia de diálogo y la utilidad del Giro pragmático para el desarrollo de su propio pensamiento. Otra invitada a publicar fue **Yuderkys Espinosa Miñoso**, pensadora feminista decolonial del Grupo GLEFAS, a quien tuvimos como panelista durante el Simposio de Filosofía *Diálogos anti y descoloniales*, que tuvo lugar en la Universidad Nacional del 5 al 10 de setiembre de 2016. En

este artículo, Espinosa elabora un análisis crítico de la relación entre luchas feministas y luchas antirracistas de indígenas y afrodescendientes en nuestro continente. Ello, con el propósito de plantear vías para la superación de la base occidental y racista del feminismo en Latinoamérica, y de mostrar sus límites al ser una teoría centrada en la opresión de género. Con esto, plantea a la vez vías para la respectiva descolonización. La entrevista que se ofrece en este número fue realizada con **Elías Capriles**, quien estuvo como profesor invitado impartiendo un curso en la Escuela de Filosofía en el mes de junio. Capriles es académico, practicante e instructor de Santi Maha Sangha en la comunidad de budismo dzogchen, y **Esteban Hernández** sostuvo una conversación con él sobre su libro *Alienación, crisis ecológico-económica y regeneración. Esencia, desarrollo y modos de producción de la alienación, y erradicación de esta en el comunismo decrecentista y libertario*. Asimismo, contamos con el artículo de **Allan González**, en el cual trata el problema metafísico de la conciencia desde abordaje internalista de la experiencia e intencionalidad, en el cual a su vez invita a evitar el problema del escepticismo, con una explicación sencilla de la naturaleza metafísica y epistemológica de la realidad. Por su parte, **Roy Alfaro** se ocupa del cine de ciencia ficción, para lo cual aborda la relación de este con la teoría de conjuntos. Asimismo, se adentra en algunas teorías físicas como, por ejemplo, la de cuerdas, con el fin de analizar ciertas películas que tratan, mejor o peor, estos temas, sin dejar de lado su nexo con fenómenos ideológicos. Finalmente, **Omar Santiago Herrera** aborda el tema de quién es, en última instancia, el sujeto de derechos humanos, desde una lectura de Karl Marx y de la teoría post fundacionalista, con sus respectivos puntos de encuentro y desencuentro, y pasando por la revisión de otros autores, como Hanna Arendt y su concepto de humano y ciudadano, y como Rancière y su definición de derechos del hombre, para pensar cómo puede un sujeto hacer que los derechos humanos sean efectivos. Damos las gracias a nuestros lectores, y les invitamos a visitar nuestra revista virtual en el sitio de la UNA

<http://www.revistas.una.ac.cr/index.php/praxis/issue/view/952>

ARTÍCULOS
POR INVITACIÓN

EL CARÁCTER TRASCENDENTAL DE LA REFLEXIÓN CRÍTICA Y DE LA REFLEXIÓN DE LA VIDA

THE TRANSCENDENTAL NATURE OF CRITICAL REFLECTION AND REFLECTION ON LIFE

Juan José Bautista Segales¹
Universidad Autónoma de la Ciudad de México
juanjobautista@hotmail.com

Recibido: 29 de junio del 2017 / Aceptado: 15 de julio del 2017
Publicado 7 de noviembre del 2017.

Al maestro Karl-Otto Apel
In memoriam
1922-2017

Resumen: Este artículo fue escrito tras la muerte de Karl-Otto Apel. El autor hace un recuento del proceso de lectura de los escritos de dicho filósofo alemán, llevado a cabo por el profesor Enrique Dussel y un grupo de sus estudiantes, como preparación para discutir con el propio Apel, quien estuvo en México en un par de ocasiones. Luego, pasa a abordar el giro pragmático para mostrar cómo, a través de este y de las discusiones con el propio Apel, Dussel y quien escribe se replantearon asuntos fundamentales para avanzar, cada uno en su línea argumentativa, con su desarrollo teórico.

Palabras clave: giro pragmático, ética de la liberación, comunidad ideal de comunicación, filosofía moderna, racionalidad de la vida.

1 Juan José Bautista Segales es boliviano-aymara, estudió Ciencias Sociales en la Universidad Mayor de San Andrés y se doctoró en Filosofía en la Universidad Nacional Autónoma de México, con una tesis sobre el problema del conocimiento en América Latina. Trabaja en la Universidad Autónoma de la Ciudad de México en donde imparte la Cátedra Enrique Dussel, y en la Universidad Autónoma de México. Fue co-fundador de la revista *Autodeterminación* y tiene numerosos artículos y ensayos académicos publicados durante su carrera. Le fue otorgado el Premio Libertador 2016 por su libro *¿Qué significa pensar desde América Latina?*

Summary: This article was written following the death of Karl-Otto Apel. The author recounts the reading process of said philosopher's writings by Enrique Dussel and a group of his students as preparation to discuss them with the same Apel, who visited Mexico on a few occasions. Then, he approaches the pragmatic turn to demonstrate how, through the latter and the discussions with Apel himself, Dussel and the writer rethink fundamental issues in order to move forward, each in their own line of argument, with their theoretical development.

Keywords: pragmatic turn, ethics of liberation, ideal communication community, modern philosophy, material rationality of life.

Cuando el profesor Enrique Dussel llegó, a fines del año 89, muy entusiasmado, comentándonos a los integrantes de su seminario que había tenido un diálogo con un tal Karl-Otto Apel, en Alemania, y que teníamos que hacer un seminario acerca de su obra todo el año 90, como preparación para otro seminario con él en persona en el 91, aquí en México, muchos de nosotros –como en mi caso– nos quedamos con la boca abierta, porque no sabíamos quién era ese señor ni de qué trataba su obra. Para nosotros, como para muchos de nuestra generación, era un total desconocido.

Como estábamos casi terminado nuestro seminario con el profesor Dussel sobre la obra de Marx, en noviembre del 89, hacer la transición hacia otro seminario con otro tema o pensador no fue tan problemático. Empezamos en enero de 1990. Lo que me llamó la atención fue que, en la sesión inicial del seminario, en la UAM-Iztapalapa, luego de repartirnos entre todos los participantes los textos, capítulos o partes de libros que teníamos que exponer, empezamos, como es lógico, con la introducción de *La transformación de la filosofía*² (Apel, 1985). Y como ya era costumbre del seminario, el –con su texto ya preparado sobre la introducción, que también todos habíamos leído–, estaba listo para escuchar y discutir su presentación. Pero el profesor Dussel detuvo un momento la sesión y preguntó a todos: “¿Alguien ha entendido de qué trata esta introducción?”, y la respuesta fue un silencio absoluto. Inmediatamente dijo: “Qué bien, porque yo tampoco entendí nada”. Lo normal habría sido que, en una circunstancia como esa, el profesor se las hubiese dado de gran conocedor y hasta de muy experto en la obra de Apel, o del giro pragmático, pero no. Por eso, me llamó siempre

² Esperemos que con el fallecimiento del profesor Apel, Taurus u otra editorial se digne publicarlos, pues están totalmente agotados hace mucho tiempo.

la atención la honestidad con la que Dussel dijo en esa ocasión, sin el más mínimo rubor, que él tampoco había entendido la tan mentanda introducción, sumamente compleja, y eso que él ya había tenido un diálogo con Karl-Otto Apel.

Aquel seminario preparatorio duró dos semestres, exactamente todo el año 90, durante el cual leímos y trabajamos todo lo que de Apel estaba publicado hasta ese entonces, inclusive sus libros o artículos en alemán que no habían sido traducidos aún al español. De la mano de Apel fuimos haciendo un repaso de los temas más candentes a los cuales la filosofía europea y moderna se estaba enfrentando después de la Segunda Guerra Mundial, es decir, no solo nos enfrentamos al giro lingüístico y al giro hermenéutico, sino a cómo, estos últimos, Apel produjo lo que hoy se conoce como el *giro pragmático*; es decir, cómo la filosofía contemporánea se enfrentó al paradigma de la conciencia con la cual había nacido, cómo Apel se había hecho cargo de este problema con su obra y cómo, con base en dicho giro, produjo su propia obra. Porque no es Habermas el maestro, sino Apel, y hay que decirlo para reconocer el honor a quien se lo merece³. Solo quien no conoce la obra de ambos puede opinar lo contrario.

¿De qué trataba el giro pragmático operado por Apel? Debo decir que ese problema no lo hubiese entendido de no haber sido por haberlo conocido personalmente, y haber tenido la oportunidad de conversar con él las tantas veces que vino a México. Hay temáticas que no se las entiende a partir de un libro, sino solo cuando el maestro las ilumina con su exposición. Ello, en parte, tiene que ver con su vida, con la experiencia vital que le tocó enfrentar; como dice Hegel, la razón solo es capaz de tematizar aquello que previamente ha experimentado. Lo que había descubierto Apel en vida, como experiencia vital, fueron las consecuencias funestas y atroces que produce, en el ámbito de la política y la vida cotidiana, el principio del individuo o de la egoidad, presupuesta como fundamento en el paradigma de la conciencia, esto es, cuando se parte sin más de la certeza del individuo en

3 Es Apel quien introduce a Habermas a la temática nueva en la cual ya estaba trabajando desde la década del 50, que planteaba la aparición de realidades en pleno proceso de democratización en la Europa de la posguerra, en las que el problema del hambre, del trabajo y del salario era menor, y por ello el conflicto de la comunicación o del lenguaje con el cual se producían las políticas empezó a cobrar suma importancia. Apel ya había hecho el pasaje hacia la filosofía del lenguaje y la hermenéutica, en cambio Habermas todavía estaba atrapado en la problemática propia de la Escuela de Frankfurt, no por casualidad era en ese entonces asistente de Adorno.

la investigación, porque el resultado es un callejón sin salida. Una muestra de ello habían sido las *Meditaciones cartesianas* de Husserl (1979), esto es, la cuasi imposibilidad de la egoidad fundada en sí misma de hacer el pasaje hacia el reconocimiento del alter ego o, como dirá después Lévinas, del otro. Pero en Apel el problema no era teórico sino existencial, y no necesariamente de carácter individual.

Una vez narró con mucha pasión la experiencia que tuvo antes de ir a la Segunda Guerra Mundial. Decía que, entre los compañeros de su generación, en la universidad, había algo así como un acuerdo de por qué no había que ir a la guerra, pues ya se advertía que las decisiones económicas, políticas y bélicas que se tomaban en el gobierno comandado por Hitler, y que estaban afectando no solo a los alemanes sino a toda Europa, prácticamente eran dictadas por un único individuo, haciendo caso omiso de lo que posteriormente él llamaría “comunidad de argumentantes”. Pero de pronto, cuando estaban él y sus compañeros en las aulas, ingresaron a ellas oficiales del ejército llamando a que la juventud alemana se alistara en éste, y la respuesta fue un casi unánime: ¡heil Hitler! Y terminaron yendo a la guerra todos sus amigos y también él. Y fue al Frente Ruso, en el cual posteriormente cayó prisionero. Pero no solo estando en el frente, sino también en prisión, empezó a meditar sobre cómo era posible que grandes sectores de la población, y hasta naciones o países, pudieran estar literalmente sometidos a las decisiones o pensamientos de unos cuantos egos. De pronto tuvo la intuición de que el problema no era una cuestión de cultura o idiosincrasia, propia de tal o cual pueblo o sector de la población, sino algo mucho más complejo, es decir, un tipo de idea de lo que era racional o correcto, producto de la modernidad.

Una vez que volvió de la guerra, y desde que se habilitó como profesor, empezó a indagar en las propias fuentes de la filosofía moderna, autor por autor, corriente por corriente, hasta dar con el problema: “el paradigma de la conciencia”, nacido con Descartes, que se desarrolló casi sin problema durante toda la filosofía moderna. Se trata de que lo fundamental en el desarrollo de lo que debía ser entendido como racional o racionalidad, en última instancia, estaba fundado en la conciencia del individuo, esto es, que necesariamente antes que las palabras o las argumentaciones estaban los pensamientos, y que estos eran los que daban forma a todo lo que conocemos

humanamente. Luego se encontró con la obra del segundo Wittgenstein y el último Heidegger, quienes, a su modo, llegaron como producto de una tematización similar al problema del lenguaje. A partir de ellos se desarrollaron líneas en la perspectiva de dicho problema antes que de los pensamientos. Lo que se había empezado a descubrir era el conflicto de la constitución de los pensamientos, de cómo ellos se forman y se desarrollan, es decir, de dónde surgen y qué es lo que está presupuesto en ellos. La respuesta cuasi unánime era que a todo pensamiento humano no solo le presupone un lenguaje, sino que todo pensamiento está constituido por el lenguaje, y que este último “no es solipsista” o individual. Y si no lo es, entonces, ¿qué es? Haciéndose esta pregunta es que encuentra la obra de Charles S. Pierce, quien propone que a todo acto humano le precede siempre una comunidad, incluyendo la del lenguaje, y, tomándola en cuenta, lo que está presupuesto en ella y que se ejerce cotidianamente en el uso del lenguaje es, siempre, una intencionalidad ética y hasta normativa, es decir, valorativa. La temática desarrollada en los dos tomos de *La transformación de la filosofía*, escritos entre 1955 y 1972, eran ensayos exploratorios en torno no solo de las limitaciones del paradigma de la conciencia, sino de cómo se podía salir de ella hacia otro paradigma. En ese entonces todavía no estaba bien claro para todos en qué consistía el giro pragmático.

De los más de treinta asistentes con los que empezó el seminario, al final fueron seleccionados solo seis trabajos que iban a ser leídos y discutidos con él personalmente, en una serie de jornadas abiertas al público, en la UAM-Iztapalapa, en enero de 1991. A mí me tocó el segundo día. Mi gran descubrimiento en su obra había sido el concepto de “comunidad ideal de comunicación” como el momento siempre presupuesto en cada acto de habla que un interpelante serio opera en la vida real, diaria y cotidiana⁴ (Dussel, 1994). Debo decir que durante ese seminario entendimos, en carne propia, que, para apropiarse de la obra, el pensamiento y el lenguaje de lo que se llama un “pensador”, como de hecho lo es Apel, no basta con un año. Que es de irresponsables o ignorantes pensar o creer que leyendo un artículo o librito de un pensador se puede, sin más, hablar con sentido acerca de su

4 Mi ponencia resumida, que se llamó *De la comunidad ideal de comunicación a la comunidad real de comunicación*, aparece en el libro colectivo de Dussel (1994) pp. 90 y ss.

obra o pensamiento⁵. Esto lo digo porque durante el seminario que tuvimos con Apel, en plena discusión con él, es que recién se nos aclararon varias ideas y problemas que creíamos haber entendido leyendo sus libros y no era así. Apel, como maestro que fue en vida, con la paciencia y humildad que le caracterizaban, no dudaba un instante en ponerse a discutir seriamente con uno las ideas que él estaba entablando argumentativamente en su obra, aunque uno fuese alumno de la licenciatura en filosofía, como era mi caso. Debo decir que justo después de ese año de trabajo en el seminario de su obra (no de una mera lectura), y luego de haber discutido personalmente con él y el grupo de compañeros que estuvieron con nosotros esas dos semanas, es que estuvimos preparados para la digestión de su obra. Antes habría sido imposible. Por ello es que muchas veces dije que, tras esa experiencia, todos quedamos “transformados” con *La transformación...*, inclusive el propio Apel.

El diálogo no se detuvo en 1991, sino que continuó hasta el 2002 inclusive, cuando vino por última vez a México y le celebramos su 80 aniversario. La segunda vez que vino al DF, en 1998, pudimos platicar con él más amigablemente, no solo porque se dio cuenta de que nos dimos a la tarea de seguir trabajando su obra, y hasta teníamos unos alumnos apelianos, lo cual le dio mucho gusto, sino porque entonces, a partir de ella, podíamos plantearle otro tipo de problemas dignos de ser pensados. Se acordaba perfectamente de la discusión nuestra, hasta hacía la broma de que cuando le planteaban la posibilidad del diálogo entre la filosofía europea moderna y las filosofías no europeas (diálogo Norte-Sur), como las de los pueblos de tercer mundo, él siempre decía que ya lo estaba haciendo, y que inclusive tenía un alumno aymara, por supuesto que se refería a mi persona. Hacia fines de la primera década de este siglo, cuando un exalumno nuestro fue a hacer su doctorado a Frankfurt sobre la obra de Apel, en una entrevista que le hizo, él se acordaba perfectamente de su alumno aymara y de su “comunidad

5 El caso de Habermas al respecto es ilustrativo. Durante los seminarios que tuvimos con el profesor Dussel sobre Marx, entendimos lo que significa leer a un pensador en sus fuentes y no así a partir de estudios o interpretaciones o, en el peor de los casos, de manuales. Varios de nuestros compañeros hicieron tesis sobre la relación Marx-Habermas y ahí descubrimos que Habermas nunca entendió a Marx, que su lectura siempre fue indirecta, a partir de comentarios, estudios o introducciones, pero nunca leyó a Marx. Desde ese entonces, me río cada vez que leo artículos o libros de gente dizque del pensamiento crítico, marxistas o de izquierda, que citando un párrafo de un artículo se despachan fácilmente con pensadores de la talla de Hinkelammert, Dussel, Marx o el propio Apel. La crítica es algo mucho más complejo de lo que mucha gente cree.

argumentante andino-amazónica”, que le opuso a la “comunidad ideal de comunicación” apeliada.

¿Qué fue lo que seguimos trabajando durante la década del 90? Luego de la discusión y del seminario con Apel, el profesor Dussel se dio perfecta cuenta de que tenía que volver a fundamentar su ética de la liberación de otro modo. Ahora ya no se trataba de que la liberación fuese de los pueblos latinoamericanos o pobres, solamente, sino que ahora tenía que ser mundial o, si no, universal. Hasta antes de la discusión con Apel, este servidor pensaba que, para producir un pensamiento acorde con la realidad que se vive, bastaba con pensar, o con ubicarse con el pensamiento desde el lugar del acontecimiento del cual uno procede. Así, la afirmación de lo propio se convertía en el eje de nuestro pensamiento. En ese entonces todavía no manejábamos el concepto del *locus de enunciación*. La discusión que tuvimos con él, en enero del 91, sirvió para entender que nuestra posición era, si no etnocéntrica, entonces historicista, y hasta relativista. Él (y su obra es una prueba de ello) es un crítico duro de toda posición relativista, porque si hay algo que caracteriza al pensamiento, en el más alto sentido de la palabra, es su “pretensión” de universalidad, de que lo que se esté pensando pueda servir para todo ser humano posible en proceso de emancipación o liberación, como es el caso nuestro.

Trabajar y recepcionar críticamente su obra durante la década del 90, en la cual dimos varios cursos acerca de ella, sirvió para entender que, si uno se limita a producir un pensamiento relativista, tarde o temprano dejará intactos los derechos del dominador o los fundamentos de la dominación, quedando al final la propia como una posición más entre tantas. Y una posición ética, en sentido fuerte, no puede pretender proponer juicios éticos universales solo para unos pocos, o si no solo para las mayorías dominadas, dejando intactos los derechos del dominador. O dicho en el lenguaje actual de Hinkelammert, si uno entabla con seriedad un proyecto o proceso de liberación, no puede pretender liberar solo al dominado, sino que también hay que liberar al dominador, de lo contrario se deja la subjetividad dominadora del dominador intacta. Y así, este vuelve tarde que temprano a aparecer. Esto es, en pleno apogeo del pensamiento posmoderno y relativista francés –nos referimos a la década de los 90–, que la obra de Apel no solo ya era crítica de ello, sino que mostraba ampliamente su autocontradicción performativa.

Pero también durante esa década, en diálogo con su obra (que ya no es mera recepción), entendimos la pertinencia y la necesidad de hacer el “giro pragmático” para cualquier intento de crítica o superación de la racionalidad moderna, como racionalidad de dominación. Y otra vez, a partir del diálogo personal con el maestro, entendimos que su obra es también una respuesta a la constante y permanente desintegración de la sociedad moderna, fundada fuertemente en el paradigma de la conciencia. Él insistía, una y otra vez, en que cuando se intenta el diálogo intersubjetivo en la modernidad, los participantes del diálogo, cuando lo entablan, afirman *a priori* su propia egoidad, negando o subvalorando también *a priori* la dignidad del otro interlocutor, lo cual igual niega *a priori* la posibilidad del diálogo. De ahí que a la discusión en la modernidad se le mal llamara diálogo, donde los participantes entablan sus pretensiones no para llegar a un acuerdo o conocimiento, sino para vencer argumentativamente al otro argumentante, lo cual no produce acuerdo/entendimiento, sino disociación, extrañamiento, enajenación y hasta enemistad. En este sentido, para Apel, el diálogo era el lugar donde se entablaban explícitamente las pretensiones éticas, siempre presupuestas, de los participantes.

El problema entonces era cómo superar esta situación o acontecimiento catastrófico que estaba produciendo una idea o fundamentación de la razón y la argumentación. Lo primero que había que cuestionar era la idea de la certeza del individuo (tan en boga hoy por el liberalismo contenido en el neoliberalismo), como punto de partida para la comprensión del fenómeno del lenguaje y del diálogo. De su lectura de Pierce, Apel entendió perfectamente que lo que siempre está presupuesto (de modo ideal) en todo acto humano, inclusive el argumentativo, es una comunidad de argumentantes, a la cual le llamó “comunidad ideal de comunicación”, presupuesta siempre en todo acto humano con sentido y posible de ser inteligido, que sirve como criterio para evaluar cuándo hubo o no diálogo. Esto es, el giro pragmático consistía en el intento o esfuerzo de salir explícitamente de la certeza del paradigma de la conciencia, es decir, de la primacía del yo o del ego, cuando se trata de entablar relaciones con pretensión ética o de justicia. Esto se tornaba fundamental a la hora de querer hablar o argumentar, con sentido, acerca de la posibilidad del diálogo.

En una discusión que tuvimos acerca del carácter de la pragmática, de si era universal la posición de Habermas o trascendental la posición de Apel, la contestación fue una pregunta, ¿qué tipo de interlocutores presupone cada posición? O, si no, ¿qué tipo, de subjetividad presupone cada posición? La respuesta fue contundente para entender por qué la posición de Apel es más pertinente a la nuestra que la de Habermas; no por casualidad Habermas termina por seguir afirmando, ingenuamente, a la modernidad, y en cambio la posición de Apel puede ser crítica incluso de la modernidad, si se la lleva hasta sus últimas consecuencias. Habermas afirma que la pragmática universal presupone un interlocutor competente en los asuntos en cuestión y, si no es competente o especialista, queda fuera de la discusión. En cambio, para Apel cualquier sujeto con competencia lingüística es competente a la hora de querer entablar sus pretensiones de inteligibilidad, justicia, igualdad, etc., especialmente si está afectado por las consecuencias de tales o cuales actos. Hasta un niño, si es capaz de plantear sus posiciones lingüísticamente hablando, es un interlocutor válido para cualquier discusión que tenga que ver con los asuntos de la comunidad de argumentantes, porque la pragmática es trascendental. Y lo es, no solo porque el argumentante entabla sus pretensiones recurriendo a actos de habla performativos, esto es, propositivos, relacionados con el futuro, las promesas y el compromiso de ser evaluados abiertamente al interior de la comunidad de argumentantes, sino también porque el interlocutor, cuando lo es de verdad, está obligado a reconocer la dignidad absoluta de su interlocutor durante la argumentación, inclusive antes de ingresar en ella. Es decir, únicamente cuando existe el reconocimiento explícito de la dignidad de la subjetividad o humanidad del interlocutor durante la conversación, se puede hablar de diálogo, de lo contrario es imposible. Esto quiere decir que el diálogo presupone no solo el ejercicio de un *logos* con explícita pretensión de inteligibilidad, o sea de entendimiento, sino de sujetos dialógicos, cuya intencionalidad presupone el reconocimiento explícito de la intencionalidad ética presupuesta en la humanidad y dignidad de los participantes en el diálogo.

Por ello, solamente entonces se podía ver de modo claro por qué es que el diálogo fundado en el paradigma de la conciencia era y es imposible. Se podía entender bien por qué no solo no hubo diálogo entre el primer y el tercer mundo, sino que nunca lo habrá mientras la racionalidad de la

argumentación esté fundada en el paradigma de la conciencia, que es aquella que afirma, *a priori*, la egoidad del argumentante como superior y en contra de la humanidad o subjetividad del interlocutor, que a su vez afirma, *a priori*, la superioridad racional y racial del argumentante, aun antes de ingresar al diálogo. Se entendía mejor, de modo mucho más claro, por qué es que no solo la ciencia social y la filosofía modernas nunca habían dialogado con nuestras culturas, sino también por qué la política y la economía, fundadas en este tipo de subjetividad y de racionalidad, siempre iban a ser de dominación.

Por ello, es que había que hacer el giro pragmático al paradigma de la conciencia, incrustada inclusive en la cultura y la intelectualidad de los pueblos dominados del sur. Debo decir que este tipo de fundamentación filosófica apeliana, tan sofisticada, sutil, fina y bien argumentada, sedujo a muchos de los nuestros, porque intentando partir de nuestro horizonte de comprensión y argumentación, es decir, de nuestro propio horizonte histórico y cultural como fundamentación, con la crítica apeliana terminábamos siendo subsumidos al interior de la nueva fundamentación que la filosofía moderna estaba haciendo. Para ir más allá del pensamiento moderno, había que hacerle un giro al giro pragmático, de lo contrario seguiríamos atrapados al interior de él. Esto es lo que intentó hacer Dussel (1998) en su nueva Ética de la liberación⁶, la cual presupone la digestión de todo ese debate, y por eso muchos lectores, e inclusive alumnos suyos, no lo entienden aún.

Esta es la deuda que uno tiene con los maestros. Apel nos había llevado hasta el límite del pensamiento moderno, hasta su propia autocontradicción performativa, por eso se entiende que la filosofía actual guarde silencio respecto de su obra, porque no le es pertinente, esto es, socaba inclusive la pretensión de seguir siendo universal, cuando desde la obra de Apel se puede mostrar argumentativamente que nunca lo fue. Hinkelammert primero y luego Dussel fueron quienes dieron el siguiente paso hacia el más allá de esta pragmática, porque había que liberar al giro pragmático de su entrampe moderno, produciendo otro giro. Fue Hinkelammert quien

6 Esta ética amarilla, como le llamamos por su color, ya ha sido traducida a varios idiomas, pero hasta la fecha no ha habido una recepción de esta, sospechamos que es porque en el fondo no se la entiende. Porque esta ética presupone no solo otro Marx, sino haber entendido el giro pragmático que el pensamiento de Apel le hizo a la filosofía moderna, fundada en el paradigma de la conciencia hasta el día de hoy. Decíamos ya en ese entonces que no solo la filosofía tenía que refundarse, sino que, especialmente, la ciencia social en general necesita de nuevos presupuestos conceptuales y categoriales para poder entender y conocer de mejor modo la realidad que nos toca vivir hoy, y con mayor razón el giro decolonial, como veremos.

primero mostró que a toda comunidad de comunicación o de argumentantes le presupone siempre la vida, es decir, el que los argumentantes puedan entablar lingüísticamente sus pretensiones presupone siempre que estén vivos, y no presupone solo la vida del argumentante, sino la de su familia, pueblo o comunidad. O como también decimos ahora, la existencia o aparecer de cualquier argumentante presupone que este pertenezca siempre y ya a una “comunidad de vivientes”, la cual presupone siempre una “comunidad de vida”, que no se limita únicamente a seres humanos, sino a los “vivientes” que hacen posible la vida humana en general.

Esto quiere decir que a toda acción con sentido, de cualquier individuo o persona en cualquier cultura o civilización, le presupone siempre una comunidad de vivientes, ya que, en el principio, nunca estuvieron ni están los individuos, sino siempre la comunidad. Antes que el monólogo está siempre el diálogo. Ahora se entendía por qué es que Apel, en toda nuestra discusión, siempre suponía la existencia de una comunidad “ideal” de comunicación como anticipación, y no una comunidad “real”. Mi posición desde el principio fue que la existencia fáctica de los pueblos originarios es la prueba de que la “comunidad de comunicación real” es, de hecho, principio a partir del cual no solo se puede cuestionar al paradigma de la conciencia, sino producir otro ejercicio o concepción de lo que es la racionalidad y la realidad, la cual presupone en concreto otra idea o noción de subjetividad y de sujeto, pero también de realidad viviente. Ahora, a esta nueva idea de racionalidad le llamamos la “racionalidad material de la vida”, el más allá de la racionalidad formal propia de la modernidad, que desde el principio ha partido del individuo y no así de la comunidad.

Toda esta discusión sirvió, entre otras cosas, para que Dussel produjera, a partir de la digestión de lo mejor del pensamiento moderno contemporáneo, otro tipo de fundamentación distinto del que la filosofía moderna ha logrado hasta el día de hoy. En el caso nuestro, sirvió para entender que una posición como la nuestra, con seria y honesta pretensión de justicia, no puede ser solo para un grupo, etnia, o cultura, sino para la humanidad toda, es decir, debe tener una seria pretensión de universalidad, la cual no lo es de hecho, por ello es una pretensión, y por lo mismo tiene que estar abierta a la posibilidad del distanciamiento autocrítico evaluativo, a partir del cual se pueda poner a la altura de la historia y los acontecimientos. Entonces veíamos que la vida, o

la comunidad de vivientes era, como un dato de la existencia, trascendental a toda forma de vida humana, pero que ya no tenía un carácter formal, sino material, porque la vida es el “principio de materialidad” por excelencia, con base en el cual se pueden desarrollar todo tipo de formalidades o formalizaciones posibles. Por tal razón es que, a partir de Hinkelammert, empezamos a utilizar el concepto de trascendentalidad material, que como vida está detrás, o como presupuesto de toda forma de vida en concreto, y que para que ella sea factible necesita siempre de su momento evaluador o crítico. De ahí que ahora la pretensión de la vida para todos y todas requiere, de modo trascendental, la necesidad del ejercicio de la crítica, que siempre es autocrítica o autoevaluación de las pretensiones con las cuales uno opera o impulsa el ejercicio de una forma de vida en concreto.

Ya cuando, a fines de los 90, Apel publicó su *Auseinandersetzungen. In Erprobung des transzendentalpragmatischen Ansatzes*, su pensamiento había dado su propio giro⁷. Lo mismo pasó con la obra de Dussel, de Hinkelammert y hasta de la mía. Cuando nos vimos en abril del 2002, aquí en México, y le celebramos su 80 aniversario, se notaba que en parte estaba satisfecho con su obra, porque todos estos diálogos le habían permitido repensar ciertos temas o problemas supuestamente superados o aclarados, y sabía que había que ir más allá de ellos, como el del diálogo que él operó entre Wittgenstein y Heidegger, primero en *La transformación de la filosofía* y luego, treinta años después, en *Auseinandersetzungen...* así como con otros temas⁸. Según su propio testimonio, si él tuvo un aporte en lo que se llama la filosofía, estaría en esa obra, y no así en la anterior, que habría sido preparatoria. *La Ética de*

7 Hasta ahora no ha sido traducido el libro de modo íntegro, pero varios de los trabajos contenidos en este, tan importante libro del Apel más maduro, han sido traducidos y publicados en España y Argentina. Ver, por ejemplo: Apel, Karl-Otto. *Apel versus Habermas*. Ed. Comares. Granada. 2004; también: Apel, Karl-Otto. *Semiótica trascendental y filosofía primera*. Ed. Síntesis. Madrid. 2002. Asimismo: Apel, Karl-Otto. *Semiótica filosófica*. Ed. Prometeo. Buenos Aires. 2008. Para trabajos posteriores a *La transformación...* y a *Auseinandersetzungen...*, ver Apel, Karl-Otto. *Paradigmas de filosofía primera*. Ed. Prometeo. Buenos Aires. 2013.

8 Cuenta el profesor Dussel, a modo de anécdota, que hace algunos años en una conferencia en Europa donde estuvieron invitados tanto Habermas como Apel, después de una intervención de Habermas, Apel le dijo que su exposición había sido bien eurocéntrica. Esto es, Apel ya podía distinguir cuándo una posición era meramente europea, o sea local, y no así universal. Parte del eurocentrismo consiste en confundir lo europeo con lo humano en general. Parte de nuestra crítica al eurocentrismo consiste en afirmar que lo que produjo la Europa moderna no es en sí mismo universal, racional o bueno para toda la humanidad.

la liberación (Dussel, 2004) ya no dialogó con esta otra parte⁹. Queda pues como una tarea pendiente.

Cuando a fines de los 90 y principios de este siglo XXI surgió con fuerza el pensamiento decolonial, se nos ocurrió en varios de los cursos de Dussel y hasta de pláticas con varios amigos y colegas que, así como el principio material de la vida había que elevarlo a principio universal, así también había que hacerle el giro transmoderno o decolonial al giro pragmático. Lo primero requiere producir otra idea o noción de fundamentación. No se puede fundamentar con el mismo tipo formal de fundamentación, lo que se pretende fundamentar de modo material. Se necesita otro tipo que desfonde y ponga en crisis el modo habitual, es decir, que para ello la filosofía necesita seguir transformándose. Lo segundo requiere que, la intencionalidad de producir un pensamiento transmoderno o decolonial como pretensión seria haga previa o paralelamente el giro pragmático (que llamamos como el pasaje o giro de la sociedad a la comunidad), porque, de lo contrario, esta intencionalidad estará presuponiendo ingenuamente el paradigma de la conciencia, que ha sido superado ya por el giro pragmático. Esto es que el pasaje de la individualidad (moderna) a la comunidad (trans moderna) requiere afirmar explícitamente que a toda individualidad o egoidad le presupone siempre una comunidad de vida, presupuesta siempre de modo fáctico en el aparecer de cualquier individuo.

No basta con afirmar positivamente a la comunidad, cuando no se ha salido explícitamente de la pretensión de dominio contenida como presupuesto en el paradigma de la conciencia. De ahí que no sea casual que muchos críticos de izquierda, del capitalismo y el neoliberalismo, sigan afirmando ingenuamente al liberalismo moderno y sus libertades individuales, ya que, en el fondo, afirman positivamente la pretensión de dominio contenida en la subjetividad del sujeto que produjo al capitalismo y la propia de la modernidad, las cuales se han erigido a costa de la negación sistemática de toda forma de vida comunitaria.

9 Paralelamente, en el 2004 se publicaron todos los trabajos tanto del profesor Dussel como, el profesor Apel, con los cuales se hizo el diálogo entre la ética del discurso y la ética de la liberación (Cfr. Karl-Otto Apel y Enrique Dussel, *Ética del discurso y Ética de la liberación*). Para las siguientes generaciones queda como tarea pendiente exponer no solo lo que se discutió en esos años, sino cómo a partir de esa discusión se puede seguir desarrollando un pensamiento crítico con fuerte pretensión ética y de liberación, que ayude a superar el entrampe racional al cual nos condujo la racionalidad moderna.

Este último no es un problema solamente teórico, sino fundamentalmente epistemológico, esto es, en el núcleo de muchos conceptos y categorías que habitualmente usamos cuando queremos hacer la crítica decolonial, por ejemplo, todavía están metidos como prejuicios, es decir, como presupuestos *a priori*, los principios del paradigma de la conciencia, que son aquellos sobre los cuales se yergue la pretensión de dominio propia de la racionalidad moderna. El futuro del giro decolonial depende, en parte, de que se haga también el giro pragmático, de que categorialmente se pueda superar, por dentro y de modo inmanente, el carácter dominador de la racionalidad moderna, porque no basta con denunciarlo, hay que mostrar con conceptos y categorías el porqué de la necesidad de producir otra lógica de la argumentación, de la producción de conocimientos, que superen fácticamente el tipo de conocimiento y de marco categorial del cual se sirve y fundamenta el pensamiento de dominación. Esto presupone, a su vez, que el agumentante no solo haya producido otros conceptos y categorías como objetos, sino que la forma de argumentación, de razonamiento, de sentimiento y pensamiento del argumentante presuponga este otro tipo de subjetividad, más allá de la egoidad de la subjetividad moderna.

Si algo aprendimos con el maestro Apel, y por ello lo recordamos siempre, es que el argumento con el cual nos oponemos al oponente argumentante (en nuestro caso al argumento o conocimiento del dominador) tiene que estar fundamentado de tal modo que hasta el dominador se dé cuenta de su propia autocontradicción; así es como podemos desarmarlo argumentativamente. Sin embargo, la experiencia histórica y política de hoy nos está mostrando que el contra argumentante, como subjetividad egocéntrica, no solo está en el primer mundo, sino que inclusive está entre nosotros, y es aquel que, luchando por un mundo justo, sigue creyendo en las ilusiones de la modernidad, esto es, en su subjetividad sigue presupuesta o escondida la lógica de la dominación propia de la modernidad/colonialidad.

Ahora que Apel habita en la literal trascendentalidad infinita y universal, a nosotros nos toca continuar trabajando en las tareas inconclusas que los grandes maestros siempre dejan a sus discípulos. El fascismo a la Hitler ahora se ha modernizado también, y se ha desarrollado y globalizado con el neoliberalismo a escala mundial, por ello urge producir otro marco categorial que desmonte en regla esta nueva forma de dominación. Para

ello, la obra de los grandes maestros, como en vida fue Karl-Otto Apel, es un buen ejemplo por seguir.

Tlalpan de Cuicuilco
Mehico Tenochtitlán
Mayo del 2017

Referencias

- Apel, K. O. (1985). *La transformación de la filosofía*. Tomos I y II. Madrid: Taurus.
- Dussel, E. (1994). *Debate en torno a la ética del discurso de Apel*. México: Siglo XXI.
- Dussel, E. (1998). *Ética de la liberación. En la edad de la globalización y la exclusión*. Madrid: Trotta.
- Dussel, E. (2004). *Ética del discurso y ética de la liberación*. Madrid: Trotta
- Husserl, E. (1979). *Meditaciones cartesianas*. Madrid: Ediciones Paulinas.

HACIA LA CONSTRUCCIÓN DE LA HISTORIA DE UN (DES) ENCUENTRO: LA RAZÓN FEMINISTA Y LA AGENCIA ANTIRACISTA Y DECOLONIAL EN ABYA YALA

TOWARDS THE CONSTRUCTION OF HISTORY FROM A (DIS) AGREEMENT: FEMINIST REASON AND ANTIRACIST AND DECOLONIAL AGENCY IN ABYA YALA

Yuderkys Espinosa Miñoso¹
Grupo GLEFAS
espinosayuderkys@gmail.com

Recibido: 1 de mayo del 2017 / Aceptado: 28 de julio del 2017
Publicado: 7 de noviembre del 2017

Resumen: En este trabajo intento avanzar en la construcción de una genealogía de la relación entre la política feminista y las luchas antirracistas negras e indígenas en Abya Yala, desde una mirada decolonial. Se explora el surgimiento tardío de los movimientos y las luchas antirracistas, decoloniales y étnico-raciales en América Latina, observando la ideología del mestizaje y los procesos de occidentalización amplia como obstáculo por superar y enfrentar, incluso por el propio feminismo en su intento de descolonizarse y enfrentar la razón imperial racista instalada en sus simientes. Al final, analizo los costos que tiene para el feminismo en América Latina persistir en su mirada y tratamiento fragmentado de la opresión centrada en el género.

Palabras clave: antirracismo, feminismo decolonial, feminismo latinoamericano, opresión, género.

1 Dominicana, importante activista y productora de teoría con temas como feminismo decolonial, sexualidades y dinámicas racistas. Se desempeña como docente en varias universidades de América Latina. Co fundadora del grupo GLEFAS. Es autora de numerosos artículos y libros, entre los que se encuentra *Escritos de una lesbiana oscura: reflexiones críticas sobre feminismo y política de identidad en América Latina* (Ed. En la frontera, Buenos Aires).

Summary: In this article, I attempt to move towards the construction of a genealogy about the relationship between feminist politics and antiracist black and indigenous struggles in Abya Yala, from a decolonial perspective. I explore the late rise of the antiracist, decolonial and ethnic-racial movements and fights in Latin America, observing the ideology of miscegenation and ample westernization processes as an obstacle to be overcome and faced, even by feminism, in its attempt to decolonize itself and face the racial imperial reason installed in its foundation. Finally, I analyze the cost for feminism in Latin America of persisting with this point of view and fragmented treatment of oppression centered on gender.

Keywords: antiracism, decolonial feminism, Latin American feminism, oppression, gender.

Introducción

En la introducción del libro *Tejiendo de otro modo: Feminismo, epistemología y apuestas decoloniales en Abya Yala*, que publiqué junto a Karina Ochoa y Diana Gómez (2014), nos hemos tomado algunas páginas para pensar la complicada relación entre el feminismo y las luchas indígenas y afrodescendientes en el lugar conocido, por su nombre colonial, como América Latina. A partir de un ejercicio de construcción de memoria recordamos cómo, desde finales de la década de los ochenta, se comienzan a perfilar luchas indígenas y afrodescendientes amplias, que interpelarán con voz cada vez más potente los Estados nación con su exigencia de autonomía (política, cultural, organizativa, epistemológica), y con su crítica al discurso euro centrado de las instituciones, la agenda internacional de derechos, el mundo del desarrollo y la política de los movimientos sociales urbanos locales e internacionales con su mirada universalista y sus ideales “de bien”, centrados en la agencia individual y la capacidad de consumo.

En el trabajo recordamos lo que fue la campaña continental de los quinientos años de resistencia indígena, negra y popular como correlato de la celebración oficial de los quinientos de lo que el discurso eurocéntrico ha llamado “el descubrimiento de América”. Recordamos la década de los noventa, marcada por la insurrección zapatista en México, y los procesos iniciados en una buena parte de la región: Guatemala, Brasil, Ecuador, Bolivia, Colombia, Venezuela, gracias a las grandes movilizaciones y amplio despertar de movimientos campesinos sin tierra, indígenas y afrodescendientes, pobladorxs popularxs urbanxs, entre otros. Finalmente, se reconoce la presencia y el acompañamiento de una parte del feminismo a estos procesos.

Sin embargo, desarrollando una mirada no idealizadora, advertimos las dificultades y obstáculos de los cuales ha estado plagado el camino de estos intentos de articulación entre feminismo y luchas indígenas, negras y populares.

Aunque observamos los intentos de encuentro y reconocimiento mutuo entre las feministas y las “mujeres” de los movimientos indígenas y afros, al mismo tiempo se han hecho más que evidentes los problemas y peligros del procurar la construcción de una agenda de intereses comunes. La historia demuestra la imposibilidad de una escucha atenta más equitativa y horizontal; la imposibilidad para el feminismo de abandonar su pretensión de producir una verdad universal sobre la opresión basada en género y los caminos para revertirla.

Así, no siempre resultaron fáciles las articulaciones, complicidades y alianzas entre mujeres de los movimientos indígenas, afrodescendientes y populares con las feministas. Ello se debió, entre otras cuestiones, al origen de clase y raza de las feministas, ya que, si bien había mujeres descendientes de pueblos originarios y africanos, provenientes de la clase trabajadora, en sus filas, lo cierto es que la gran mayoría de las feministas han sido blanco-mestizas, urbanas, universitarias, provenientes de clases medias y altas. Tal como lo han denunciado y analizado las feministas negras y del movimiento de color en los Estados Unidos (Hooks, 2004; Lorde, 2003), este origen condicionó las interpretaciones de la opresión de las mujeres, así como los postulados básicos del programa liberador a desarrollar, es decir, las estrategias que permitirían acabar con esta opresión y el tipo de sociedad al que aspiramos. Con ello, las diferencias entre las feministas y las mujeres organizadas de grupos subalternos no se hicieron esperar. Estas últimas no se han sentido atraídas ni convocadas por la lucha feminista, una lucha que han visto bastante alejada de su realidad (Espinosa, Gómez y Ochoa, 2014, p. 22).

A pesar de que cada vez más voces de “mujeres” indígenas y afrodescendientes son capaces de reconocer, observar y visibilizar el sexismo que opera en sus comunidades y en sus organizaciones políticas, sigue existiendo una frontera y una relación complicada entre el feminismo y las “mujeres” de las organizaciones o de las comunidades y movimientos indígenas y afro.

A mi entender, ello tiene que ver con algunas otras razones que me gustaría retomar al finalizar estas reflexiones.

Lo cierto es que con la expansión del feminismo a espacios más amplios de la vida en sociedad y la incorporación de compañeras racializadas y de comunidades marginales, estos problemas ya no solo se expresaron en una relación entre movimientos, sino en las mismas filas feministas. Los desacuerdos se manifestaron en la experiencia de unas relaciones desiguales “entre mujeres”. Experimentar en el activismo feminista el eurocentrismo, la violencia simbólica y epistémica, el racismo, la meritocracia y otras formas de manejo y traspaso de los lugares de prestigio y de poder, de manejo de la palabra y la representación, ha sido para muchas de nosotras la herida que nos marcó e impulsó a la búsqueda de explicaciones que nos permitieran comprender y dar cuenta de lo vivido. Una experiencia de la opresión que el feminismo en su forma clásica, en sus verdades compartidas, negaba sistemáticamente y no nos permitía ver y analizar en su justa dimensión.

Y es desde ahí que varias de nosotras en Abya Yala hemos denunciado y tematizado estos problemas en las organizaciones feministas y el movimiento más amplio. Las primeras denuncias acerca de los privilegios y prerrogativas que gozaban algunas mujeres, y que se reflejaban en la organización misma en términos de definición de problemáticas centrales, estrategias, alianzas y formas de representación, fueron formuladas en clave de clase desde mediados de la década de los ochenta por el feminismo popular latinoamericano, comprometido con el marxismo y la política de izquierda. Posteriormente, durante la década de los noventa, estas denuncias serían formuladas por el feminismo autónomo en términos de la relación con el Estado y los procesos de institucionalización y burocratización de la agenda feminista.

Pero, paralelamente a esta historia, desde los ochenta apareció en la escena pública la fuerza de un movimiento negro en Brasil, de donde emergerían las primeras voces de mujeres negras dispuestas a pelear su lugar tanto en el movimiento antirracista mixto como en el feminista. El movimiento afrobrasileño será paradigmático en esta historia, inaugurando una conciencia de raza y una lucha amplia contra el racismo institucional. El feminismo afrobrasileño sería pionero en la región, en la apertura a pensar la

relación entre género, raza y clase². En este país, de mayoría afrodescendiente, el llamado movimiento de mujeres negras se nutrió de las producciones minoritarias de las feministas negras en los EE.UU. y, en diálogo con ellas, ha podido avanzar desde la década de los ochenta algunas herramientas teórico-metodológicas para pensar su propia realidad³.

De las dificultades de producir una conciencia decolonial y antirracista y las influencias del feminismo negro y de color en los EE.UU. en Abya Yala

Es imposible negar la gran influencia que el feminismo negro y de color de EE.UU. ha tenido sobre las feministas antirracistas en América Latina y en otras latitudes. Ello se debe seguramente a lo que, acogiéndome al análisis decolonial, nombro como una *geopolítica del conocimiento* (Walsh, 2002) o, aún mejor, una *economía política del conocimiento* (Rivera Cusicanqui, 2010). La preocupación respecto de la imposibilidad histórica del feminismo latinoamericano, de producir una teorización propia que atienda a su misma configuración geopolítica, ha sido expresada ya por autoras como Breny Mendoza (2009) y Mayra Leciñana (2003) y en mi propia obra fue lo que motivó a que llevara a cabo, junto a un grupo de estudiantes y activistas, la investigación independiente sobre la producción de conocimientos por parte de los Estudios de Género y Sexualidad en América Latina (Espinoza y Castelli, 2011).

La condición de países satélite del colonialismo europeo y, posteriormente, norteamericano nos define como países receptores de conocimiento y no productores. Esto ha permitido que el pensamiento feminista negro y de color, a pesar de la condición de subalternidad que ha tenido en la academia de los Estados Unidos, lograra cierto nivel de recepción y se convirtiera en

-
- 2 En el III Encuentro Feminista de América Latina y el Caribe, celebrado en Brasil en 1985, se desató una situación límite que refiere a esta tensión. Un grupo de mujeres negras y pobres, provenientes de las favelas de Río de Janeiro, intenta entrar al encuentro gratuitamente. Si bien la comisión organizadora señaló el gran número de becas que habían sido otorgadas para mujeres negras y pobres, y denunció la maniobra política de los partidos políticos para desacreditar al feminismo, el incidente fue motivo para que “muitas das participantes, especialmente militantes do então emergente movimento de mulheres negras, insistiram que as questões de raça e classe não ocupavam um lugar central na agenda do Encontro e que as mulheres negras e pobres não haviam tido uma participação significativa na elaboração dessa agenda” (Álvarez, et. al., 2003, p. 548).
 - 3 No podemos dejar de hacer referencia aquí a las producciones de teóricas-activistas negras como Luiza Bairros, Leila Gonzáles, Suelly Carneiro, Jurema Werneck, entre otras.

una referencia de la voz de las mujeres racializadas y del tercer mundo. Tal ha sido la importancia de este pensamiento para reflexionar sobre la relación entre raza y género en América Latina, que hemos tenido que enfrentarnos al inconveniente de que sus representantes terminen suplantando las voces locales que intentamos aportar en esta misma línea de argumentación. Así, se da continuidad a la larga tradición que desconoce, sistemáticamente, los aportes locales, obstaculizando el desarrollo de una teoría propia que parte de nuestra impronta constitutiva. Este problema se advierte incluso en un campo de investigación como el giro decolonial, que ha denunciado la colonialidad del saber y que, sin embargo, a la hora de acercarse a pensar la relación entre colonialidad y clasificación de género acude a las interpretaciones desarrolladas por voces provenientes del feminismo negro, chicano y de color en los EE.UU., dando por hecho que ellas representan las voces de las subalternas latinoamericanas y caribeñas (Mendoza, 2014).

Más allá de la deuda histórica con el reconocimiento, la valoración y el desarrollo de una teoría propia, considero que la influencia decisiva que ha tenido el feminismo negro y de color de los EE.UU. en el desarrollo de apuestas antirracistas en nuestra región se debe a ciertas condiciones de posibilidad, que propiciaron tempranamente la aparición histórica de este pensamiento en los EE.UU., mucho antes que en América Latina.

Propongo pensar que algunas de las condiciones de posibilidad para el surgimiento cronológicamente diferenciado de los activismos y teorías feministas antirracistas en EE.UU. y en América Latina podrían tener que ver con lo que Antonio Guimarães (1996) explica como la conformación histórica de diferentes modelos de racismo estatales en el nivel mundial. Siguiendo la hipótesis de Guimarães, la existencia de un modelo de segregación racial como el estadounidense permitiría el surgimiento temprano –en la temporalidad marcada por la configuración de los Estados nación y la colonialidad– de una conciencia de “opresión racial” en EE.UU., distinto a lo que ocurriría en países de América Latina, en donde un tipo de racismo “asimilacionista”, derivado de la estrategia y la ideología del mestizaje⁴,

4 Existe una amplia obra que analiza el mestizaje como discurso de las élites criollas en América Latina. Para algunos análisis interesantes sobre el mestizaje como ideología ver, entre otros: Breny Mendoza (2001), Mary Louise Pratt (1997), Marisol de la Cadena (2007), Peter Wade (1997).

impediría o retardaría la aparición de una conciencia de opresión racial y una política derivada de ella.

La ideología del mestizaje ha instalado la idea de la posibilidad de dirimir los conflictos entre diferentes tradiciones culturales y epistémicas enfrentadas, donde se imponía el abandono de las epistemologías autóctonas y su sustitución por la matriz moderna colonial, a través de los Estados nación latinoamericanos. Por medio de un discurso que oculta más de lo que muestra, “plagado de eufemismos que velan la realidad en lugar de designarla” (Rivera, 2010, p. 19), las élites nacionales ofrecían a las poblaciones no blancas un discurso mistificador y de integración, al tiempo que desarrollaban dispositivos de blanqueamiento amplio, los cuales, en su concepción, permitirían que llegáramos a ser el tipo de nación adelantada y desarrollada que debíamos llegar a ser, a la manera de Europa. Este proceso de blanqueamiento ha sido sustantivo en la conformación tanto de las clases dominantes como de las clases medias y trabajadoras urbanas, formadas bajo los ideales de la modernidad. Las comunidades en resistencia fueron sistemáticamente sometidas a exterminio y exclusión o, en caso contrario, obligadas a olvidar su origen y adscribirse al ideal moderno occidental mediante la propuesta del mestizaje integrador (Mendoza, 2001).

Habría que decir que el origen mayoritariamente burgués y blanco/mestizo del feminismo ha significado en Latinoamérica una adscripción, pero también un compromiso, a estos ideales emancipatorios de progreso, igualdad, libertad tanto personal como sexual (Espinosa, 2010 y 2015). Ello ha implicado la producción de una mirada euro centrada, que no puede observar los efectos del racismo como episteme sobre la que se funda el propio programa liberatorio latinoamericano y las formas contemporáneas de nuestra organización política y social. Y así, al feminismo en América Latina le ha sido difícil y le sigue costando admitir su complicidad con la expansión de la mirada moderna colonial, el racismo y el sistema de género racializado que de allí se deriva.

Esta particularidad histórica nos ha diferenciado de lo que ha ocurrido en otros contextos geopolíticos como África y EE.UU., donde fue evidente el racismo constitutivo gracias a experiencias de segregación y *apartheid* (Guimarães, 1996). Así, un primer movimiento contemporáneo de feministas antirracistas en EE.UU. tuvo posibilidades de surgir, desde principios

de los años setenta del siglo pasado, gracias a la conjugación de dos fuertes movimientos que aparecen simultáneamente en esta década: el feminista y el de los derechos civiles, posteriormente radicalizado en movimientos nacionalistas negros, muchos de ellos adhiriendo al análisis marxista. Es desde la experiencia de activismo en estos dos movimientos y de la militancia marxista que surgirán las voces de las feministas negras y de color en EE.UU.

El giro que inaugura este feminismo subalterno de “mujeres” racializadas, provenientes de la clase trabajadora en EE.UU., solo fue posible gracias a que ellas logran conceptualizar e introducir la categoría de raza como histórica, que viene a jugar un papel crucial en la acumulación y expansión capitalista, y que permite comprender la opresión que sufren una buena parte de las “mujeres”, opresión de la que la teoría feminista, euro centrada, no ha podido dar cuenta.

Las feministas negras y de color, nutridas por la experiencia del separatismo, el nacionalismo y la militancia revolucionaria negra y chicana, bebieron de una teoría marxista radical y revisitada que pudo relacionar clase y raza de manera efectiva. Esta relación permitió reparar en el sujeto subalterno, producido por la expansión del capital a través de la empresa colonizadora, un sujeto racializado a efectos de justificar la superioridad blanca y que el pensamiento marxista no pudo teorizar sino limitadamente, gracias a su fuerte compromiso con el programa moderno ilustrado.

Este sujeto político, producido desde una conciencia de raza, debatirá el eurocentrismo epistémico y el proyecto colonialista expansivo de Europa, denunciado ya por autores claves del movimiento de la negritud, como Frantz Fanon (1965a y 1965b) y Aimé Césaire (2006), entre otros, desde mediados de la década de 1930 del siglo pasado. A partir, de allí fue posible comenzar a pensar una “diferencia” con el sujeto europeo de la emancipación y con el programa político del socialismo internacional. Esta diferencia o especificidad comenzará a ser tematizada por las feministas negras, quienes llevarán a cabo una labor de revisión de las premisas básicas que explican el sometimiento de las mujeres en el patriarcado; premisas que habían sido formuladas y sostenidas por el feminismo blanco burgués, incluso el comprometido con la lucha de clases.

Por el contrario, en el feminismo latinoamericano hemos necesitado más tiempo para que aparezcan voces de mujeres y feministas racializadas

conscientes de la opresión racista y sexista. Y mucho más se ha necesitado para que el feminismo latinoamericano, en su conjunto, se haga consciente de la necesidad de articular la preocupación por el racismo.

Aunque a principios de los años noventa asistimos al nacimiento de un movimiento latinoamericano de mujeres negras liderado por feministas negras⁵, por cierto, y no es un dato menor, varias de ellas lesbianas, ello ha sido a contrapelo de los intereses y la sensibilidad del *mainstream* feminista local. Como he señalado en un trabajo anterior (Espinoza Miñoso, 2012), es ilustrativo el hecho de que, a pesar del consumo permanente en América Latina de la teorización feminista producida en EE.UU. y Europa, la producción crítica desarrollada por el movimiento de feministas tercermundistas en EE.UU., así como las primeras incursiones locales dirigidas en este sentido, no fueron objeto, durante largo tiempo, de una particular atención por parte del feminismo latinoamericano en su conjunto. Como advierto, “hubo que esperar a que estos aportes fueran recogidos y valorados por las académicas blancas norteamericanas para que gozaran de algún nivel de [mínima atención y] legitimidad en Latinoamérica” (Espinoza, 2012, p. 217). Esta forma de recepción hace marginal, y sobre todo problemáticos, sus usos e impactos en la teorización feminista contemporánea tanto internacional como latinoamericana.

De todas formas, las feministas negras y de color en EE.UU. han sido los grandes referentes teórico-políticos de nosotras, las feministas antirracistas en América Latina. Sus postulados y críticas han sido esenciales para ayudar a configurar una voz propia desde posiciones subalternas del género. Esta voz en plena producción, por cierto, sin desmeritar la genealogía de la que se ha nutrido, debe, sin embargo, continuar su propio camino aportando desde la experiencia de la colonialidad de poder, del ser y del saber a este andamiaje crítico proveniente de las racializadas subalternas de este mundo.

La experiencia de la colonialidad no es algo que las feministas antirracistas norteamericanas hayan vivido o teorizado, aun a pesar de que ellas han estado atentas al colonialismo y el imperialismo que conocen debido a la historia de esclavitud y del colonialismo interno, así como a la experiencia

5 Durante este periodo, han surgido diferentes organizaciones de mujeres negras en la región –a manera de ejemplo: La Casa de la Mujer Afro en Rep. Dominicana y, en el nivel continental, la Red Latinoamericana de Mujeres Afro (Curiel, 2007).

de la migración que muchas han experimentado como latinas en EE.UU. Las feministas antirracistas en Abya Yala tienen entonces mucho para aportar a un marco que interprete, eficazmente, la relación entre la opresión/dominación de las mujeres y el racismo. Este marco que, desde mi punto de vista, es el del análisis de la colonialidad y del sistema moderno colonial de género permite profundizar y mejorar la crítica producida por las feministas antirracistas en EE.UU., y la primera camada de feministas antirracistas en Abya Yala a la vez, da nuevas pistas para superar los obstáculos epistemológicos que contiene la teoría de la interseccionalidad, que, como sabemos, es considerada el aporte fundamental de los llamados feminismos negros.

Sobre los límites de una teoría centrada en la opresión de género y sus implicaciones negativas en una lucha unificada

La aparición de una conciencia de género es bastante nueva en la historia de los movimientos sociales amplios en América Latina. Hemos sido testigos de cómo, con el pasar del tiempo, el discurso feminista en América Latina ha logrado impactar en el nivel de las ideas en determinados espacios de los movimientos anticolonialistas, anticapitalistas, populares y étnico-raciales amplios. Esto se puede observar en algunos análisis que de allí se originan, y con los cuales se evidencia el nacimiento de una preocupación cada vez mayor por la opresión sexista. Es el resultado del discurso estatal sobre derechos, que se ha ido logrando con dificultad gracias a las presiones del movimiento feminista y el trabajo sistemático del feminismo en el Estado, las ONG y la agenda del desarrollo. También tiene que ver con años de trabajo e inserción en las comunidades del llamado feminismo popular y de izquierda. Asimismo, parte de los feminismos autónomos y radicales en América Latina ha sido proclive a ver la necesidad de mantener y comprometerse con lo que han considerado como “otras luchas” que se llevan a cabo en el continente. Finalmente, no hay que escatimar las influencias de la academia feminista, en la medida de su expansión en las universidades latinoamericanas, y la aparición de programas de acción positiva por medio de los cuales mujeres de origen indígena y afro han podido acceder a la profesionalización en los estudios de género y sexualidad. Todo ello ha contribuido a la expansión de las ideas feministas y cierto nivel de

popularización de sus nociones e interpretaciones sobre la opresión de género (o de las mujeres por ser mujeres).

Gracias a ello, los movimientos amplios anticoloniales, antiimperialistas y antirracistas de nuestro continente empiezan a incorporar con timidez, pero mucho más rápido de lo que se está en disposición de admitir, una preocupación por reproducir relaciones jerárquicas entre mujeres y varones, y entre géneros y sexualidades despreciadas, así como entre aquellas que son normativas al interior de las comunidades al igual que de los propios movimientos.

Pero habría que sospechar del tipo de verdad sobre el “género” que el feminismo latinoamericano sigue instalando en su expansión, el tipo de interpretación histórica que hace para intentar explicar lo que define como “una opresión común de las mujeres por el hecho de ser mujeres”. A pesar de que desde distintos frentes de la teorización feminista se ha intentado mostrar los profundos problemas de una conceptualización universalista y fragmentada de la opresión, la razón feminista⁶ en América Latina en su avance persiste en proponer un análisis homogeneizador.

Los límites de esta teorización se expresan cotidianamente en una política feminista latinoamericana cuyas estrategias, focalizadas alrededor del género, o lo que otras nombran como “la condición femenina”, pretenden impactar al conjunto de las mujeres por sobre las condiciones sociales, culturales y económicas de los grupos y comunidades a los que ellas pertenecen. Como he señalado en otras ocasiones (Espinosa, 2014 y 2016), este supuesto resulta productivo a las mujeres que gozan de privilegios de clase y raza, en tanto se benefician de una política que deja inamovibles aquellos

6 Aquí es importante el concepto de “razón” y el cómo lo estoy entendiendo. Sostengo que hay una razón feminista universal, que consiste en una serie de principios sobre los que nos hemos asentado las feministas de todos los tiempos y de las más diversas corrientes contemporáneas, tanto en Estados Unidos como en Europa y en América Latina, Asia o África. Esta razón se ha caracterizado por su compromiso con la modernidad y, por consiguiente, con su cara oculta: la colonialidad. Acogiéndome a la caracterización desarrollada por Mario Blaser, digo que hay al menos tres cuestiones que son sustantivas al mito moderno y que el programa feminista reproduce: “la gran separación entre naturaleza y cultura, la diferencia colonial entre modernos y no-modernos, y una temporalidad lineal unidireccional que discurre desde el pasado hacia el futuro” (Blaser, 2013, p. 24). Estas ideas las desarrollo con mayor minuciosidad en un trabajo de próxima aparición (Espinosa Miñoso, Hacer genealogía de la experiencia: el método hacia una crítica a la colonialidad de la Razón feminista desde la experiencia histórica en América Latina, 2017).

ámbitos de la vida social, en donde ocupan lugares de jerarquía, como parte de aquellos grupos dominantes que han ejercido el poder históricamente⁷.

Esto tiene consecuencias directas en el tipo de política feminista que se lleva a cabo y en el de valoración que hacen las “mujeres” racializadas de las comunidades marginales urbanas y campesinas. Cuando estas se ven compelidas a superponer una alianza de género por sobre una alianza de clase y raza, no dudan en decidir a cuál dar prioridad. Saben que en la alianza de género que les propone el feminismo tienen las de perder, puesto que el costo que se les exige es estar dispuestas a abandonar, o relegar a segundo plano, los antagonismos históricos que les condenan como parte de una comunidad o tipo de pueblo. Intuyen o parten de la experiencia para saber que una vez que se acabe la marcha, la reunión o el encuentro de mujeres; que se alcancen los que se anuncian como “objetivos comunes”, ellas volverán solas a vérselas con la dura realidad de una vida condenada a formas históricas de violencia institucional y estatal, condiciones a las que en lo cotidiano se enfrentan junto a aquellos que precisamente el feminismo les presenta como “el enemigo interno” por combatir.

Esta conciencia de resistencia y sobrevivencia como pueblo, comunidad, grupo étnico-racial o clase es la que interviene a la hora de sopesar los pros y los contras de nombrarse o no feministas. Es la razón oportuna por la que con o sin una gran teoría que las respalde saben que el feminismo no es su lugar, que la propuesta feminista puede aportarles algunas cuestiones para su propia resistencia y su propia liberación, pero que esta no es su lucha. “No me salvo sola”, me dijo una vez Julia Ramos, una dirigente aymara de la Confederación Bartolina Sisa de Bolivia⁸, para expresar su decisión de no nombrarse feminista: no se trataba solo de un nombre, sino de los objetivos de una lucha.

Mientras para el ideario feminista consensuado la lucha es una centrada en género y se hace “entre mujeres”, las mujeres racializadas y los feminismos que nacen de esta experiencia piensan y hacen el esfuerzo de teorizar la

7 Es lo que he denominado como el racismo de la categoría de género cuando se convierte en la categoría primordial del análisis feminista: “Una imposibilidad de la teoría feminista de reconocer su lugar de enunciación privilegiado dentro de la matriz moderno colonial de género, imposibilidad que se desprende de su negación a cuestionar y abandonar este lugar a costa de “sacrificar”, invisibilizando diligentemente, el punto de vista de “las mujeres” en menor escala de privilegio, es decir las racializadas empobrecidas dentro de un orden heterosexual” (Espinoza, 2016, p. 50).

8 Entrevista realizada por Yuderkys Espinosa, La Paz, Bolivia, 2010.

opresión de un modo complejo, multidimensional y no fragmentado; para nosotras es fundamental la necesidad de una lucha común con los varones de la comunidad, pues sabemos que tanto como nosotras son cuerpos producidos por la matriz de opresión, disponibles para la explotación y la violencia.

Esta posición sigue sin poder ser digerida por la gran mayoría de las corrientes feministas latinoamericanas producidas en la colonialidad y la mirada eurocentrada. En la medida en que se afianza y profundiza un pensamiento antirracista y decolonial en el continente, nos topamos con resistencias fuertes al abandono de la centralidad y productividad del género como categoría dominante para explicar la opresión. El feminismo latinoamericano hoy puede estar más dispuesto a poner atención al racismo y los efectos del colonialismo. Pero su mirada del racismo sigue siendo superficial, particularista y, sobre todo, fragmentada y sumativa. Su comprensión y tratamiento del racismo y del sistema mundo-moderno-colonial-capitalista mantiene las categorías dominantes de opresión como si fueran de distinta índole y matriz histórica. Al final, hasta el mejor intencionado feminismo sigue pensando estas cuestiones como problemas separados, anexos a la dominación de género y, por tanto, menos sustantivos a las luchas de las mujeres.

Mientras no sea posible desandar este tratamiento de la opresión, el feminismo latinoamericano estará condenado a ser la lucha de unas pocas, pero aún más importante, a ser la lucha para la emancipación de unas y la ampliación de la opresión de las personas racializadas.

Referencias

- Alvarez, S., Friedman, E., Beckman, E., Blackwell, M., Stoltz, N., Lebon, N., Navarro, M. y Ríos, M. (Julho-dezembro, 2003). Encontrando os feminismos latino-americanos e caribenhos. *Estudos Feministas*, 11(2), 541-575.
- Bairros, L. (1995). Nossos Feminismos Revisitado. *Revista Estudos Feministas*, 3, 458-463.
- Blaser, M. (2013). *Un relato de globalización desde el Chaco*. Popayán: Universidad del Cauca.
- Césaire, A. (2006). *Discurso sobre el colonialismo*. Madrid: Akal.
- Curiel, O. (2007). La Red de Mujeres Afrolatinoamericanas y Afrocaribeñas: un intento de acción política transnacional atacado por la institucionalización. En F. Pisani, N. Saltalamacchia, A. Tickner, N. Barnes, F. Pisani & I. T. ITAM (Edits.), *Redes transnacionales en la Cuenca de los Huracanes. Un aporte a los estudios interamericanos* (253-279). México, D.F.: Cámara de Diputados, LX Legislatura, Estados Unidos Mexicanos.

- De la Cadena, M. (2007). ¿Son los mestizos híbridos? Las políticas conceptuales de las identidades andinas. En M. de la Cadena (Ed.), *Formaciones de indianidad. Articulaciones raciales, mestizaje y nación en América Latina* (p. 83-116). Colombia: Enviación.
- Espinosa, Y. (2010). Etnocentrismo y colonialidad en los feminismos latinoamericanos: Complicidades y consolidación de las hegemonías feministas en el espacio transnacional. *Revista Venezolana de la Mujer*, 14(33), 37-54.
- Espinosa, Y. (2012). Los desafíos de las prácticas teórico-políticas del feminismo latinoamericano en el contexto actual. En M. Daza, R. Hoetmer & V. Vargas (Edits.), *Crisis y movimientos sociales en nuestra América. Cuerpos, territorios e imaginarios en disputa* (209-226). Lima: Programa Democracia y Transformación Global (PDTG), Colección: Teorías Críticas y Transformación Global.
- Espinosa, Y. (marzo-abril de 2014). Una crítica descolonial a la epistemología feminista crítica. *El Cotidiano*, 29(184), 7-12.
- Espinosa, Y. (2015). El futuro ya fue: una crítica a la idea del progreso en las narrativas de liberación sexo-genéricas y queer identitarias en Abya Yala. En R. Moarquech Ferrera-Balanquet (comp.), *Andar erótico decolonial* (21-39). Buenos Aires: Ediciones El Signo, colección El desprendimiento.
- Espinosa, Y. (2016). Y la una no se mueve sin la otra: descolonialidad, antiracismo y feminismo. Una trijea inseparable para los procesos de cambio. *Revista Venezolana de Estudios de la Mujer*, 21(46), 47-64.
- Espinosa, Y. (2017). Hacer genealogía de la experiencia: el método hacia una crítica a la colonialidad de la Razón feminista desde la experiencia histórica en América Latina. En K. Ochoa, M. T. Garzón, Y. Espinosa Miñoso, A. Cumes & B. Mendoza (Edits.), *(An)danzas de los feminismos descoloniales y anti-coloniales en Abya Yala*. Madrid: Akal.
- Espinosa, Y. & Castelli, R. (2011). Colonialidad y dependencia en los estudios de género y sexualidad en América Latina: el caso de Argentina, Brasil, Uruguay y Chile. En K. Bidaseca & V. Vázquez Laba (Comp.), *Feminismos y Poscolonialidad. Descolonizando el feminismo desde y en América latina* (191-214). Buenos Aires: Godot.
- Espinosa, Y., Gomez Correal, D. & Ochoa Muñoz, K. (Edits.). (2014). *Tejiendo de Otro Modo: Feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala*. Popayán: Editorial de la Universidad del Cauca.
- Fanon, F. (1965). *Los condenados de la tierra*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Fanon, F. (1965b). *Por la revolución africana: Escritos políticos*. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Guimarães, A. S. (Julio-agosto, 1996). El mito del anti-racismo en Brasil. *Nueva Sociedad*, 144, 32-45.
- Leciñana, M. (Diciembre, 2003). Feminismo filosófico en el contexto latinoamericano: ¿quién habla y cómo? Subjetivación política y subalternidad. *XII Congreso Nacional de Filosofía*. Neuquén: Universidad Nacional del Comahue.
- Mendoza, B. (2001). La desmitologización del mestizaje en Honduras. Evaluando nuevos aportes. *Mesoamérica*, 22(42), 256-279.
- Mendoza, B. (2009). Los feminismos y la otra transición a la democracia de América Latina. En M. A. García de León (Ed.), *Rebeldes Ilustradas*. Barcelona: Libros de Revista Anthropos.

- Mendoza, B. (2014). La epistemología del sur, la colonialidad del género y el feminismo latinoamericano. En Y. Espinosa Miñoso, D. Gómez Correal & K. Ochoa Muñoz (Edits.), *Tejiendo de Otro Modo: Feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala* (91-104). Popayán: Editorial de la Universidad del Cauca.
- Mohanty, C. T. (2008). Bajo los ojos de Occidente. Academia feminista y discurso colonial. En R. A. (Coord.), *Descolonizar el Feminismo: Teorías y Prácticas desde los Márgenes* (p. 117-164). Madrid: Cátedra.
- Moraga, C. y Castillo, A. (1979). *Esta puente mi espalda. Voces de mujeres tercermundistas en los Estados Unidos*. San Francisco: Ism Press.
- Pratt, M. L. (1997). *Ojos Imperiales. Literatura de viaje y transculturación*. Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes.
- Rivera Cusicanqui, S. (2010). *Ch'ixinakax utxiwa: una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. Buenos Aires: Tinta Limón.
- Spivak, G. C. (1998). ¿Puede hablar el sujeto subalterno? *Orbis Tertius*, III(6), 175-235.
- Wade, P. (1997). *Gente negra, nación mestiza. Dinámicas de las identidades raciales*. Bogotá: Uniandes/Universidad de Antioquia/Siglo del Hombre.
- Walsh, C. (2002). Las geopolíticas del conocimiento y colonialidad del poder. Entrevista a Walter D. Mignolo. En C. Walsh, F. Schiwiy & S. Castro-Gómez (Edits.), *Indisciplinar las ciencias sociales: Geopolíticas del conocimiento y colonialidad del poder. Perspectivas desde lo andino* (17-44). Quito: Universidad Andina Simón Bolívar, Ediciones Abya Yala.

ENTREVISTA

ENTREVISTA AL DR. ELÍAS CAPRILES ARIAS DURANTE SU VISITA COMO PROFESOR INVITADO A LA ESCUELA DE FILOSOFÍA DE LA UNIVERSIDAD NACIONAL.

INTERVIEW WITH DR. ELÍAS CAPRILES ARIAS DURING HIS VISIT AS A GUEST PROFESSOR AT THE DEPARTMENT OF PHILOSOPHY OF THE UNIVERSIDAD NACIONAL.

Esteban Alonso Hernández Castro¹
Universidad Nacional
ealonso09@gmail.com

Recibido: 28 de agosto del 2017 / Aceptado: 31 de agosto del 2017
Publicado 7 de noviembre del 2017

Presentación:

En el mes de junio la Escuela de Filosofía de la Universidad Nacional de Costa Rica, en coordinación con el proyecto *Pensamos Dialogando*², contó con la grata visita del Dr. Elías Capriles Arias³, quien realizó una serie de actividades académicas en las cuales presentó algunos de los temas más importantes de su larga trayectoria como académico, practicante

- 1 Académico e investigador de la Escuela de Filosofía de la Universidad Nacional de Costa Rica. Encargado del proyecto de discusiones académicas, *Pensamos Dialogando*, y responsable del evento académico con el Dr. Capriles llamado *The Beyond Mind Papers*.
- 2 El proyecto de discusiones académicas *Pensamos Dialogando* tiene como objetivo realizar actividades académicas como conferencias, conversatorios, talleres de discusión y capacitación para estudiantes y profesores vinculados al quehacer filosófico.
- 3 El Dr. Elías Capriles Arias es profesor universitario jubilado de la Universidad de los Andes, Mérida, Venezuela, e instructor de Santi Maha Sangha en la comunidad dzogchen. Dirigió refugios para emergencias espirituales en India y Nepal y pasó años practicando dzogchen en cuevas y cabañas en los Himalayas. Ha publicado catorce libros impresos, cinco libros electrónicos, más de cuarenta artículos académicos y doce capítulos de libros en nueve países y cuatro lenguas. Pertenece a la directiva de la International Transpersonal Association y a los consejos de redacción de varias revistas académicas internacionales. Su trabajo se ha discutido en libros de filosofía en Europa y América y en el *Journal of Transpersonal Psychology*. Es discípulo de los más importantes maestros de dzogchen de los últimos tiempos, incluyendo a los Khyabjé Dudjom Yeshe Dorje, Dunge Thinle Norbu, Namkhai Norbu y Dilgo Khyentse.

e instructor de Santi Maha Sangha en la comunidad de budismo dzogchen. Presentamos aquí una breve entrevista con el tema de uno de sus últimos trabajos: *Alienación, crisis ecológico-económica y regeneración. Esencia, desarrollo y modos de producción de la alienación, y erradicación de esta en el comunismo decrecentista y libertario*.

Presentation:

In the month of June, the Department of Philosophy of the Universidad Nacional in Costa Rica, in coordination with the project Pensamos Dialogando, was pleased to receive the visit from Dr. Elías Capriles Arias, who carried out a series of academic activities, in which he presented some of the most important topics of his long trajectory as an academic and practicing instructor of Santi Maha Sangha at the community Dzogchen. Here is a brief interview about some of his recent work titled *Alienación, crisis ecológico-económica y regeneración. Esencia, desarrollo y modos de producción de la alienación, y erradicación de esta en el comunismo decrecentista y libertario* (Universidad de Los Andes, 2012).

E. Hernández: Profesor Capriles, un placer tenerlo aquí en la Escuela de Filosofía.

E. Capriles: El placer es mío profesor Hernández.

E. Hernández: Nosotros, la Escuela de Filosofía de la Universidad Nacional de Costa Rica y del proyecto Pensamos Dialogando, queremos abordar con usted el tema de la crisis ecológica que vive hoy en día el planeta, a partir de la tesis que usted propone en su libro *Alienación y crisis ecológico-económica*, sobre la importancia de retomar la espiritualidad, por parte de la especie humana, para poder generar cambios profundos que lleven a resolver, en gran parte, los problemas ambientales que nos aquejan. ¿Qué es lo que proponen las tradiciones espirituales, como el budismo dzogchen, que nos puedan llevar a resolver el tema de la crisis ecológica y social, en este contexto de tanta contaminación ambiental y conflicto que vive el planeta en la segunda década del siglo XXI?

E. Capriles: La crisis ecológica, los conflictos sociales, y prácticamente todos los males de nuestra época son el resultado de una gradual exacerbación de lo que el budismo llama *avidya*. En esta palabra la ‘a’ es un privativo y *vidya* podríamos traducirlo como sabiduría, pero la mejor manera de entender la *avidya* es desde los tres tipos que describe la enseñanza dzogchen. El primero es la ignorancia de nuestra verdadera condición, debido a un factor de estupefacción que ha acompañado la corriente mental de los seres que sienten desde tiempo inmemorial. Y esto, en sí mismo, no podemos considerarlo como la causa de la crisis ecológica, pero sí es la condición de posibilidad de los otros dos tipos de *avidya*, que sí podemos identificarlos como la causa

de la crisis ecológica. Sin esta precondition no se podrían manifestar los otros dos tipos de *avidya*. El segundo tipo es la dualidad sujeto-objeto, que es producida por un pensamiento que en sánscrito se llama *triple mandala*, pero que yo traduzco como triple estructura direccional de pensamiento. Y es lo que plantea la existencia de un sujeto, una experiencia, una acción o un pensar y un objeto. Esto a medida que se va exacerbando, que se va haciendo cada vez más fuerte, nos va haciendo sentir más contrapuestos a la naturaleza, al resto del ecosistema, y al resto de los seres humanos. Y el tercer tipo de *avidya* tiene que ver con la dualidad figura-fondo, de la que se comenzó a hablar con la filosofía gestalt de finales de siglo XIX en los países de habla alemana en general. Evidentemente, una vez que nosotros tenemos lo que la filosofía gestalt llama mente-figura-fondo, tenemos una disposición a tomar algo como figura siempre, y dejar el resto del campo sensorio como fondo. La figura que tomamos corresponde siempre a un concepto, en filosofía diríamos preconcepto, que es lo que nos permite aislar eso, porque lo consideramos como un ente autosuficiente, autoexistente, pero en el *continuum* de energía, que es el universo, no hay ninguna separación intrínseca, es un *continuum*, una realidad analógica. La percepción humana es digital, entonces el segundo tipo de *avidya* establece este abismo, esta dualidad entre sujeto y objeto, y crea la contraposición entre ambos.

E. Hernández: Entonces, la primera forma de *avidya* se da como parte constitutiva e intrínseca de la existencia humana. Desde esta perspectiva se genera el error y, por lo tanto, a la hora de comunicarse e interactuar el ser humano con la sociedad, el conocimiento de esa *avidya* genera una dualidad entre el sujeto-objeto, que sería la segunda *avidya*, y se pierde, así, el *continuum* de la energía del universo por la necesidad del ser humano de enfocar en un solo punto (figura) el sentido de lo real, perdiendo de esta forma el resto del campo sensorio de lo real, o lo que usted llamó, desde la filosofía gestalt, fondo. ¿Es así profesor Capriles?

E. Capriles: Sí, lo que sucede es que, en términos de la física actual, la percepción humana sería parte del universo, porque nuestro cerebro es parte del *continuum* de energía que es el universo, los impulsos electroquímicos que pasan por las neuronas también, y los pensamientos, si los consideramos como configuraciones de energía que tienen que ver con el funcionamiento del cerebro, también. Entonces, desde un punto de vista pan materialista,

que no es mi punto de vista, evidentemente si todo fuera materia el concepto de materia perdería sentido, porque no tendría nada con qué constatar para poder definirse. Pero si tomáramos esta hipótesis, entonces la dualidad sujeto-objeto (segunda *avidya*), que ocurre en nuestra percepción y que nos hace sentirnos contrapuestos a la naturaleza, sería una disposición inherente al ser humano, ir desarrollando esto, pero es reforzado por la sociedad. La tercera *avidya* también es una disposición inherente al ser humano, porque tenemos que tener la capacidad de manejar objetos y, para esto, tenemos que aprender que es un objeto separado de los demás, por lo menos en el plano relativo, aunque en el plano absoluto no lo sea, en el plano relativo está separado de los demás, aunque lo que los separa es la percepción humana. El problema es cuando nosotros no nos damos cuenta de las interconexiones entre aquellas cosas que separamos, entonces tomamos la contraposición sujeto-objeto como una contraposición muy fuerte, y la distinción y la separación que nosotros mismos tenemos en los objetos la tomamos como algo dado y le damos mucha importancia, le atribuimos mucho valor, y le damos un grado de realidad, pero lo reificamos a un grado extremo.

E. Hernández: Entonces, ¿cómo generar una visión mucho más integral del *continuum*, que nos facilite a nosotros los humanos el poder percibir la dualidad sujeto-objeto como una herramienta de conocimiento, de socialización y aprendizaje importante para la vida diaria, pero sin apegarnos a ella? ¿Cómo establecer íntegramente en nuestras existencias esa dualidad sujeto-objeto, que nos permita ir más allá de esta dualidad para poder conectarnos con el *continuum* de la energía del universo y con la naturaleza en el aquí y ahora? Porque parece, profesor Capriles, que es a partir de la exacerbación de esa dualidad entre el sujeto-objeto que se genera una crisis ecológica. ¿Qué nos dice el budismo dzogchen sobre este tema?

E. Capriles: Según la visión de la historia del budismo, es natural que la *avidya* se vaya incrementando con el pasar del tiempo, pero justamente mientras más se incrementa, mayor es la posibilidad de reconocerla como tal. Y por muchísimo tiempo eran muy pocos los seres humanos que tenían la capacidad de percatarse de que había un error, ¿por qué?, porque las consecuencias del error no eran graves como lo son ahora, porque las consecuencias de ese error es que estamos al borde de la autodestrucción de nuestra especie. Y esto es lo que hace que haya un interés en recuperar la

sabiduría. Y ahí es que muchos métodos, tanto del budismo como de otras tradiciones místicas (taoísmo, sufismo, ismaleísmo, shivaísmo) tienen la posibilidad de curar este defecto, este problema en nuestra percepción, de modo que desarrollemos una sabiduría sistémica, que no tomemos como absoluta la separación entre los humanos y el medio ambiente, entre sujeto y objeto, y que la podamos usar pero que no la tomemos como algo absoluto, de modo que nos haga sentirnos totalmente contrapuestos a la naturaleza y en pelea con ella. En el budismo, en la tradición tibetana, tenemos tres senderos, que nos podrían permitir abordar el tema de la crisis ecológica.

E. Hernández: ¿Cuáles serían esos tres senderos? Un poco también pensando en incorporar ese vehículo espiritual o esos tres senderos en la cotidianidad de la sociedad, para que de esta forma las personas puedan generar prácticas cotidianas mucho más sanas e integrales, prácticas espirituales que faciliten el volver a ese *continuum* de la energía del universo, pero sin perder la visión también de esa dualidad sujeto-objeto que se maximiza en la modernidad como factor de desarrollo científico y tecnológico. Pienso en el filósofo René Descartes, que desarrolla una visión dualista, sujeto que conoce y objeto conocido (*res extensa* y *res cogitans*), que le permite al ser humano posicionarse como sujeto dominante de la naturaleza, pero que nos ha causado tanto daño ambiental y social hasta la actualidad, esto debido al desarrollo de un ego humano que se siente superior a la naturaleza.

E. Capriles: Yo creo que esa pregunta es muy importante, porque lo que plantea indirectamente es que no todos los senderos son igualmente apropiados para nuestra época. De los tres senderos de los que se habla en el budismo tibetano (a veces se dice *Hinayana*, *Mahayana* y *Vajrayana*), el maestro Chöguêl Namkhai Norbu Rinpoché y también algunos maestros del *bön* han recuperado una clasificación de los senderos: el sendero de renuncia, el sendero de transformación, y el sendero de autoliberación y liberación espontánea. Entonces, el sendero de renuncia es muy lento y no es práctico para nuestra época ni para cualquiera que tenga familia y trabajo, porque sus formas, lo que el *Mahayana* llama *Hinayana*, implican que hay que alejarse del mundo, y hay dos maneras: ordenándose como monje y yéndose a vivir a un monasterio, o salirse del mundo e irse a la selva, a la montaña, a un sitio totalmente solitario que tampoco es fácil conseguir hoy en día. En general, el sendero de renuncia es muy lento, porque tú tienes que alejarte de los

estímulos que activan las pasiones, pero al hacer eso queda automáticamente implicando que son algo verdadero, de lo que tú tienes que escaparte, pero si tú no lo consideraras verdadero no tendrías que escaparte de ellos, y al escaparte estás haciendo que se mantengan por detrás de la mente, y siempre estén allí llamándote, seduciéndote. Por eso se dice en el *Mahayana* (que es el más directo de los senderos de la vía de la renuncia) que la budeidad se alcanza al cabo de tres ciclos cósmicos temporales inconmensurables. Esta metáfora de los ciclos cósmicos inconmensurables se utiliza para dar entender que es algo casi imposible. Luego tenemos el sendero de transformación. Este sendero es mucho más poderoso, porque utilizamos los estímulos que activan las pasiones para activarlas, y cuando se activan las pasiones transformarlas en sabiduría, porque toda pasión se considera que, en su primer momento, es sabiduría. Entonces, por ejemplo, si a mí me agrede alguien, si yo estaba pensando en que quisiera estar con tal persona y viene alguien a agredirme, aunque sea verbalmente, esto disuelve todos esos pensamientos con las pasiones que estaba despertando, e incluso me disuelve la dualidad sujeto-objeto, porque tengo que estar totalmente presente en lo que está pasando, luego surge la dualidad del sujeto-objeto, pero todavía podemos llamar a eso claridad. Y luego es que surgen los pensamientos, y luego la pasión. Si nosotros logramos mantener la pasión en su primer momento, que es de sabiduría, a partir de una visualización de un buda airado, que tiene un aspecto que interpretaríamos como demoniaco, con pezuñas y colmillos y rodeado de fuego, pues al transformarme en este, del tamaño del universo, ya no puedo dirigir la ira hacia fuera, porque toda la energía de la ira se agota en sentirme como esa deidad, e imaginar las llamas a mi alrededor y, como es del tamaño del universo, no tengo hacia dónde dirigir esa energía. Ahí puedo aplicar una manera de poder ver la mente para poder descubrir aquella capacidad cognitiva en la que se manifiesta esta imagen, y de esta manera descubrir la verdadera condición. Pero el ejemplo paradigmático en el tantrismo (así se llama la vía de transformación de la que estamos hablando en este momento) es la famosa relación tántrica de pareja, que es una unión erótica mística, en la cual se producen experiencias de placer muy fuertes porque se produce calor, y el calor hace que se adquieran grados de placer que en nuestra experiencia erótica normal nunca hemos tenido. Además de que son sostenidos porque se retiene la simiente esencia, y esto permite

que haya una meseta de placer mucho más fuerte que el pico que tenemos normalmente, pero mucho más prolongada también. Entonces te produce una experiencia de sensación, a nivel del cuerpo, que es de placer total, una de claridad o luminosidad que es la visualización de la pareja como pareja búdica y, por último, a nivel de la mente, una experiencia de vacuidad. Esta experiencia de vacuidad se produce porque, al retener la simiente esencia, cada vez entra más energía a los centros superiores, y esto panoramifica la atención y nos hace recuperar esa atención panorámica que tenía el bebé. La pasión, en esta vía tántrica, se manifestaría como atracción erótica y entonces, si tú tienes un compromiso de retener la simiente esencia, y usas la relación erótica dentro de un contexto de práctica, si la pareja es la adecuada, y si todas las condiciones están dadas, se obtienen a nivel del cuerpo placer total, a nivel de la energía esta visualización de la pareja como una pareja búdica en unión erótica mística, y al nivel de la mente una vivencia de vacuidad, que quiere decir insustancialidad. Esto se produce porque se genera un panorama más amplio del *continuum* y de la atención consciente, debido al incremento de la alimentación energética de los centros superiores, y esto hace que todo lo que siempre habíamos visto como figura se descubra como parte del fondo, del todo, del *continuum*. La vía del tantrismo, para desarrollar la visualización, que es transformación de la visión impura que percibe todo como sustancial en visión pura que percibe todo como si fuera un gran holograma, un gran arcoíris, toma su tiempo. Solamente desarrollar eso implica mucha disciplina, además hay un trabajo con las energías en el que es necesario aprender cómo insertarlas en el canal central para que se disuelva el dualismo en la no-dualidad. Y también hay que aprender una manera de respirar que tiene que ver con eso de la inserción de las energías para que se produzca calor, porque el calor es la condición de posibilidad del placer total. Entonces, esto implica que el que quiere aplicar este sendero correctamente necesitaría hacer un retiro que podría ser, idealmente, de nueve años, nueve meses y nueve días, por lo menos siete, siete, siete, o mínimo tres, tres y tres. No es algo práctico ni fácil que alguien te financie un retiro en estos tiempos modernos, menos si eres una persona que necesita trabajar y estudiar.

E. Hernández: ¿Cuál sería esa tercera vía, de la que nos hablan las tradiciones espirituales budistas, que podríamos agregar en la cotidianidad

occidental de la vida moderna para que las personas puedan incorporar esa vía de liberación en sus estilos de vida, en sus quehaceres cotidianos (trabajos, estudios, familias), y puedan de esta forma vivir una vida espiritual, en una sociedad tan acelerada como la que vivimos hoy en día, y que poco a poco está acabando con la naturaleza del planeta y con las relaciones saludables e integrales entre la especie humana y las demás especies que habitan en el planeta?

E. Capriles: Pues yo diría que el sendero más apropiado para esto es el sendero de autoliberación o liberación espontánea del dzogchen. El principio en que está basado este sendero es la autoliberación del pensamiento, que es también la autoliberación de las pasiones, porque toda pasión es un pensamiento cargado con mucha intensidad. Por ejemplo, si yo pienso: “esa sombra que está allá no es muy bonita”, yo no tengo alta intensidad de compromiso con ese contenido mental, pero si yo pienso: “¡eso es horroroso!” y le doy mucha fuerza, eso se manifiesta como una pasión, o por ejemplo: “¡aquello que veo me atrae tanto!”, entonces automáticamente se genera como pasión.

E. Hernández: ¿Tiene que ver con la tensión del pensamiento el que el ser humano común no pueda percibir el *continuum* de energía del universo?

E. Capriles: Sí, tiene que ver con la intensidad con la que se carga el contenido del pensamiento.

E. Hernández: Profesor Capriles, a partir de lo que usted menciona sobre la intensidad de la pasión, me parece que hay una visión muy fuerte del ser humano ordinario hacia las relaciones sociales instrumentalizadas, que priorizan la relación sujeto-objeto sin percibir el *continuum*, fragmentando de esta manera la totalidad de la experiencia de la vida en experiencias meramente tecnológicas y económicas; entonces se carga la intensidad del pensamiento social hacia ese enfoque instrumental, y caemos en lo que es una pasión negativa que destruye los vínculos profundos con la madre naturaleza y, a la vez, en la exacerbación de la *avidya* que se refleja en las relaciones sociales cargadas de conflictividad y violencia que vivimos hoy en día.

E. Capriles: Sí, es un proyecto que se fue desarrollando, comenzó a lo mejor con los pitagóricos, en cuyas doctrinas había un anti somatismo, y fueron los que comenzaron a desarrollar la ciencia y la tecnología, aunque también hubo unas ciencias jónicas en Grecia. Con el triunfo del cristianismo esto se opacó, y luego resurgió con el proyecto moderno de René Descartes,

por el que el hombre tiene que ser el amo y señor de la naturaleza. Además, por ejemplo, Francis Bacon que decía: “he venido en verdad a vosotros con el fin de hacer realidad mi único deseo terrenal, que es el de extender los límites del dominio del hombre sobre la naturaleza a sus fronteras prometidas”. Este es el proyecto moderno, el de dominar la naturaleza y someterla, es el fruto de una actitud emocional también, existe una pasión que es la base de este proyecto, que Gregory Bateson llamó: “propósito consciente en contra de la naturaleza”, y que es la esencia del proyecto moderno. Entonces, en el dzogchen, que podríamos llamar tercer sendero (el sendero de liberación espontánea), no es necesario irse del mundo. Según el dzogchen tenemos que tener una primera vivencia de ese estado no dual en el que se manifiesta la sabiduría sistémica, y aprehendemos, en ese estado no dual, las interconexiones entre las partes del universo, las captamos perfectamente, y al mismo tiempo percibimos todo como un *continuum*. O sea que nuestra percepción, en términos de concepto, que son todos digitales, no condiciona de manera absoluta nuestra percepción del *continuum* del universo sino que, desde este tercer sendero, lo real lo percibimos como *continuum*, pero al mismo tiempo podemos manejarlo desde el punto de vista digital del conocimiento, en la relación sujeto-objeto, pero estando más conscientes del *continuum* y, de esta forma, tratar de detener la crisis ecológica que nos está llevando a la destrucción del planeta y desaparición de nuestra especie y otras especies.

E. Hernández: Reflexionando sobre lo que usted dice: percibimos el *continuum* y eliminamos la fragmentación y la tensión del pensamiento a partir de esta práctica del dzogchen, pero, ¿qué tipo de prácticas se generan desde el budismo dzogchen para estar más allá de esta fragmentación y esta dualidad sujeto-objeto?

E. Capriles: En el dzogchen, el maestro Garab Dorje dejó tres frases que son su testamento: la primera es la introducción directa, la segunda es no permanecer en la duda, y la tercera es continuar en el estado. ¿Qué significa esto? La introducción directa es una primera vivencia del estado primordial, del estado indiviso, en el que ese *continuum* se hace patente, evidente, y no está siendo distorsionado por nuestra percepción digital, nuestra percepción discontinua, entonces no está la discontinuidad sujeto-objeto, no está la discontinuidad figura-fondo, ¿por qué? Porque ha colapsado la percepción a través de la memoria, en la memoria es en donde están todos los conceptos,

que aprendimos nosotros en el proceso de socialización, entonces estamos percibiendo siempre a través de lo aprendido, de la memoria, y en la introducción directa esta percepción de la memoria colapsa. Recordar siempre es recordar que yo estaba percibiendo, pero en ese estado de introducción directa no hay alguien que perciba, no hay dualismo de sujeto-objeto, entonces no lo puedo recordar, no puedo recordar que yo estaba percibiendo porque no había un yo que percibía.

E Hernández: ¿Y a la persona no le da miedo el estar envuelto en la totalidad del *continuum* y haber perdido esa dualidad? ¿Cómo lo recibe la persona? Porque se podría pensar en cierto tipo de sustancias psicodélicas como el LSD, que causan ese tipo de partición de la dualidad, y entonces se crea una totalidad y una posible visión del *continuum* de la energía del universo, pero eso es producido, por ejemplo, por esa sustancia, en esta vía de introducción directa, de la que nos habla el budismo dzogchen, no se necesita de estas sustancias para romper con la dualidad sujeto-objeto o figura-fondo, me imagino que se trabaja desde otro tipo de métodos, sin drogas probablemente.

E. Capriles: Sí, hay métodos alternativos en el budismo dzogchen que hacen esto innecesario. Pero el efecto no es totalmente diferente, en el sentido de que esos métodos también producen un panorama más amplio de la atención. Nada puede disolver completamente el dualismo y producir el estado que los budistas llaman budeidad. Eso no puede ser producido, por definición es una condición *asamskrita*, uno de los conceptos más esenciales del budismo es la distinción entre *samskrita* y *asamskrita*. *Samskrita* es todo lo que es producido, creado, fabricado, inducido, condicionado y compuesto, y *asamskrita* no es nada de eso. Entonces, todo lo que es producido es transitorio, no puede ser irreversible, y está sujeto a sufrimiento, implica la posibilidad de experimentar sufrimiento, incluso podríamos decir que es como un imán que atrae limaduras de hierro. ¿Por qué? Porque estamos cambiando de estados todo el tiempo, todo estado que es producido se acaba, entonces un estado agradable que se ha producido es como la parte alta de una rueda, no me puedo quedar ahí por siempre, entonces voy a terminar cayendo y encontrando el sufrimiento que es la parte de abajo. En el budismo se plantea que debajo del placer y debajo del dolor de todas maneras hay una carencia de plenitud muy fuerte, y eso es producido por

la *avidya*, por la dualidad sujeto-objeto, la totalidad que somos se rompe en mi experiencia, tengo una experiencia de incompletud porque he perdido la completud, porque me he experimentado como sujeto, y el objeto está allá. En verdad, mi condición es de completud, entonces la pierdo por esta dualidad sujeto-objeto.

E. Hernández: Entonces, desde la visión budista, ¿el sufrimiento es inherente a la situación existencial de liberación que busca el ser humano? Esto lo pregunto porque pienso en los *hippies*, que incorporaron a sus contextos una diversidad de sustancias psicodélicas, como el LSD, pero no entendieron, me imagino, que hay una capa de sufrimiento que es permanente, inherente. Entonces, profesor Capriles: ¿el budismo lo comprende, este sufrimiento todo abarcador, para que así el ser humano pueda liberarse y superarlo?

E. Capriles: Sí, yo diría disolver más que superar, porque superar tiene connotaciones hegelianas en filosofía. En el momento mismo que tenemos dualidad sujeto-objeto se rompe la completud de nuestra vivencia en nuestra experiencia, y tenemos carencia de plenitud, incluso en los momentos de mayor placer, nosotros queremos seguir siendo un sujeto separado que percibe el placer, y en la medida que queremos seguir siendo un sujeto separado nos separamos del placer y no logramos fundirnos en él. Entonces es como si agarráramos arena y la tratáramos de sentir y se nos escapa entre los dedos, y sentimos la frustración de clavarnos las uñas.

E. Hernández: ¿En algún momento volvemos al sufrimiento, aunque los seres humanos tomaran sustancias psicodélicas como el LSD o nos ape-gáramos a otros tipos de placeres para esquivar el dolor y el sufrimiento de esa primera *avidya*?

E. Capriles: Sí, exacto. Y en el caso particular de esto que hablabas sobre los *hippies*, el efecto, digamos bioquímico (fisiológico más bien) de esas sustancias (LSD) es muy parecido al de algunos métodos tántricos. Solo que, por supuesto, esas sustancias producen esos efectos más rápido, pero por menor tiempo. En cambio, los métodos tántricos producen esos efectos por mayor tiempo, pero también al cabo de un mayor tiempo. Por ejemplo, en el tantrismo se requieren prácticas con las energías, que son las que permiten que se amplíe la atención a la larga, entonces es un proceso más gradual, pero incluso esa ampliación de la atención es inducida, entonces, en la medida

en que una ampliación es inducida no es tan diferente de lo que hicieron los *hippies*. El problema con los *hippies* es que no tenían el conocimiento de qué hacer, y estaban lanzados en una búsqueda hedonista de estas experiencias muy profundas de unidad con el todo, pero que nunca llegaba a ser total, porque estas sustancias tienden a disolver la dualidad figura-fondo, tienden a disolver la dualidad sujeto-objeto, pero no pueden disolverla porque esa disolución solo puede ocurrir de manera *asamskrita*, sino es algo producido, es algo temporal (*samskrita*), entonces no es algo definitivo que resuelve el problema de la vida. De modo que todo método, incluyendo lo que explica el dzogchen, también es *samskrita*, pero en el dzogchen hay una sabiduría de cómo utilizar esos métodos para ponerle una zancadilla, por así decir, a lo *samskrita*, y hacer que eso colapse y, al colapsar, se destruya y desaparezca, y se manifieste lo que sí es *asamskrita*, que solo se puede manifestar espontáneamente. Por eso, el método del dzogchen es la autoliberación o liberación espontánea, esa es la esencia de lo *asamskrita*. *Asamskrita* quiere decir, justamente, la liberación del dzogchen, es *asamskrita* porque es espontánea. Una liberación que fuera inducida, producida, que fuera creada, fabricada, que fuera condicionada, compuesta, sería transitoria y, por lo tanto, también estaría sujeta a sufrimiento y no sería una liberación.

E. Hernández: ¿El método del dzogchen tiende a inducir o a crear para liberar, para que esa zancadilla se realice?

E. Capriles: Sí, claro. Se crean una cantidad de condiciones y entonces, como parte de otra condición más, se le mete la zancadilla al funcionamiento de lo *samskrita*, que tiende a sostenerse a sí mismo, para que eso colapse *asamskritamente*, de manera espontánea. No que creemos algo nuevo, no es que induzcamos algo, que produzcamos, que condicionemos algo, sino que todo lo que es condicionado, inducido, creado y producido colapse y se destruya.

E. Hernández: ¿Esa liberación espontánea, de la que nos habla el budismo dzogchen, fue la experiencia del despertar del buda Shakyamuni?

E. Capriles: Sí, lo que pasó es que el buda aplicó el sendero de la renuncia, cuando se iluminó ya fue liberación espontánea, porque fue cuando él llegó al borde, se dio cuenta de que no podía inducirlo de ninguna manera, y se sentó allí y dijo: “Yo no me paro de aquí hasta que obtenga lo que busco, pero al mismo tiempo sé que no hay nada que pueda hacer para

producirlo”. Y entonces ocurrieron las visiones que tuvo de demonios que lo atacaban, de bailarinas celestes que lo seducían, permaneció impasible, y entonces entró en un *samadhi* muy profundo, en un trance meditativo muy profundo, y cuando apareció la estrella de la mañana la percibió de manera no dualista y no conceptual, y había despertado, había llegado a ser un buda.

E. Hernández: ¿Y no volvió a esa dualidad sujeto-objeto, figura-fondo? ¿Ya cuando él despierta no hay dualidad, ha desaparecido por completo?

E. Capriles: Eso es lo que se nos dice en el *mahayana*, exacto, cómo ese despertar fue el madurar de todas las causas y condiciones que él había creado durante toda una vida. Fue un despertar tan poderoso que quemó todas sus proporciones kármicas, y ya se quedó en ese estado y no tuvo la necesidad de volver al dualismo ni a la fragmentación.

E. Hernández: ¡Qué maravilloso debe haber sido ese despertar! Profesor Capriles, un poco para relacionar este despertar del que nos habla el budismo con la parte de lo social, de las relaciones sociales que se generan como prácticas de poder políticas y económicas en un Estado, ¿qué papel tendría esta tradición del budismo dzogchen, que usted práctica, en la posible generación de una transformación política, social y económica de la actual sociedad del siglo XXI, desde la liberación espontánea, como herramienta integral, que es consciente del *continuum*, para tratar de erradicar esta crisis ecológica? Porque en algún momento le escuché decir que si no se radica esta crisis ecológica que nos está llevando al borde de la destrucción ambiental y espiritual no le quedaría mucho tiempo a nuestra especie en el planeta Tierra.

E. Capriles: Bueno, actualmente hay un movimiento en el budismo que se llama budismo comprometido. Podríamos agregar comprometido social, económica, política y ecológicamente. Por supuesto, el budismo a lo largo de su historia no enfatizó tanto esto, hasta en el siglo XX, que sí ha surgido este movimiento que es muy poderoso y que incluye a personalidades tales como el Dalai Lama. Bueno, el Dalai Lama se declara marxista, pero yo no lo soy. Considero que el marxismo tiene muchos defectos que tienen que ver también con la mentalidad del siglo XIX, y un poco quizá con la personalidad de Marx y de Engels. Pero bueno, en todo caso, existe todo este movimiento que lo que busca es que nosotros no nos preocupemos solamente por liberarnos y olvidarnos del mundo sin generar una praxis política, porque si lo hacemos el mundo se destruiría ante el desastre ecológico que estamos

generando. Entonces, nosotros no podemos solo pensar en liberarnos nosotros y no en transformar la sociedad, porque sería sostener la autodestrucción de la especie humana. Y, al mismo tiempo, esta solución de los problemas ecológicos implica una resolución de las contradicciones sociales. Porque no se puede resolver el problema ecológico con una mínima cantidad de la población consumiendo la mayor parte de los recursos y otra cantidad enorme de la población que no tenga acceso a los recursos. Ya esa desigualdad es un elemento importantísimo de la crisis ecológica, es parte de la crisis ecológica, es la parte social, ahí hay un desbalance ecológico tremendo, e incide en la destrucción de la naturaleza. Si todos los seres humanos consumieran, de una manera frugal, toda la cantidad de habitantes que tiene el mundo ahorita sería ecológicamente sostenible. Están los estudios, por ejemplo, del Institute for Food Policy, en California, en San Francisco, y concluyen que los recursos de que disponemos serían suficientes para alimentar a la población actual y sobraría, y, sin embargo, la gente muere de hambruna y destruimos el ecosistema para que los más pudientes se chupen todo y consuman todo, y esto no es posible.

E. Hernández: Profesor Capriles, ya para ir finalizando la entrevista, podríamos hablar o no de un budismo comprometido pensado desde los procesos de socialización y aprendizaje que se generan en el ámbito de la educación actual de los niños, niñas, jóvenes y adultos. ¿Cómo se podrían incorporar estas reflexiones del camino de la liberación del dzogchen, como prácticas de meditación, en los procesos de aprendizaje que desarrollan las y los profesores con las y los estudiantes en la escuela actual? Esta pregunta se la realizo con el propósito de generar, desde enfoques más integrales del conocimiento y menos dualistas, un ser humano que sea consciente del *continuum* de la energía del universo, y un ser humano menos violento y más compasivo, tanto con la naturaleza como con sus semejantes y otras especies que comparten la vida en el planeta.

E. Capriles: En teoría es muy fácil y en la práctica es muy difícil. El problema es que el sendero espiritual es algo que solo se puede recorrer por cuenta propia, no es posible forzar a nadie a que recorra el sendero espiritual, entonces llevar a la práctica técnicas de meditación en los niños es muy difícil. Pero, por encima de todos los intereses, las escuelas, ¿de quién son? Esto es muy importante, o son del Estado o son de particulares. Si son de

particulares, por lo general son de poderes económicos, si son de poderes económicos, entonces tratan de mantener el mayor poder económico de los grandes conglomerados económicos, y si son del Estado, pues, ¿cómo ganan las elecciones los presidentes? Con subvenciones de las industrias de comercio, de todos los intereses económicos privados, y quedan con una deuda de lealtad, tienen que cumplir lo que les pidan los que les subvencionaron la campaña. Pero si lográramos implementarlo, si de alguna manera se hiciese posible transformar la educación y tener docentes que entiendan de verdad cuál es el problema, y que enseñen la problemática tan grave en que nos encontramos, y si enseñaran también los métodos para transformar la mente y los niños quisieran también aplicarlo y pudieran aplicarlo voluntariamente, y lográramos eliminar estos obstáculos, que a los gobiernos no les interesa y a los grandes poderes económicos no les interesa, pues sería verdaderamente muy bueno.

E. Hernández: Claro, eliminaríamos parte del problema ecológico actual, de la crisis ecológica tan grave, y de la *avidya*.

E. Capriles: Claro, les daríamos las condiciones a los niños para que puedan recorrer un sendero y liberarse, y dejar de ser parte del problema y transformarse en parte de la solución.

E. Hernández: Profesor Capriles, ha sido un placer el tenerlo acá, en la Escuela de Filosofía de la Universidad Nacional de Costa Rica, y muchas gracias por la entrevista y por su amabilidad durante su estancia en la universidad.

E. Capriles: Pues gracias a la Universidad Nacional de Costa Rica por haberme invitado, gracias a ti por haber sido quien estableció el contacto, y por hacer esta entrevista, y por todas las actividades que yo pude realizar acá.

E. Hernández: Claro, esperamos tenerlo en otro momento en la universidad compartiendo estos temas tan interesantes.

E. Capriles: Pues bueno, eso espero yo también, estaría encantado.

ARTÍCULOS

SOBRE LA NATURALEZA INTERNA DEL CONOCIMIENTO Y LA IMPOSIBILIDAD DEL ESCEPTICISMO

ON THE INTERNAL NATURE OF KNOWLEDGE AND THE IMPOSSIBILITY OF SCEPTICISM

Allan González Estrada¹
Universidad Nacional
a.a.gonzalez.estrada@keele.ac.uk

Recibido 14 de julio del 2017 / Aprobado 22 de setiembre del 2017
Publicado 7 de noviembre del 2017

Resumen:

Al menos en las tres últimas décadas, la posición representacionista ha sido el enfoque principal al problema metafísico de la conciencia. Desde ese punto de vista, la explicación de la conciencia, en términos físicos, intencionales y externos, es posible en tanto el cerebro en sí es excluido de una posible fuente de la conciencia. Sin embargo, esta posición es altamente problemática. Ofrezco aquí otra visión, basada en un abordaje internalista de la experiencia e intencionalidad por medio de un fisicalismo no reduccionista, en la que se explica que es el mejor camino para explicar la naturaleza de nuestra conciencia fenoménica e intencionalidad. Esta posición evita el problema del escepticismo, a la vez que es una explicación sencilla de la naturaleza metafísica y epistemológica de la realidad.

Palabras clave: conciencia, intencionalidad, escepticismo, internalismo, externalismo, fisicalismo, estados mentales.

Abstract:

Representationalism has been the philosophical mainstream approach to the metaphysical problem of consciousness, at least in the last three decades. Under this view, the explanation

1 Cuenta con un Bachillerato en Filosofía y una Maestría en Bioética, Universidad Nacional - Universidad de Costa Rica. Es egresado de la maestría en Ciencias Cognitivas de la Universidad de Costa Rica. Cuenta con un Doctorado en Filosofía por la Keele University, Staffordshire, Reino Unido. Actualmente es profesor en la Escuela de Filosofía de la Universidad Nacional.

of consciousness in physical, intentional and external terms is possible while the brain itself is excluded as the source of consciousness experience. However, this account is highly problematic. I offer another view, based on an internalistic approach of experience via a non-reductive physicalism, that explain that it is the best path to explain the nature of our phenomenal consciousness and intentionality. This view while avoid the problem of scepticism is a straightforward explanation of the whole metaphysical and epistemological nature of the reality.

Keywords: consciousness, intentionality, scepticism, internalism, externalism, physicalism, brain states.

La metafísica de la conciencia y la naturaleza del conocimiento

Parece que no dudamos al estar en el supermercado, ante la percepción directa de una manzana², de que esta lo sea, pues el color, el olor, la textura y el sabor nos brindan la certeza de que, efectivamente, hay una manzana. Estas son, quiero afirmar, las propiedades fenoménicas³ que registra nuestro cerebro de los datos del mundo exterior⁴ procesados por lo sentidos, y son estas las que experimentamos directamente y, al menos en este caso, las que nos dan la información para creer que hay una manzana real enfrente de nosotros⁵. En otras palabras, se puede argumentar que la existencia del mundo exterior está determinada por la forma en la que nuestra conciencia—o el carácter fenoménico de la experiencia— es registrada⁶ por el cerebro a partir de los datos del mundo exterior, más que por una conexión directa

2 Esto es, la experiencia que realiza nuestro cerebro al tener una manzana real que excite nuestros sentidos, no es que nuestra experiencia esté dada por una conexión directa con los objetos del mundo, tal como sugieren los representacionistas como Michael Tye (1995, 2000). Sin embargo, podría ser una completa alucinación, por lo que no sería fácil sostener, a partir de la idea representacionista, el cómo sería la “experiencia” de la manzana alucinada, o como se determinaría su contenido intencional, aunque Michael Tye trata de establecer una explicación sobre esto no es del todo satisfactoria, particularmente cuando parte del argumento de la transparencia de la experiencia.

3 Llamadas también el carácter subjetivo de la experiencia (Nagel, 1974).

4 Esto se podría poner como la forma en la que, por medio de las cualidades secundarias, nos conectamos con las cualidades primarias, sobre lo cual voy a retomar más adelante.

5 En otras palabras, en este artículo se defiende una posición sobre nuestra percepción basada en un realismo indirecto, o realismo representativo. Aún más, todo podría ser el resultado de un genio maligno al estilo cartesiano y todo lo que se cree conocer no sería más que una completa ilusión. Sin embargo, es plausible suponer que efectivamente existe un mundo exterior, con objetos que, dadas sus características físicas y dada la forma en la que físicamente impactan nuestros sentidos, promueven que toda esa información externa termina con la percepción que en nuestro cerebro se tiene de ellos. Hay estudios empíricos que respaldan esta posición, de que es nuestro cerebro el que construye la realidad del mundo exterior (J. R. Smythies & V. S. Ramachandran, 2008) (Smythies, 2005).

6 El término realización viene de la idea de múltiple realización de Putnam (1967).

con el mundo, establecida por un contenido intencional, tal como sugiere Michael Tye (1995, 2000). Sin embargo, por un lado, la posición que defiende podría llevar a un cuestionamiento sobre la existencia del mundo exterior y, por otro, la segunda posición, la representacionista, nos podría llevar a tener problemas con los contenidos de los sueños y alucinaciones. Pero, más generalmente, la pregunta que subyace es ¿cómo se determina el contenido de la experiencia fenoménica y cómo esta establece la existencia del mundo exterior? Si partimos de la idea de que es en el cerebro en donde se realiza nuestra experiencia, es necesario explorar esta posición internalista, desechar la idea representacionista⁷ y establecer unas bases claras y distintas que permitan evitar los problemas que la posición por defender podría generar, sobre el escepticismo del mundo exterior⁸. Entonces, es la naturaleza de la conciencia fenoménica lo que vamos a explorar en este artículo. Determinarla se ha vuelto el centro de recientes debates en filosofía, particularmente la forma en la que la conciencia trabaja (McGinn, 1989, Van Gulick, 1990, Tye, 1995, Tye, 2000, Chalmers, 1995, Chalmers, 2013 & González, 2016), en la que la intencionalidad opera (Tye, 1995 & Crane, 2003), y cómo ambas están relacionadas con la base física sobre la que opera el cerebro. Es indudable que entender esas relaciones entre conciencia e intencionalidad es lo que nos llevará a un camino diferente para explorar la certeza de que existen objetos externos y la forma en cómo podemos tener ese conocimiento.

El mundo exterior y la experiencia fenoménica

El cómo nos enfrentamos a un objeto, esto es la percepción, la experiencia y la representación, y con ello cómo se determina el contenido mental del objeto dependerán de la forma en la que podemos entender la naturaleza metafísica de la mente. Por ejemplo, de la misma manera que se puede ver y de ahí creer que hay una manzana en el supermercado, se puede decir yo tengo una mano, pues la veo, la puedo mover, la uso para escribir,

7 Se debe recordar que, de acuerdo con la posición representacionista, no hay nada en la cabeza relevante para determinar la experiencia fenoménica (Tye, 1995, p. 168).

8 Sin embargo esta posición internalista, podría generar preocupaciones sobre el problema duro de la conciencia (Chalmers, 1995) o el vacío explicatorio (Levine, 1983), pero si se asume una posición metafísica basada en un fisicalismo no reduccionista, ambos problemas podrían solventarse, esto se discutirá más adelante.

hay un contenido que podríamos llamar proposicional, que aparentemente determina el valor de verdad de mi creencia⁹, y así podemos tener cierto conocimiento. Parece que de eso no hay duda y, sin embargo, ¿podríamos usar ese mismo conocimiento para decir que tanto la mano como la manzana son dos objetos reales, que existen en el mundo? Una forma de determinar el contenido de un estado mental¹⁰ es asumiendo que este contenido es proposicional. Tal como lo define Byrne: “Algunos estados mentales tienen contenido... y este contenido son proposiciones: objetos abstractos que determinan condiciones de verdad, mundos-posibles” (Byrne, 2005, p. 232). No obstante, ¿qué determina la veracidad de esa proposición? Podríamos ser cerebros en una cubeta y tener los mismos contenidos de verdad; de hecho, tal como lo menciona Wittgenstein, “Que una proposición pueda, en último término, revelarse falsa depende de lo que se considere que es válido para decidir sobre ella” (Wittgenstein, 1969, p. 7). En otras palabras, la creencia de que Rocinante es un caballo tiene el contenido de que Rocinante es un caballo, y la validez de esta proposición depende de la forma en la que se pueda valorar el grado de verdad: como Rocinante es el caballo del Quijote, y el Quijote es producto de la mente de Cervantes, no se podría probar esa verdad, pero, como Brentano afirma, la intencionalidad puede igual representar objetos inexistentes¹¹, y esto no sería mayor problema¹².

9 Este tema –conocimiento y creencia verdadera - no lo voy a tocar a fondo, ya ha sido tratado, entre otros, por Platón en el Teeteto y en el Cratilo, por Chishom (1957) y Quine (1960).

10 Tal como sugiere Tim Crane “The notion of content belongs within the theory of intentionality. Intentional mental states fall into different kinds: there are hopes, beliefs, fears, desires and so on. All these mental states exhibit what has been called ‘aboutness’ or ‘directedness’: they are about or directed on things.” (Crane, 2009, p. 454)

11 Brentano usa las palabras “intencional (o mental) inexistencia de un objeto” (Brentano, 1995, p. 68). Siguiendo el consejo de Tim Crane “Entendamos la idea de intencionalidad tan simple como sea posible –es sobre algo” (Crane, 1995, p. 32). En este sentido, como Dale Jacquette sugiere, la idea más básica de intencionalidad en Brentano es que hay un “acto del pensamiento, y un posible objeto del pensamiento” (Jacquette, 2004, p. 101). Sin embargo, la naturaleza metafísica de tales objetos no es clara (Jacquette, 2004, p.101). Tales objetos parecen ser parte de, o pertenecer a un estado psicológico o un acto psicológico, por lo tanto, de acuerdo con Jacquette, “los objetos del pensamiento están contenidos dentro, o pertenecen a actos psicológicos por los cuales son posibles. Esto es conocido como la tesis de la intencionalidad in-existente en la psicología de Brentano” (Jacquette, 2004, p. 101), en otras palabras, esta intencionalidad se refiere a la manera en la que el objeto (real o no) es presentado en el acto psicológico relevante, y solo por medio de este hay una intencionalidad. Ahora, esta intencionalidad es conceptualizada como la marca de lo mental, si Brentano definió o no un dualismo (que luego retoma Chishom) no se discutirá en este artículo.

12 Igual podría imaginar un unicornio y tener las propiedades fenoménicas relevantes que me indicarían la estructura de ese objeto, no dejaría de ser imaginario, pero, al ser producto de la mente en sus componente fenoménicos e intencionales, sería esa intencionalidad la que pondría límites a la experiencia, y determinaría la existencia o no de ese objeto en el mundo exterior, esto se discutirá más adelante.

Ahora bien, se puede objetar que tanto el contenido proposicional como las llamadas actitudes proposicionales¹³ son problemáticas (Chur-land, 1981), solo un contenido intencional de deseo, creencia o intención tendría este tipo de contenido, de tal manera que, ante la expresión “yo sé que tengo manos”, el contenido proposicional estaría definido por la forma en la que se determina el valor de verdad de esa proposición. Sin embargo, ¿cómo se determina el valor de verdad de tal proposición? Una respuesta, del lado representacionista, estaría dada por Michael Tye: ver mi mano significa tener condiciones óptimas para la percepción (Tye, 1995, p. 101). No obstante, aunque Tye asume esta posición para representaciones perceptuales, al ser la creencia de que yo veo una mano un contenido intencional, sería razón suficiente dada por una conexión directa con el mundo en óptimas condiciones, para dar por sentada la existencia de mi mano. En otras palabras si, de acuerdo con Tye, para tener un contenido intencional que represente la mano, y que este sea parte del mundo¹⁴, hay que estar en contacto directo con el mundo, y si esto es el caso y causa de nuestras experiencias, ¿cómo podría determinar la verdad de la existencia de mi mano si la estoy viendo en un sueño, o si fuera un cerebro en una cubeta? Esto es, ¿cómo podría establecerse esa representación, y posterior experiencia o carácter fenoménico de la experiencia, a partir de un sueño? En otras palabras, podría ser que fuéramos solo cerebros en una cubeta y que no existiera, por consiguiente, tal mano.

13 De acuerdo con Pete Mandik, una actitud proposicional es “un estado mental tal como una creencia y un deseo que involucra una relación (la actitud) que una persona asocia a una proposición” (Mandik, 2010, p. 95). En otras palabras, para una persona desear un tomate en el supermercado y creer que hay un tomate, tendría que adoptar una actitud de deseo hacia la proposición “quiero comerme un tomate”, y una actitud de creencia ante la proposición “hay un tomate en el supermercado”.

14 Wittgenstein lo expresa del siguiente modo: Así pues, la afirmación “Sé que aquí hay una mano” puede ampliarse del modo siguiente: “Es mi misma mano la que estoy mirando”. En ese caso, una persona razonable no dudaría de lo que sé. –Tampoco el idealista; más bien dirá que, para él, no se trataba de la duda práctica, que está descartada, sino que tras la duda práctica todavía yace una duda. –Que esta sea una ilusión se ha de mostrar de un modo distinto (Wittgenstein, 1969, p. 20). Este pasaje es interesante; por un lado, se podría valorar aquí una insinuación del argumento de la transparencia, y, por otro, el uso del lenguaje como moldeador de la experiencia, en efecto, si esta proposición puede corroborarse empíricamente, no debería ser problemática la forma de determinar el valor de verdad, a como el cálculo no permite equivocación; en otras palabras, si como sugiere Wittgenstein “ $12 \times 12 = 144$ ” es una “proposición” tal que “no es posible contraponer la seguridad matemática a la relativa inseguridad de las proposiciones empíricas” (Wittgenstein, 1969, p. 654), entonces no sería posible tener una certeza de la existencia del mundo exterior a partir de proposiciones empíricas tales como “está lloviendo” o “esta es mi mano”, no al menos con la forma en la que construimos esas proposiciones y las valoramos, con las herramientas metafísicas sobre las que descansa la ciencia actual.

Esta última observación nos lleva, nuevamente, a un enfoque diferente del problema del escepticismo, o quizás a un enfoque que no se había valorado antes: ¿cómo se relaciona nuestro conocimiento del mundo con la experiencia e intencionalidad, y estas con la base física que las realiza?

Dretske y el cierre epistémico.

Tener una creencia, y que esta sea verdadera, de que hay tomates en el supermercado puede partir de varias bases. Por un lado, puede fundarse de la experiencia previa de que ahí hemos encontrado tomates y, por otro, de la creencia de que con base en esa experiencia hay efectivamente tomates en el supermercado. Otras creencias con contenido de verdad son más difíciles de corroborar. Por ejemplo, que mañana salga el sol, o que no soy un cerebro en una cubeta no son, al menos empíricamente, posibles de comprobar, salvo por algún método de inducción que no es, en todo caso, concluyente para tener una comprobación verdadera.

Una primera aproximación a la forma en la que conocemos hechos del mundo, esto es, a cómo podríamos saber que nuestras creencias son verdaderas, parte de las ideas de Fred Dretske, quien, de acuerdo con Matthias Steup, sostiene que “conocer *p*, requiere tener una razón conclusiva para *p*” (Steup, 2005, p. 1). Según Dretske, este principio se establece de la siguiente manera: “Suppose, then, that (1) *S* knows that *P* and he knows this on the basis (simply) of *R*, entails (2) *R* would not be the case unless *P* were the case” (Dretske, 1971, p. 1). En otras palabras, si *S* sabe que hay tomates en el supermercado, lo conoce con base en su experiencia, por lo que no **tendría** ese conocimiento si no **tuviera** esa experiencia, que le da a la creencia un valor de verdad. Ahora, esta razón conclusiva es, en términos de Dretske, un contrafáctico, según Steup, “una declaración sobre lo que debería (o no debería) ser el caso, si las cosas fueran diferentes de lo que de hecho son” (Steup, 2005, p. 1). Pero, ¿cómo una lógica contrafáctica puede determinar el conocimiento? Dretske lo que trata de buscar son justificaciones empíricas para nuestro conocimiento. Si este se encuentra determinado por los contenidos objetivos de los objetos del mundo exterior, para Dretske la forma en la que conocemos esos objetos será por medio de la intencionalidad o representación en términos de información, de cómo están determinados

externamente (Dretske, 1981). Y este conocimiento externo es el que nos da la ciencia de las cualidades primarias. En otras palabras, ante la experiencia visual (A) de ver un tomate en el supermercado (B), la persona que lo observa conoce (B) solo su razón para creer en (B) es conclusiva para (A), lo cual solo tendría que cumplir con una valoración de un contrafáctico, tal como lo explica Dretske: si no hay (B), la persona no tendría (A).

Por supuesto, es necesario resaltar la posición de Dretske, la cual está relacionada con la metafísica de la conciencia que él establece, dicho de otro modo, con la idea de que lo que representamos está en el mundo exterior, y no en nuestra cabeza (Dretske, 1995, p. 75). Por lo tanto, se puede concluir que una teoría del conocimiento, de acuerdo con Dretske, es posible solo enfatizando el hecho de que tenemos un contacto directo con el objeto. Pero, ¿y si es una ilusión?¹⁵ Si este fuera el caso, Dretske podría argumentar que no hay contenido intencional, el objeto no está afuera de la cabeza, no estamos en un contacto directo, y no hay contenido fenoménico dado por el contenido intencional, por lo que el conocimiento de un objeto alucinado no es posible. No podría hablarse, entonces, de la transparencia de la experiencia, base del representacionalismo, por lo que no nos diría nada del mundo en todo caso. En conclusión, esa forma de establecer el conocimiento del mundo, elaborada por Dretske, no es posible de sostener¹⁶; las alucinaciones y sueños tienen contenido intencional y fenoménico, en otras palabras, la naturaleza de nuestro conocimiento del mundo exterior está

15 Chilshom trata de establecer una forma de percibir, sin embargo, parte de dos premisas: una, que la intencionalidad, a partir del análisis de contextos intensionales (con *s*), puede ser analizada lingüísticamente, y la segunda, que percibir es ver de cierta forma -y, esto es de una manera adverbial-, en otras palabras, en lugar de ver rojo, de acuerdo con Chilshom, diría que observo algo rojamente. En el caso de la alucinación, el autor establece un error en la apariencia de las cosas, y tiene sentido, puesto que defiende una suerte de realismo directo. Sin embargo, como menciona Kriegel, la intencionalidad no es un asunto lingüístico (Kriegel, 2011, p.126). Esta posición adverbial tiene los mismos problemas con los contenidos de las alucinaciones y Chilshom no lo resuelve adecuadamente, puesto que sigue apelando a un análisis lingüístico, tal como él menciona "...cuando percibimos algo, expresamos nuestra percepción en oraciones, donde las cosas percibidas son designadas –o indicadas solamente por términos demostrativos" (Chilshom, 1957, p. 163)

16 Es más, Dretske luego asume que esta forma de determinar el conocimiento no puede ser correcta, por ejemplo, ante la proposición "Elisa se comió los elotes" se establecen ciertas proposiciones que, como afirma Steup, no parecen ser posibles de determinar: "Hay objetos físicos, hay otras mentes, y el pasado es real" (Steup, 2005, p. 3). En otras palabras, y según Wittgenstein, como empíricamente podemos probar la proposición "el pasado es real", no tienen estas palabras el grado de certeza que podemos tener de una proposición tal como $5 \times 5 = 25$. Esto supone ya un problema para conocer el mundo a partir de proposiciones, o dicho de otro modo, no podría sostenerse que el contenido de un estado intencional es estrictamente proposicional, es más, podría argumentarse que los estados perceptuales no tiene contenido conceptual y, por ende, proposicional, en esto estaría de acuerdo con Tye: no se necesita el concepto de rojo, para tener una experiencia del rojo (Tye, 1995, p. 139).

más bien determinada por una realización interna, tanto de la experiencia como de la representación, e internamente significa que es llevada a cabo por estados cerebrales. Lo anterior implica una nueva forma de determinar la manera de evaluar el conocimiento del mundo exterior, a partir de nuestra conciencia e intencionalidad.

La posibilidad interna del conocimiento

Ahora bien, si la experiencia del mundo no es resultado de un contacto directo con este y más bien es realizada internamente, ¿cómo podemos conocer el mundo exterior? Se puede argumentar que el conocimiento del mundo es un producto de la percepción directa de nuestra experiencia fenoménica –realizada por un estado cerebral¹⁷– y que indirectamente conocemos los objetos del mundo¹⁸. Conocer los objetos del mundo implica tener una experiencia fenoménica que permita representarlos, por lo que es necesario, primero, tener una fundamentación metafísica de la conciencia en términos físicos del cerebro y, luego, determinar cómo esta conciencia genera la representación, esto es, ir de lo interno a lo externo. No es el objetivo de este artículo entrar en este debate metafísico, pero sí mencionar que la mejor opción, en el bazar del problema mente-cuerpo, es el fisicalismo no-reduccionista¹⁹. Esto es, la experiencia es realizada por estados cerebrales, pero no reducibles a las propiedades físicas que las generan²⁰. Ahora bien, tal como indica el argumento del conocimiento de Dretske, si la proposición “yo tengo manos” es verdadera, podría concluirse que no se es un cerebro

17 Si hay una relación directa entre el cerebro y la conciencia, no puede ser reduccionista, esto lleva a un callejón sin salida en la apuesta fisicalista, la naturaleza metafísica de la conciencia debe basarse en un materialismo no reduccionista, tal como lo intuyeron Putnam y Fodor. Ese funcionalismo fisicalista debe descansar en una base tal como la determinan Armstrong (198) y Lewis (1972), no voy a explorar este asunto en este artículo.

18 Esta posición, llamada realismo indirecto, o realismo representativo, ha sido favorecida por recientes investigaciones científicas (Smithies, 2005, Ramachadran, 2008)

19 Los argumentos de Putnam (1967) y Fodor (1974), además de los aportes de Davidson (1972) y Armstrong (1980), nos dan una buena fundamentación para favorecer el fisicalismo no-reduccionista.

20 Si el argumento de Papineau, de la completitud de la física, es correcto, entonces se puede concluir que cualquier proceso físico es resultado de un proceso físico anterior, como el mismo Papineau menciona. Este argumento es suficiente para desterrar cualquier rescoldo dualista (Papineau, 1993, p. 8). En otras palabras, si la conciencia aparece como resultado físico en el cerebro, tiene que ser física, por lo que el fisicalismo no-reduccionista no podría equipararse con el dualismo de propiedades, establecido por Strawson (1959, 1961). El fisicalismo no reduccionista es una fuerte alternativa fisicalista para explicar la conciencia sin tener los problemas del reduccionismo de Smart (1959), Place (1956), los conflictos eliminativos de Dennett (1991) o el panpsiquismo de Chalmers (1996, 2013, 2015).

en una cubeta, sin embargo, a partir de una propuesta internalista, el saber que “tengo manos” parte, primero, de la experiencia de ver mis manos y, segundo, de la representación que, a partir de esa experiencia, determina los límites de lo que está en el mundo exterior²¹. Y no parece haber forma de probar empíricamente que somos cerebros en una cubeta, no obstante, si como Wittgenstein nos indica, la posibilidad de conocer la verdad de proposiciones empíricas es incierta, no hay posibilidad de saber que tengo manos, o saber que no soy un cerebro en una cubeta. Sin embargo, si partimos de una posición internalista, tal como lo indica Pautz: “la conciencia primero” (Pautz, 2013, p. 180), entonces al menos podemos establecer de alguna manera la posibilidad de conocer los objetos del mundo exterior –si entendemos correctamente la función y el papel que juega la conciencia-. En otras palabras, si partimos del conocimiento de los objetos desde la experiencia fenoménica, entonces esta, que es directa, nos da un conocimiento indirecto de los objetos del mundo exterior. Ahora bien, esta posición puede generar preocupaciones sobre el conocimiento del mundo exterior, sin embargo, tal como menciono en mi tesis de doctorado:

But I am not agreeing with the idea that there are mental images, or sense data; rather there are phenomenal properties that we are aware of in our perception of an object. And yet, even though phenomenal properties can be explained in terms of a non-reductive physicalist ontology, such properties are seen by some philosophers as highly problematic; some philosophers may think that these ‘entities’ lead to a scepticism. But this is irrelevant according

21 Como un argumento a favor de esta visión internalista, se puede mencionar la idea de cómo la experiencia es realizada por un estado cerebral, en otras palabras, si, como el representacionalismo clama, nuestros estados cerebrales representan los cambios en el ambiente por medio de una variación causal (Tye, 1995, p. 168), podría pensarse que, en un cerebro en una cubeta, la representación viene dada por los *inputs* de computadora que se conectan al cerebro. Así, por un lado tenemos una representación producto de un contacto directo con el objeto, o bien, por otro, una representación dada por un *input* de computadora; si el estado cerebral varía con estos *inputs*, entonces la entrada de información es irrelevante, y lo que es relevante es la realización de la experiencia –y la representación, por medio del estado cerebral. De hecho, Tye no niega la posibilidad de un cerebro en una cubeta, solo niega que tenga experiencias perceptuales adecuadas, dado que las experiencias del cerebro en una cubeta son un caso de mala representación. Sin embargo, esto es claro en el caso de Tye, puesto que, como representacionalista, espera un contenido intencional y fenoménico dado por eventos externos, para evitar el vacío explicatorio (Levine, 1982) y el problema duro de la conciencia (Chalmers, 1996). Pero esta posición representacionalista no los resuelve, no al menos con una explicación de cómo la experiencia sería representacional en términos de eventos internos. La posición más adecuada con esto es expresada por Kriegel (2002), sin embargo, no abandona el representacionalismo como fundamentación metafísica de la conciencia.

to the view that I am defending – perhaps we are brains in vats, but since we have no positive reasons to think we are, this possibility can be dismissed (González, 2016, p. 144).

En otras palabras, solo partiendo de las propiedades fenoménicas, de la realización de las cualidades secundarias, podemos, desde de la representación o intencionalidad, develar las propiedades primarias y estudiarlas objetivamente mediante la ciencia, lo cual determinaría el conocimiento científico del mundo exterior. A partir de un fisicalismo no-reduccionista se puede asegurar que tanto la conciencia como la intencionalidad responden a una apuesta que no necesita más verdades metafísicas, y no pueden esperarse más descubrimientos físicos que las expliquen. El problema duro de la conciencia o el vacío explicatorio no parten solo de una pregunta mal planteada. Es nuestra fenomenología la que nos revela las cualidades secundarias del mundo y, por medio de la intencionalidad, que está determinada por esta fenomenología, se develan las propiedades primarias del mundo. Menciono una de las conclusiones de mi tesis, la cual afirma que el conocimiento del mundo puede ser resultado de un proceso interno, liderado por la fenomenología, en el que el escepticismo no es más que una respuesta natural a una metafísica pasada de moda:

If the idea to explain consciousness is to insist upon a reductive approach, this idea will not allow us to move forward in the relevant explanations of the mind, neither in the philosophical or scientific arena. But we should not be insisting on a reductive approach if we take seriously the problems for reductionism raised by philosophers like Putnam and Fodor. Many still think that the path science must take is to try to explain our conscious experience in terms of more fundamental principles, but that is where they are wrong. They start with the primary qualities and try to explain such qualities first, then they move onto the mind and its phenomenal aspects, thinking these will be explained in terms of such primary qualities. But such explanations will not succeed, since they are rooted in the view that what determines almost everything is our understanding of the primary qualities, so we should try to produce all possible explanations in terms of such qualities. They are right to an extent, since science progresses from the primary qualities which intentionality reveals to us, but they forget where our understanding of

primary qualities ultimately came from: experience! Hence, they have things the wrong way around. As I have pointed out, the desire for such reductive explanations will make some philosophers think that a physicalist account of consciousness cannot be true, and some scientists think they have to discover something completely unprecedented in order to solve the problem (that there needs to be a ‘breakthrough’) – this side is pushed by reductionism towards dualism (or some other alternative metaphysics to physicalism) or the belief in the need for a scientific revolution. This wastes the time of both philosophers (dealing with obsolete metaphysics) and scientists (looking for a breakthrough that will never happen). And such breakthroughs will never happen because it is not possible to explain experience of secondary qualities in terms of such primary qualities. In other words, we cannot explain the experience of red in terms of the kind of physical explanation that has been used to describe what is reflected by a given surface, or by measuring the speed of a ball in a free fall, or to describe the laws that govern the movements of the planets. Such explanations describe, as has been explained, primary qualities. And yet to discover what such primary qualities are, it is required to understand first how precisely our minds, in terms of a phenomenal-intentional structure, reveal such primary qualities. This is the alternative that I offer: starting with our phenomenology, and understanding intentionality in phenomenal terms. Otherwise, we will remain held in the grip of reductionism, and so we will be endlessly inspired to reconsider dualism, or even worse, eliminativism (González, 2016, p. 282).

Dado lo anterior, el conocimiento del mundo exterior no se obtiene por una conexión directa con el mundo, no es que el contenido intencional sea el que determine el contenido fenoménico. Más aun, la posición de filósofos como Dretske no es adecuada en tanto sigan ese camino externalista. Si bien es cierto que determinar la naturaleza de la conciencia en términos de un proceso interno cerebral ha generado una serie de debates a nivel filosófico y en el científico, es el camino correcto para determinar la metafísica de la conciencia y la naturaleza del conocimiento. El reduccionismo, como apuesta metodológica, ha fallado, el pansiquismo, como alternativa, ha generado muchos problemas, a pesar de su popularidad, por lo que la opción, como se ha insinuado en este trabajo, es un fisicalismo no reduccionista. Este nos permite no solo entender la naturaleza interna de la conciencia, sino establecer cómo las cualidades secundarias nos develan las

primarias, y de esta manera representar y conocer el mundo exterior. Es así que, cuando busco el tomate en el supermercado, espero ver un objeto real, pero lo que percibo estará determinado por nuestra conciencia fenoménica y, en consecuencia, solo indirectamente el conocimiento del mundo exterior es posible, y únicamente podría conocer el tomate y terminar preparando la salsa boloñesa para mi pasta.

Referencias

- Armstrong, D. (2002). The Causal Theory of the Mind. En D. Chalmers. (Ed.), *Philosophy of mind: classical and contemporary readings* (80-87). Oxford: Oxford University Press.
- Armstrong, D. (1986). The Nature of Mind. En J. P. Bratman (Eds.), *Introduction to Philosophy: Classical and Contemporary Readings* (259-266). Oxford: Oxford University Press.
- Bókkon, I., Mallick, B. N., & Tuszynski, J. A. (2013). *Near death experiences: multidisciplinary hypothesis*. *Frontiers in Human Neuroscience*, 7, 533. <http://doi.org/10.3389/fnhum.2013.00533>
- McLaughlin, B., Beckermann, A., & Walter, S. (2009). *The Oxford Handbook of Philosophy of Mind*. Oxford: Oxford University Press.
- Brentano, F. (1995). *Psychology from an Empirical Standpoint*. New York: Routledge.
- Chalmers, David J. (1995). Facing up to the problem of consciousness. *Journal of Consciousness Studies* 2 (3):200-19.
- Chilshom, R. M. (1957). *Perceiving: A philosophical Study*. Ithaca: Cornell University Press.
- Crane, T. (2001). *Elements of Mind*. New York: Oxford University Press.
- Crane, T. (2009). Is Perception a propositional attitude? *The Philosophical Quarterly*, 59: 452–469. doi:10.1111/j.1467-9213.2008. 608.x
- Davidson, D. (1987), Knowing one's own mind. *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association* 60 (3):441-458.
- Dennett, D. (1991). *Consciousness Explained*. New York: Penguin.
- Dretske, F. (1995). *Naturalizing the Mind*. Massachusetts: MIT Press.
- Dretske, F. (1995). *Naturalizing the Mind*. Cambridge: MIT Press.
- Fodor, J. (1974). Special Sciences (Or: the disunity of science as a working hypothesis). En D. Chalmers, *Philosophy of Mind: classic and contemporary readings* (126-135). Oxford: Oxford University Press.
- Gonzalez Estrada, A. (2016). *On the phenomenal, intentional and physical nature of the mind*. PhD Thesis, publicación en preparación, Keele University.
- Gulick, R. V. (2002). Nonreductive Materialism - Still the Best Buy at the Mind-Body Bazaar. En M. Pauen(Ed.). *Phaenomenales Bewusstsein: Entstehung und Erklarg* (297-327). Berlin: Mentis Verlag.
- Gulick, R. V. (1992/1997). Understanding the phenomenal mind: are we all just armadillos? Part II: the absent qualia argument. En O. F. Ned Block, *The nature of consciousness* (435-442), Massachusetts: MIT Press.
- Jackson, F. (1982). Ephifemenal Qualia. *Philosophical Quarterly* 32: 127–136.

- Kriegel, U. (2002). Phenomenal Content. *Erkenntnis* 57(2) 175-198.
- Kriegel, U. (2011). *The Sources of Intentionality*. Oxford: Oxford University Press.
- Lewis, D. (1991). Mad Pain and Martian Pain. En D. R. (Ed.), *The Nature of Mind* (229-235). Oxford: Oxford University Press. Trabajo original publicado en 1980.
- McGinn, C. (2002). Can we solve the mind-body problem? En O. F. Ned Block, *The nature of consciousness Philosophical debates* (529-542). Massachussets: MIT Press. Trabajo original publicado en 1989.
- McGinn, C. (1983). *The subjective view*. Oxford: Claredon Press.
- Papineau, D. (1993). *Philosophical Naturalism*. Oxford: Blackwell.
- Pautz, A. (2013). Does Phenomenology Ground Mental Content? En U. Kriegel (Ed.), *Phenomenal intentionality* (194-234). Oxford: Oxford University Press.
- Place, U. (1970). Is consciouness a brain process? En C. V. Boors (Ed.), *The mind-brain Identity Theory* (42-51). London: The Macmillan Press. Trabajo original publicado en 1956.
- Putnam, H. (1975). Mind and Machines. En H. Putnam, *Philosophical papers Vol. 2* (362-385). Cambridge: Cambridge University Press. Trabajo original publicado en 1960.
- Smart, J. (1970). Sensations and brain process. En C. Borts, *The Mind-Brain Identity Theory* (págs. 52-66). Surrey: The Gresham Press. Trabajo original publicado en 1959.
- Smythies, J. (2005). How the brain decides what we see. *Journal of the royal society of medicine* 98(1): 18–20.
- Smythies J. R. & Ramachandran, V. S. (2008). An empirical refutation of the direct realist theory of perceptio. *Inquiry*, 437-438.
- Strawson, P. (1981). Individuals. En D. Rosenthal(Ed.), *The nature of mind* (págs. 58-62). London: Methuen & Co Ltd. Trabajo original publicado en 1958.
- Strawson, P. (1991). Person. En D. Rosenthal, *The nature of mind* (págs. 104-115). Oxford: Oxford University Press. Trabajo original publicado en 1958.
- Tye, M. (2000). *Consciousness, colour and content*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Tye, M. (1995). *Ten problems of consciousness*. Massachusetts: MIT Press.
- Wittgenstein, L. (2006). *Sobre la certeza*. Barcelona: Gedisa. Trabajo original publicado en 1969.

¿QUIÉN ES EL SUJETO DE DERECHOS HUMANOS? DISCUSIÓN ENTRE MARXISMO Y POSFUNDACIONALISMO

WHO IS THE SUBJECT OF HUMAN RIGHTS? DISCUSSION BETWEEN MARXISM AND POSTFUNDACIONALISM

Omar Santiago Herrera Rodríguez¹
Universidad de Costa Rica, Sede de Occidente
omar.herrera@ucr.ac.cr

Recibido: 4 de julio 7 del 2017 / Aceptado: 6 de setiembre 9 del 2017.
Publicado: 7 de noviembre del 2017

Resumen: El presente artículo examina las respuestas brindadas por Karl Marx y la teoría post fundacionalista sobre el problema de *quién es el sujeto de derechos humanos*, con el objetivo de desarrollar una lectura marxista que permite defender derechos humanos, al mismo tiempo que criticar la lectura politicista de la teoría post fundacionalista.

Palabras clave: derechos humanos, ciudadanía, humano.

Summary: The present article examines the answers provided by Karl Marx and postfundamentalist theory about the problem of *who is the subject of human rights*, with the objective to develop a marxist reading that allows defend human right, at the same time criticizing the “politicista” reading of postfundamentalist theory.

Keywords: Human Rights, citizenship, human.

1 Máster en Estudios Latinoamericanos con énfasis en Cultura y Desarrollo por la Universidad Nacional de Costa Rica, licenciado en Trabajo Social por la Universidad de Costa Rica, bachiller en Filosofía por la Universidad de Costa Rica. Docente de la carrera de Trabajo Social en la Universidad de Costa Rica, Sede de Occidente.

Volver a lo que se ha querido dejar de lado

En el año 2004, el filósofo Jacques Rancière publicó un artículo intitulado *Who is the Subject of the Rights of Man?*; más allá de la respuesta brindada por él, y que examinaré aquí, la pregunta a mi entretener toca el nudo gordiano de la cuestión sobre derechos humanos.

El sustantivo compuesto *derechos humanos* indica explícitamente que su sujeto son los humanos; sin embargo, el debate desarrollado desde el siglo XIX por Marx ya ponía en cuestionamiento quién es ese humano. De igual manera, el desarrollo posterior, realizado en el siglo XX por Hanna Arendt, reavivará el problema sobre el cual la teoría postfundacionalista ha tomado su punto de partida, como señala Cristobo (2014). En los tres casos, la discusión versa sobre la relación ciudadano-humano, generando puntos de encuentro y desencuentro a la hora de dar una respuesta final, como demostraré.

Lo llamativo del caso es que tanto Rancière (2004) como Žižek (2011) señalan, respectivamente, que no tiene ningún sentido retomar la discusión desarrollada por Marx en torno a esta cuestión. No obstante, esta omisión nunca es justificada por ninguno de los autores en sus artículos respectivos.

De esta manera, una vez reconstruida la lectura de Arendt y Marx sobre el problema del sujeto de derechos humanos, abordaré la crítica postfundacionalista a la tesis de Arendt y su actualización para, después, desde una relectura marxista a la tesis de Marx, demostrar que 1) las tesis postfundacionalistas tienen más en común con este que con Arendt, pero que al enmarcar su desarrollo en una discusión politicista pierden un importante espectro de crítica y comprensión del problema y 2) a pesar de la posición tomada por Marx sobre derechos humanos, desde la propia propuesta del autor es posible generar una defensa de estos sin renunciar a la crítica marxista.

El problema del humano para Hanna Arendt

La discusión de Arendt, al igual que la de Marx, se encuentra enmarcada en la relación que se establece entre el humano y el ciudadano a la hora de definir quién es el sujeto de derechos humanos. Aunque el problema es el mismo, la lectura de ambos es totalmente distinta, como mostraré en este y el próximo apartado.

La situación de las *minorías* y de los *apátridas* después de la I Guerra Mundial muestra a Arendt (2015) que un individuo desprovisto de su condición de ciudadanía, en cuanto no perteneciente a ninguna comunidad política, no poseía a la vez ningún mecanismo que pudiera asegurarle o protegerle sus derechos, lo anterior a pesar de su proclamada inalienabilidad.

Tal como señala Gallardo (2007), desde el punto de vista *operativo*, solo existen los derechos que pueden reclamarse *jurídicamente*, es decir, en *circuitos judiciales* que presuponen una determinada forma de organización de la vida social-política (el Estado moderno de derecho) y, por ende, una determinada condición de existencia en esta forma de organización: la *ciudadanía*.

A pesar de la *inalienabilidad* formal con que los derechos humanos fueron revestidos políticamente, la ausencia de la condición de ciudadanía y de la plataforma política que sustenta a esta hacía de aquellos individuos, cuya condición era la de meramente humanos, no ser sujetos de derechos humanos². El efecto producido durante la I Guerra Mundial sobre los *apátridas* y las *minorías* mostraría, con total claridad, esta contradicción.

Si derechos humanos, y por tanto la condición de humanidad, están por encima y antes de toda autoridad política y su sistema de leyes, son estos últimos los que deben deducirse y restringirse a derechos humanos. La soberanía del *hombre* [sic] queda entredicha, dado que los *meramente humanos* son incapaces de demandar para sí sus derechos, porque no existe ninguna institución política que los proteja.

De esta manera, la inexistencia de una comunidad política y su respectivo cuerpo de normas, leyes e instituciones torna inadmisibile la idea de que los derechos humanos son inherentes a la condición de ser humano; por el contrario, demuestran que la ciudadanía y la existencia de un cuerpo político-institucional, que les dé sostenibilidad y reconocimiento, son las condiciones necesarias para la efectividad de estos en las sociedades modernas.

Por tanto, la tesis de Arendt (2015) puede resumirse en que el ser humano no es la condición *sine qua non* para garantizar el acceso y protección a sus derechos humanos, sino la ciudadanía que lleva como condición de posibilidad la existencia del Estado moderno de derecho.

2 Habría que señalar aquí que la crítica de Arendt (2015) es limitada en la medida que alcanza tan solo al fundamento provisto por la tesis *iusnaturalista* de Derechos Humanos.

Finalmente, como puede apreciarse bajo esta línea de análisis, derechos humanos pierde toda potencialidad universal, puesto que lo universal de la humanidad es reducido a lo particular de cada Estado nación. De tal modo, Arendt genera una indistinción irresoluble en su propia reflexión entre derechos ciudadanos y derechos humanos.

Esta será la crítica de la cual parte la tesis postfundacionalista que abordaré en la tercera parte de este trabajo. Ahora bien, la crítica de Marx a derechos humanos nace igualmente de la relación ciudadanía-humanidad, sin embargo, como mostraré, en esta no existe la división en la que incurre Arendt.

El problema del humano para Karl Marx

Recién indiqué que Arendt toma un derrotero distinto al de Marx sobre la relación entre ciudadanía y humanidad, al partir del supuesto de la moderna división entre sociedad civil y sociedad política, ya teorizada ampliamente por Hegel (2010), quien señala que la relación entre ambas dimensiones de la eticidad radica en que, aun cuando el fin de la sociedad civil es *egoísta*, la realización y el bienestar de los individuos que la componen únicamente es posible mediante la conexión con el resto de los individuos que conforman la comunidad política o Estado (momento *universal*).

Estas dos dimensiones, que en Hegel aparecen reconciliadas, en Marx (2009) se muestran conflictuadas y su reconciliación tan solo es producto de la imaginación: “Por el contrario, en el Estado, donde el hombre vale como un ser genérico, es el miembro imaginario de una soberanía imaginaria, se le ha despojado de su vida individual real y se le ha dotado de una generalidad irreal.” (Marx, 2009, p. 137). El ser humano lleva una doble vida, señala Marx (2009): mientras en la comunidad política se considera un ser comunitario, en la sociedad burguesa considera a todos los demás como medios, degradándose a sí mismo como medio para los otros.

Precisamente, la crítica de Marx parte de esta escisión del individuo en dos dimensiones que persiguen fines opuestos, cuya convivencia es posible en las sociedades modernas a partir de un ocultamiento: el *fetichismo de la ciudadanía*, el cual, a través del derecho moderno, permite que la igualdad y

la libertad formal coexistan con las formas más degradantes de desigualdad y explotación real.

Por eso, si el *citoyen* es el sujeto de la sociedad política, el *homme* es el sujeto de la sociedad civil (el individuo burgués). De ahí que Marx denuncia el carácter despolitizado con que el individuo burgués se presenta a sí mismo en la sociedad: como hombre no político o natural, haciendo que su dominio se presente como natural.

En realidad, el problema del *homme* no es exclusivo de derechos humanos, sino de la racionalidad que subyace y fundamenta al derecho moderno burgués, desde la cual la *Declaración*³ fue pensada y constituida. Lo anterior puede apreciarse en la concepción de ser humano sostenida por Locke (2012) en los §4, §26 y §27. El individuo de Locke se caracteriza por ser libre, igual a los otros, racional y propietario. En otras palabras, la crítica de Marx a derechos humanos es más profunda en cuanto se encuentra instalada en la crítica del sistema capitalista y su forma predominante de organización de la vida social-política: el Estado moderno de derecho burgués.

Ahora bien, la cuestión central radica en cómo el burgués llegó a constituirse y proyectarse a sí mismo como el *homme* en general y, por ende, cómo sus derechos se constituyeron y proyectaron como los de los humanos en general. Este falso universal del proyecto burgués parte de la distorsión de la idea de *emancipación*, puesto que la burguesía presenta su emancipación política respecto de las antiguas formas de dominación feudales, como si esta fuese una emancipación universal.

Tal distorsión es evidenciada por Marx (2009) al visualizar los verdaderos alcances del derecho burgués, el cual no elimina la religión ni la propiedad, sino que, en su lugar, declaró la libertad religiosa y la libertad de propiedad⁴.

Así también, al examinar los cuatro elementos principales que componen la *Declaración* (*liberté, propriété privée, égalité y sûreté*), encuentra en ellos el retrato del individuo egoísta, potencial agresor y agredido en sus relaciones con el resto de la comunidad política, donde la seguridad sirve

3 Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano, 1789.

4 Llama la atención que, aunque Žižek (2011) optó por dejar de lado la crítica realizada por Marx, su primera línea de discusión en torno al cuestionamiento de la libertad de elegir en las sociedades liberales-capitalistas es igual a la reflexión de Marx.

para la conservación de su propiedad (para Locke la *propiedad* precisamente remite a la vida, la libertad y las posesiones).

De esta manera, aunque Arendt y Marx comparten el mismo punto de llegada, el contenido es totalmente distinto. Mientras la primera encuentra que la ciudadanía es la condición de posibilidad para demandar y proteger los derechos humanos, Marx ve en la ciudadanía “el simple medio para la conservación de estos llamados derechos humanos” (p. 150), puesto que el *citoyen* es un mero servidor del *homme* burgués.

Lo anterior porque los derechos humanos protegen los intereses y propiedades del hombre egoísta, y brindan la seguridad necesaria para que este pueda reproducir su orden de dominación mediante el disfraz de la supuesta genericidad que estos expresan. Ahora bien, la dificultad principal de la posición de Marx es su unilateralidad respecto del Derecho y, más puntualmente, respecto de Derechos Humanos, como desarrollaré en el próximo apartado.

Vale por ahora indicar que para Marx (2010) el Estado constitucional encuentra un límite que él mismo no vuelve explícito en este momento de desarrollo de su obra, pero que aparecerá con total claridad en sus escritos de madurez: el capitalismo necesita explotar la fuerza de trabajo de una gran parte de la población y conformar un excedente de trabajadores para sostener el control de su particular régimen de empleo-explotación, a la vez que concentra privadamente los medios de producción en un reducido sector de la población.

El Estado puede generar políticas paliativas y contenedoras de las contradicciones generadas por esta dinámica de acumulación privada del capital; no obstante, no puede generar ninguna política que atente contra dicha dinámica. El *imperio de la ley* en la tierra se sostiene porque existe el *imperio del capital* en el cielo.

¿Qué papel juega entonces lo *formal* o el Derecho para Marx? El de cómplice de lo *real*, y es por eso que la relación entre ambas no es unilateral sino dialéctica. La desigualdad de lo real es enmascarada por la igualdad formal; para que el trabajador pueda ser más y mejor explotado es necesario que no muera en el proceso, y es aquí donde el derecho del *citoyen* cobra su lugar en el impedimento de la muerte; mas no en la eliminación de la relación de explotación entre el burgués y el trabajador.

Aunque la crítica de Marx apunta al núcleo de la contradicción del capitalismo y el Estado moderno, como cualquier contradicción, su proceso no es unilateral o unívoco. Las tensiones que las fuerzas sociales en conflicto desarrollan hacen del Estado burgués, y de Derechos Humanos, formaciones sociales más complejas. Esta complejidad de la política es lo que la teoría postfundacionalista agrega al debate en torno a la cuestión de Derechos Humanos y de su sujeto.

Críticas posfundacionalistas a derechos humanos

Rancière (2004) sintetiza la propuesta de Arendt bajo el siguiente enunciado: “los Derechos del Hombre son los derechos de aquellos que no tienen los derechos que tienen y tienen los derechos que no tienen.” (Rancière, 2004, p. 302). Este juego de palabras refleja precisamente el problema que Arendt identifica: en la condición de mera humanidad los seres humanos dejan de tener derechos. No obstante, al formular la cuestión de esta manera, Rancière (2004) encuentra que Arendt provoca una despolitización de los derechos humanos y de la condición de humanidad.

La rígida división en la que Arendt incurre, entre sociedad civil y sociedad política, construye una dimensión o espacio más allá de la política. Paradójicamente, el intento de denuncia política de la situación de los apátridas y minorías de Arendt conduce a la despolitización de los asuntos de poder y represión visualizados al situarlos en una esfera de excepción que no es política.

Ahora bien, la crítica de Rancière alcanza, sin pretenderlo, la posición defendida por otro teórico postfundacionalista: Étienne Balibar. Este último hereda y continúa la discusión desarrollada por Arendt, examinando cómo, en las dos tradiciones explicativas de la fundación democrática de los *derechos del ciudadano* (la liberal-individualista (Locke) y la republicana-comunitarista (Rousseau)), está presente una tesis antropológica que a su vez contiene una antinomia, lo que él denomina “the negative dimensions of the democratic constitution” (p. 320).

Balibar (2004) señala que existen *formas de exclusión* (de la condición de ciudadanía y de la condición de humanidad misma) que “son inherentes a todo procedimiento de definición de la importancia, intrínsecamente

política, de la universalidad de los derechos humanos” (p. 320). Tales formas están presentes tanto en Rousseau (la coerción para ser libre) como en Locke (la exclusión del criminal), lo cual lleva al autor a concluir que es la ciudadanía la que funda los derechos humanos y no al revés; en cuanto, estas formas de exclusión contenidas en la universalidad de los derechos humanos niegan a individuos específicos en condiciones específicas su acceso y capacidad de derechos, una vez que han sido excluidos de la comunidad política.

De esta manera, la condición de humanidad se encuentra en un momento pre-político, cuya consecuencia es despolitizadora; por el otro lado, en la condición de ciudadanía estaría presente la real capacidad de politizar la vida social y de efectivizar los derechos humanos.

En ambos casos, encontramos una dimensión despolitizada de la vida de los seres humanos: la mera vida. Ahora bien, Rancière (2004) reconoce que en Agamben (2013) existe un esfuerzo importante de superación de la tesis de Arendt, al identificar que la política se ha configurado en una biopolítica en cuanto subsume la *bios* en la *zoe*.

Si el proceso es así, la propuesta de Agamben intenta combatir dicho efecto despolitizador generado por la visión de Arendt, al demostrar que no hay más oposición entre el poder soberano y el biopoder, pues ambos son lo mismo, con lo que se puede defender que las dos esferas, abismalmente distanciadas por Arendt (la condición de humano y la condición de ciudadano), en realidad se encuentran articuladas por Agamben.

A pesar de lo anterior, Rancière (2004) señala que las posiciones de Arendt y Agamben conducen al mismo punto de llegada: “Sin embargo, quiero suponer que la suspensión radical de la política, en la expresión de la vida expuesta, es la última consecuencia la posición de Arendt en la estructura política, o su intento por preservar la política de contaminarse de una vida particular, social, apolítica.” (p. 301) Es aquí donde comienza la propia posición del autor.

A diferencia de Arendt y Balibar: “Los Derechos del Hombre no son los derechos de un sólo sujeto, que al mismo tiempo sería el portador de los mismos y que sólo podría usar aquellos que él o ella posean” (Rancière, 2004, p. 302), sino, más bien, “El sujeto de derecho es el sujeto o más precisamente el proceso de subjetivación, que conecta el intervalo entre las dos formas de existencia de estos derechos.” (Rancière, 2004, p. 302)

Estas dos formas son la formal y la real. Según Rancière (2004), derechos humanos son derechos escritos (formales), pero este carácter no es un simple predicado de algo que no existe en lo real. Por el contrario, si en lo real no se efectiva X o Y derecho, derechos humanos permiten verificar el poder de la inscripción escrita y, por tanto, se convierten en los derechos de quienes hacen algo de ellos.

De ahí que derechos humanos sea un proceso de subjetivación política, puesto que tanto el *hombre* como el *ciudadano* son sujetos políticos, por ende, no existe disyunción entre ambos, sino más bien la posibilidad de generar una apertura para un intervalo de subjetivación política, que cuestiona y procura habilitar la cualificación política de aquellos que son descalificados o negados de la vida política.

Esta es la propuesta que rescata Žižek (2011) al mostrar que derechos humanos, en lugar de ser prepolíticos, son en realidad el ámbito de politización en el que los agentes políticos afirman su *disención* (poner dos mundos en el mismo mundo) consigo mismos, al asumirse como el *agente de universalidad de lo social* siendo un particular. De esta manera, es recuperada la universalidad de derechos humanos como derechos metapolíticos, evitando toda reducción de la política a la negociación de intereses particulares y, por tanto, la pérdida de la política.

En realidad, la agencialidad unificante o articulante, que tanto Rancière como Žižek señalan, había sido esbozada por Alain Badiou en el año 2000, en un encuentro en la casa de las Madres de Plaza de Mayo, Argentina, al hacerse las siguientes tres preguntas: ¿qué es el hombre?, ¿qué es la humanidad? ¿quién tiene derechos? Contrario a los derechos humanos como ideología del capitalismo globalizado, que coloca al *hombre* [sic] de los derechos humanos como víctima, Badiou (2000) defiende la posición antagónica: el *hombre* de derechos humanos es el que 1) a pesar del sufrimiento sigue en pie y 2) el que sabe que el mundo puede cambiar, por tanto, sabe que lo imposible es posible.

Lo llamativo del caso es que la posición de Badiou, Rancière y Žižek en realidad no se encuentra en contra de la de Marx, y es posible que, de haber examinado con atención lo planteado por este, habrían descubierto sus puntos de encuentro y continuidad. En efecto, la conclusión que coloca la ciudadanía como medio para la conservación del *homme* burgués es

unilateral, porque el propio derecho moderno no es un mero instrumento de dominación y conservación del ordenamiento vigente, tal como había sido considerado por Engels (2005)⁵.

La lucha por derechos pone en evidencia lo real, en la medida en que lo formal es una manera de visibilidad que brinda recursos de verificabilidad y exigencia. Aquí Rancière y Žižek completan algo que Marx entrevió y no desarrolló con claridad, pero que es posible identificar en su obra: “En cambio en el Poder Ejecutivo, por ejemplo, la misma mentira tendría que disolverse inmediatamente o convertirse en una verdad” (Marx, 2010, p. 142, subrayado mío).

Si bien Marx colocó la ciudadanía, y por tanto el derecho como simple medio de sostenimiento del orden de dominación y explotación del mundo real, deja abierta la puerta de la materialización real de lo formal, lo cual ocurre en la medida que el Estado es un campo de condensación de fuerzas sociales y no un simple instrumento de la burguesía.

Pero para que esta materialización de lo formal en lo real, o conversión de la mentira en verdad, sea auténticamente universal, el derecho moderno y, por tanto, derechos humanos, son insuficientes, por sí mismos, porque se encuentran restringidos o demarcados por los límites dispuestos en una estructura más amplia que estos: el sistema de dominación capitalista. La crítica de Rancière se queda corta respecto del problema, pues permanece en el campo de la política sin abordar la cuestión de la economía política.

Por ello, es necesario recolocar el problema en otra esfera: la de la emancipación humana; aquella por la cual Marx se inclinó para abordar el problema de derechos humanos, o como él mismo señaló en otro de sus escritos, solo en la sociedad comunista “podrá superarse el estrecho horizonte del derecho burgués” (Marx, 2012, p. 662), en otras palabras, donde la mentira puede convertirse en verdad.

Este nuevo encuadre me lleva una vez más a la cuestión de quién es el sujeto de derechos humanos y a añadir, además, si, a partir de una resignificación del *human*, derechos humanos obtiene un lugar en los procesos revolucionarios por la emancipación humana.

5 Al respecto, el autor señala: “Sin embargo, por excepción, hay períodos en que las clases en lucha están tan equilibradas, que el poder del Estado, como mediador aparente, adquiere cierta independencia momentánea respecto de una y otra” (Engels, 2005, p. 222).

Derechos humanos y la emancipación humana

Existe una imprecisión importante en el acercamiento de Arendt a la cuestión de los apátridas y grupos minotarios, pues, donde ella ve mera humanidad, en realidad hay *nuda vida*. Este concepto (antecedente teórico del *homo sacer* de Agamben), autoría de Benjamin, contribuye al cuestionamiento de la falsa justificación que hace de la nuda vida algo más importante que la vida de un animal o un vegetal.

Dicha justificación aparece en el momento en el que se apela al carácter sagrado de la vida humana. Sin embargo, como señala Benjamin (2016): “El hombre no coincide en modo alguno con la mera vida que es la suya; tampoco con la mera vida en él, ni con ningún estado o propiedad; ni coincide tampoco, tan siquiera, con la unicidad de su persona.” (p. 2014) En realidad, el mero humano, al que Arendt hace referencia, no es el ser humano ni la vida humana.

Esta variación interpretativa de la propuesta de Arendt profundiza la resolución de Rancière (2004), y nos conduce a una nueva lectura de la crítica de Marx. En efecto, el ser humano no es un concepto opuesto a los derechos reales del ciudadano, y esto es precisamente porque, como señala Benjamin, la nuda vida no coincide con el ser humano.

Sin embargo, ¿qué es la nuda vida?, es la vida sacralizada y, por ende, una vida que no es humana en el sentido que Benjamin, Agamben y Rancière comprenden, porque socio-históricamente ha sido producida como no-humana, y por eso se encuentra sujeta a su violación sin perjurio. Por esta razón, no es al humano al que hay que dar un estatuto político, como lo hace Rancière, sino al no-humano.

En realidad, este problema del no-humano puede deducirse con facilidad de la reflexión de Marx. Si el *homme* burgués se ha afirmado como el parámetro de delimitación de lo humano, todo lo no-burgués es por tanto no-humano. La cuestión aquí es la disputa por el estatuto o condición de humanidad, la cual es potencialmente política.

El modo de producción capitalista niega la condición de humanidad del proletariado (o sectores populares), una vez que la burguesía se apropia de los medios de producción. El obrero queda sujeto a la arbitrariedad del burgués, con el fin de poder obtener los medios para su reproducción vital,

pues lo que está en juego es su vida. Aún cuando el obrero pueda tener su condición de ciudadanía, esta no le garantiza dichos medios o recursos necesarios para continuar viviendo, pues tan solo es libre de trabajar, pero en condiciones mediante las que prevalece la explotación contra él.

La cuestión de la privatización de los medios de producción y reproducción de la vida en sociedad es un asunto de economía política, no simplemente de la política. Por eso, la emancipación política no es el mecanismo a través del cual se obtiene la posibilidad real de desarrollo de la propia vida social; sino que el horizonte se encuentra en una auténtica emancipación humana. En este aspecto, la crítica posfundacionalista que he demarcado se queda corta para discutir el papel radical que derechos humanos puede tener en el proceso de emancipación humana.

Veamos la anotación que Marx (2009) realiza sobre la cuestión de la emancipación humana:

Sólo cuando el hombre individual real recupera en sí al ciudadano abstracto y se convierte como hombre individual en ser genérico, en su trabajo individual y en sus relaciones individuales, sólo cuando el hombre ha reconocido y organizado sus *forces propres* como fuerzas sociales y cuando, por tanto, no separa ya de sí la fuerza social en la forma de fuerza política, sólo entonces se lleva a cabo la emancipación humana. (Marx, 2009, p. 155)

Recuperación del mundo humano en cuanto ha sido apropiado y distorsionado ideológicamente por la burguesía, divulgando y promoviendo una humanidad de seres libres e iguales, cuando, en realidad, la libertad e igualdad estaban reservadas solo para un sector social. Por eso, los no-humanos (los sectores populares) deben recuperar para sí el *mundo humano*, su humanidad.

Marx apela a la articulación real del ciudadano abstracto (lo formal) y del hombre individual (lo real), convertidos ahora en un ser genérico: el ser humano, que articula las fuerzas políticas con el conjunto de las sociales (la falsa escisión entre sociedad civil y sociedad política, entre economía y política es resquebrajada) para construir un auténtico proyecto de emancipación humana.

El *homme* no es ya el burgués, sino los sectores sociales que luchan por esta auténtica emancipación humana y, por tanto, se autoconstituyen

como humanos. Consecuentemente, ante esta resignificación del concepto *humano*, derechos humanos se convierten en los de aquellos que luchan por el reconocimiento de su condición de humanidad y por la construcción de las condiciones reales para dicho reconocimiento.

Su campo de racionalidad e eficacia, por tanto, excede los límites del derecho burgués y de la racionalidad jurídica, como pretende encasillar de forma simple la crítica “marxista” desarrollada por Tonet (2002), esto porque el fundamento de derechos humanos se encontraría en el conflicto inaugural de las sociedades modernas, como indica Gallardo (2008), así como su en *eficacia*.

La eficacia de derechos humanos se sigue de las movilizaciones de los grupos sociales que luchan por legitimar su experiencia de vida social como auténticamente humana, y fraguarla en el conjunto de instituciones sociales, económicas, culturales y político-jurídicas, pudiendo configurar un *ethos* cultural que sirva como plataforma de sostenibilidad.

Son los movimientos sociales y sus luchas los que generan, mediante la transformación de las instituciones vigentes, reales transferencias de poder que “potencien al sujeto humano en la familia, la escuela, en las relaciones económicas (propiedad/trabajo, apropiación), en la sexualidad, en la producción espiritual, cotidianidad, etc., o sea en todos los espacios y lógicas sociales” (Gallardo, 2008, p. 65).

Precisamente, derechos humanos, en tanto *ethos* y horizonte que despliega acciones diversas de los movimientos sociales, que luchan por su emancipación de las distintas estructuras de dominación que les oprimen y cosifican, se articulan como uno de los múltiples mecanismos para el desarrollo de los procesos de emancipación humana expresados por Marx.

Por tanto, derechos humanos se vinculan con un proyecto de emancipación universal humana, por cuanto busca la reconfiguración de los patrones de poder producidos y reproducidos por el sistema capitalista; para poner en su lugar nuevas formas de organización de la vida social humana.

Se trata pues, como señalaba Marx, de constituir una sociedad que genere las condiciones y estructuras donde la mentira pueda convertirse en verdad, a partir de la transformación del conjunto de las estructuras del orden social vigente, y donde los seres humanos tomen, conscientemente,

su proceso de autoconstitución mediante el acceso universal de los medios de producción y el goce de los frutos obtenidos por su trabajo.

Conclusión

He demostrado que existe un punto de encuentro entre la teoría marxista y la teoría posfundacional en torno al sujeto de derechos humanos. Dicho sujeto conlleva la lucha y exigencia por su condición o estatuto de humano que en el ámbito de lo formal se expone, pero en el de realidad se le niega. Es mediante su acción política que rompe con el imaginario moderno de la distancia entre ambos mundos o dimensiones, a la vez que persigue la materialización real de sus derechos escritos.

Sin embargo, la discrepancia entre ambos planteamientos surge en el momento en que la posición de los autores posfundacionalistas se limita a la crítica política, en lugar de considerar la economía política e identificar que, en el marco de las sociedades capitalistas, es imposible la real y general efectivización de derechos humanos.

De esta manera, el sujeto de derechos humanos no solo persigue la efectivización de estos, sino la radical transformación de las condiciones sociales, económicas, políticas y culturales en las cuales estos se desenvuelven y desarrollan. Únicamente apropiándose de modo consciente del conjunto de condiciones que mediatizan la producción y reproducción humana, el sujeto de derechos humanos los torna efectivos.

Referencias

- Agamben, G. (2013). *Homo Sacer. El poder soberano y la nuda vida*. Madrid: Pre-textos.
- Arendt, H. (2015). *Los orígenes del totalitarismo*. Madrid: Alianza.
- Badiou, A. (2000). La ética y la cuestión de los derechos humanos. *Acontecimiento*, 19(20), 1-7.
- Balibar, E. (2004). Is a Philosophy of Human Civic Rights Possible? New Reflections on Equaliberty. *The South Atlantic Quarterly*, 103 (2/3), 311-322. Recuperado de <https://doi.org/10.1215/00382876-103-2-3-311>
- Benjamin, W. (2016). Hacia la crítica de la violencia. En: W. Benjamin (Ed.), *Obras*, Libro II. Vol. 1. (183-206). Madrid: Abada.
- Cristobo, M. (2014). Variaciones posmarxistas sobre el “derecho a tener derechos”. *Hannah Arendt*, 12, 145-166.
- Engels, F. (2005). *El origen de la familia, de la propiedad privada y del Estado*. Madrid: Mestas.

- Gallardo, H. (2007). Sobre el fundamento de los derechos humanos. *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, XLV (115/116), 9-24.
- Gallardo, H. (2008). *Teoría crítica: matriz y posibilidad de Derechos Humanos*. Murcia: Ed. David Sánchez Rubio.
- Hegel, W. (2010). *Líneas fundamentales de la Filosofía del Derecho*. En: W. Hegel II (11-312). Hegel II Líneas fundamentales de la Filosofía del Derecho. Lecciones de la Filosofía de la Historia (11-312). Madrid: Gredos.
- Locke, J (2012). *Segundo tratado sobre el gobierno civil*. Madrid: Alianza.
- Marx, K. (2009). *Sobre la cuestión judía*. Iztapalapa: Anthropos.
- Marx, K. (2010). *Crítica de la Filosofía del Estado de Hegel*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Marx, K. (2012). *Crítica al programa de Gotha*. En: K. Marx, *Marx* (651-675). Madrid: Gredos.
- Rancière, J. (2004). Who Is the Subject of the Rights of Man? *The South Atlantic Quarterly*. 103 (2/3). 297-310.
- Tonet, I. (2002). Para além dos direitos humanos. *Revista Novos Rumos*, 37, 63-72.
- Žižek, S. (2011). En contra de los derechos humanos. *Revista Suma de Negocios*, 2(2), 115-127.

CIENCIA FICCIÓN CUÁNTICA Y LA ONTOLOGÍA DEL CONJUNTO VACÍO

QUANTUM SCIENCE FICTION AND THE ONTOLOGY OF THE EMPTY SET

Roy Alfaro Vargas¹
Investigador independiente, Costa Rica.
royalfarov@gmail.com

Recibido: 22 de marzo del 2017 / Aprobado: 6 de setiembre del 2017
Publicado: 7 de noviembre de 2017

Resumen:

Este artículo analiza la relación entre la ciencia ficción y la ontología de la teoría de conjuntos, como un medio de acceder a algunos procesos diegéticos del cine de este género, y su conexión con algunos fenómenos sociales y económicos. Además, se establece un vínculo entre la que se denomina aquí ciencia ficción cuántica, la teoría de cuerdas y las propuestas de John Rieder, ligadas a la implementación estética de la ontología del conjunto vacío, en el contexto de algunas ideas desarrolladas por Alain Badiou, en este tipo de producción cultural.

Palabras clave: filosofía, estudios culturales marxistas, *novum*, física, neoliberalismo.

Summary:

This article analyzes the relation between science fiction and the ontology of set theory, as a means to access to some diegetic process of science fiction genre and its connection with some social and economic phenomena. Also, it is set up a link among the here so-called quantum science fiction, string theory and the proposals by John Rieder, linked to the aesthetic implementation of the ontology of void set, in the context of some ideas developed by Alain Badiou, into this kind of cultural production.

Keywords: philosophy, marxist cultural studies, *novum*, physics, neoliberalism.

1 Bachiller en la Enseñanza de la Literatura y el Castellano. Egresado de la Maestría en Literatura Latinoamericana, Universidad de Costa Rica.

Introducción

Se aborda en este escrito la ciencia ficción (CF) en relación con el desarrollo de algunas propuestas en física (la teoría de cuerdas, específicamente), así como con el fundamento ontoepistemológico de esta, o sea, la teoría de conjuntos. Asimismo, la discusión sobre la CF aquí analizada se inserta en procesos sociales como el neoliberalismo y el postpostmodernismo, sin olvidar el concepto de *novum* tecnocrático.

La tesis que nos guiará es la siguiente: en el fenómeno del *novum* tecnocrático, existe un segmento de la actual CF que denominaremos CF cuántica, caracterizada por ligarse a los planteamientos de algunas teorías físicas, como la teoría de cuerdas, teniendo como fundamento ontoepistemológico la teoría de conjuntos; en ella la función de la CF cuántica es elaborar una escatología no-teológica y promover, en algunos casos, una concepción voluntarista.

Para probar esta tesis es preciso definir el concepto de *novum* tecnocrático, así como caracterizar la teoría de cuerdas y algunos elementos de la teoría de conjuntos, sin olvidar lo que vamos a entender como CF cuántica. Asimismo, va a ser necesario determinar el funcionamiento de los esquemas de la CF cuántica en algunas películas recientes, con el fin de señalar las funciones ideológicas de esta CF cuántica.

El concepto de *novum* tecnocrático

La noción de *novum* tecnocrático permite explicar, formal y socialmente, gran parte de las actuales producciones de CF. Este se define, entonces, como un extrañamiento no-cognitivo, que extraña por no hacer referencia a la realidad y que, por tanto, no implica un proceso cognitivo, su función es crear un velo ideológico sobre el contexto de origen (Alfaro-Vargas, 2015).

Ser una noción formal es lo que define al *novum* tecnocrático, su contenido extracinematográfico o extraliterario es absorbido por el efecto de espectacularidad (Alfaro-Vargas, 2015), con un marcado “énfasis en lo emocional en detrimento de lo racional” (Alfaro-Vargas, 2015, p. 13). Este énfasis sitúa la CF nívico-tecnocrática en la *dictadura de la emoción* (Han, 2014), que “impulsa la *emocionalización* del proceso productivo” (Han, 2014, p. 72), en tanto “El régimen neoliberal presupone las emociones

como recursos para incrementar la productividad y el rendimiento” (Han, 2014, p. 71), así como la instrumentalización de las emociones como recurso ideológico. Atestiguamos así la expansión de una visión cultural entendida como *cultura emocional*, la cual se define como “el conjunto de significados y códigos operativos (o ‘técnicas’) por medio de los cuales la gente maneja, despliega y comprende sus propias emociones y acciones” (García-Martínez y González, 2016, p. 14)². Esta es una cultura invadida por la emoción, en tanto componente no-racional, que permea tanto la vida cotidiana como la academia³, en un proceso que implica el paso “del discurso emocional desde la psicología hasta una multitud de esferas sociales, eventualmente, emergiendo dentro de la cultura popular a través de los medios de masas” (García-Martínez & González, 2016, p. 15) y de la CF como medio de masas que es.

La función estética de la formalización, que está implícita en el *novum* tecnocrático, oculta el verdadero contenido de este, o sea, su rol como elemento ideológico-pedagógico. Es decir, el *novum* tecnocrático, aparte de ser “una forma de evasión, de escapismo” (Alfaro-Vargas, 2015, p. 15), gira “alrededor de la necesidad de promover la ciencia y la matemática” (Alfaro-Vargas, 2015, p. 16) como un medio más para reavivar la economía capitalista, en crisis desde los años 1970. Así, este *novum* cumple ideológicamente una doble y contradictoria función, o sea, se pretende una CF que estimule el desarrollo científico-tecnológico y, al mismo tiempo, una CF que permita el control social (Alfaro-Vargas, 2014) a través del énfasis en lo irracional y en la emoción.

Por ende, la CF ligada al *novum* tecnocrático es un producto cultural que, a lo postpostmoderno, cree ingenuamente que puede definirse como A y no-A al mismo tiempo. La fantasización de la CF implica crear un relato que “puede contener imposibilidades lógicas” (Alber, 2016, p. 30), donde irracionalmente “*p* y *non-p* son simultáneamente verdaderos” (Alber et al. 2013, p. 105). Este *novum* se pretende estimulador de la inteligencia y

2 Las traducciones de textos citados del inglés, francés, portugués y alemán son del autor.

3 Ejemplo de esta emocionalización de la academia es el artículo mismo de Saldías (2016), motivo por el cual él no puede entender que “lo que cuenta como ficción es lo que las instituciones dominantes llaman ficción” (Stock, 2016, p. 211) y que hoy las instituciones neoliberales le llaman CF a esta manipulación ideológico-económica que se ha denominado el *novum* tecnocrático: la CF “es usada como un medio de adoctrinamiento” (May, 2017, p. x).

mecanismo de *estupidización* (como control social), incentivando el pensamiento científico lógico-racional con cuentos de hadas (post)postmodernos. Tal *novum* sirve para socializar “valores ligados tanto al neoliberalismo, como de su ideología (post) postmoderna” (Alfaro-Vargas, 2015, p. 18).

La CF cuántica: características y contexto

Llamaremos CF cuántica a aquellas producciones de CF ancladas en el *novum* tecnocrático, pero que tienen como eje específico en su estructuración diegética elementos de la mecánica cuántica y la relatividad especial (general), o sea la teoría de cuerdas, mediante la representación de escenarios relacionados con universos paralelos o dimensiones alternas.

No obstante, si bien una definición inicial es útil para el proceso comunicativo entre escritor y lector, lo cierto es que es necesario profundizar la cuestión emparentada con algunos elementos de física y su ligamen con la CF, alrededor de la teoría de conjuntos.

Iniciemos con Lacan, para comprender desde dónde se abordará la relación entre CF, física (teoría de cuerdas) y la teoría de conjuntos. Lacan introduce la categoría de conjunto como un medio para deshacerse de la noción de totalidad: “La categoría de conjunto, para introducirlo, encuentra nuestra aprobación, en tanto que evita las implicaciones de la totalidad o las elimina” (Lacan, 1966, p. 648). Con esto, Lacan elimina el *contenido* real, material, concreto y multi determinado del ser como movimiento; como cambio, para quedarse con un cascarón formal, que es el conjunto vacío (\emptyset).

El concepto de conjunto y de conjunto vacío (\emptyset): una ontoepistemología

Alfaro-Vargas (2016), en “Totalidad y teoría de conjuntos”⁴ explica el rol del conjunto vacío en el contexto actual, donde las propuestas de Alain Badiou son fundamentales.

De este modo, Alfaro-Vargas (2016) define un conjunto como una colección de elementos. Por ejemplo, podemos plantear un conjunto X , que contiene los elementos a , b , c ; es decir $X = \{a, b, c\}$. Asimismo, se señala, entre los lineamientos de la teoría de conjuntos, que el fundamento de todo

4 Este artículo nos dará entonces la base para abordar nuestra tesis.

conjunto es el conjunto \emptyset , ya que el axioma de existencia reza que “hay un conjunto (y este es el conjunto vacío)” (Gironi, 2015, p. 24), el cual existe como tal, pero no implica una extensión, un grupo de objetos. La asunción del conjunto \emptyset funda, por tanto, una *lógica intensional*, que, al eliminar la extensionalidad (la referencialidad) del conjunto \emptyset , privilegia la *forma* sobre el *contenido*, así como la *parte* sobre la *totalidad*, al asumir el conjunto \emptyset como la base ontoepistemológica que plantea que “el ser es inmóvil” (Badiou, 2006, p. 378). Esto lleva a “una disolución de la materia” (Burhanuddin, 2015, p. 12), o sea, esta es una ontología desprovista de contenido empírico, sin extensión y con una intensión lógica nula.

Con este logicismo matemático, se olvida que la totalidad es indispensable (Lefebvre, 2016) y, en cambio, nos lleva por el camino del solipsismo y del nihilismo (Alfaro-Vargas, 2016). Esta perspectiva de la teoría de conjuntos nos deja un lenguaje matemático (dependiente del natural) que crea realidades, es decir, modelos. Y es desde este establecimiento de modelos que se producen teorías “físicas”, como la teoría de cuerdas, así como una parte de la CF actual, que Rieder (2010) trata de justificar con el esquema de modelos.

La teoría de cuerdas

Desde el siglo pasado, en relación con la teoría general de la relatividad y la mecánica cuántica, se ha buscado reconciliar y unificar ambas teorías (Becker, Becker y Schwarz, 2007). Así, “Del maridaje de la relatividad especial con la mecánica cuántica nació la teoría cuántica de campos” (Abdalla, 2005, p. 148). De este maridaje, nace la teoría de cuerdas que se lanza a construir “una teoría cuántica que unifique la descripción de la gravedad y la de otras fuerzas fundamentales de la naturaleza. En principio, esta tiene el potencial para proveer una completa comprensión de la física de partículas y de la cosmología” (Becker, Becker & Schwarz, 2007, p. 3). La teoría de cuerdas apuntaría, entonces, a explicar los procesos microfísicos y macrofísicos, mediante una mecánica cuántica relativista, o sea, a través de una teoría cuántica de campos centrada en establecer una explicación cuántica de la gravedad (Becker, Becker & Schwarz, 2007).

En tanto la teoría de cuerdas explicaría la existencia de partículas (*bosons* y *fermions*) y fuerzas, sería preciso aceptar más dimensiones que las hasta hoy conocidas (Abdalla, 2005). Tendríamos entonces un universo donde pequeñas extradimensiones son asumibles (Randall, 2002).

La teoría de cuerdas y la cuestión de las dimensiones adicionales dan origen a la idea de las branas (membranas) que son objetos flotantes en un espacio dimensional más alto, que limitan la materia y las fuerzas, así como portan energía o tensión (Randall, 2002), creando una cosmología caracterizada por el estar viviendo en una rebanada (una membrana) espacio-temporal y multidimensional (Abdalla, 2005). Esto da origen a diversos y diferentes universos con otras leyes físicas y otras geometrías aún desconocidas (Randall, 2002), pero donde la gravedad no está confinada a una sola brana (Randall, 2005), sino que es más bien la gravedad la fuerza común que une estos universos (Abdalla, 2005).

Hasta aquí pareciera que todo sonara plausible y científico. No obstante, estas teorías son producto “más del pensamiento que del experimento” (Abdalla, 2005, p. 155), “Mezclando ciencia ficción y realidad” (Abdalla, 2005, p. 150) y convirtiéndose así en “un sueño distante” (Becker, Becker & Schwarz, 2007, p. 3): “la teoría de cuerdas es hoy (...) improbable” (Kaku, 2008, p. 297).

El problema con la física de la teoría de cuerdas es que “trata solo con modelos idealizados” (Plotnitsky, 2015, p. 559), donde un modelo es una colección de objetos ideales, matemáticos, o sea, un *conjunto* con todo lo que implica esto, de acuerdo con lo planteado en el apartado anterior.

La mediación entre algunas teorías “físicas” discutidas aquí y la teoría de conjuntos, en relación con la CF cuántica, se marca de manera muy clara en Kaku (2008) y, en la CF, con Rieder (2010).

Fundamentos “físico-poéticos” de la CF cuántica

A pesar de que Kaku piensa que “sin ciencia no hay ciencia ficción” (2008, p. x), él termina anulando su propia afirmación, al abordar elementos como la teoría de cuerdas (que es una mera conjetura) y los campos cuánticos para inventarse multiversos, dimensiones alternas, etc. (Kaku, 2008), cuestiones que pretenden romper el principio del tercero excluido de la lógica, por un mero acto volitivo.

De igual modo, la única manera de sostener estos modelos que no existen (Frigg, 2010) es que nuevamente sea el conjunto \emptyset el fundamento último de la propuesta de Kaku (2008).

No obstante, sobre esta línea de crear modelos (conjuntos), me interesa discutir algunas ideas de Rieder (2010) en tanto es él quien les da una forma más poética a las nociones ligadas a la teoría de conjuntos y sus implicaciones, en la CF.

Rieder (2010) establecería que la CF no tiene una esencia única, ni un origen determinado y que, ontológicamente, se debería ver como un modo de categorización, históricamente dado, desplegado por algún tipo de comunidad (Higgins, 2013).

Rieder (2010) parte, en su ensayo, de un gran error al evaluar la posición de Darko Suvin sobre la CF como formalista: “la literatura del extrañamiento cognitivo’ de Darko Suvin ha sido de hecho, por mucho, la definición formal de más influencia” (Rieder, 2010, p. 193), cuando en realidad Angenot y Suvin han exteriorizado que una teoría válida de crítica es “simultáneamente formal y social” (1981, p. 122), luego es también *histórica*. Recordemos que, “Suvin no separa claramente en su definición de CF entre los aspectos ficticios, estilístico-formales y receptivos” (Spiegel, 2006, p. 20). En un esquema dialéctico, los elementos estilístico-formales refieren a veces a la forma en sí y en ocasiones al contenido, del mismo modo que los receptivos remiten a veces a lo intradiegético y otras veces a lo extradiegético (Alfaro-Vargas, 2014); no hay, por ende, una sustancialización de las categorías de forma y contenido en la CF.

Como, según Rieder (2010), Suvin habría planteado una definición formal(ista) de la CF, que la definiría de manera no-histórica e inmutable, entonces él nos dirá novedosamente que “la CF es histórica y mutable” (2010, p. 193), bajo la premisa de “la lógica superioridad de la aproximación histórica sobre la formal” (Rieder, 2010, p. 193).

Rieder remarca esta supuesta superioridad por medio de su énfasis en la teoría de conjuntos, particularmente, por la idea del conjunto difuso, el cual:

Más que estar determinado por un sencillo principio binario de inclusión o exclusión, está constituido por una pluralidad de operaciones. El conjunto difuso por tanto incluye elementos de cualquier rango de características y la

afiliación al conjunto puede soportar muy diferentes niveles de intensidad, ya que algunos elementos tendrán la mayoría o todas las características requeridas mientras otros podrían tener solo una (Rieder, 2010, p. 194).

En términos lógicos, en un conjunto difuso no habría una correspondencia clara, directa y lineal entre la intensión lógica del conjunto (las características asociables a un elemento determinado, para poder pertenecer a un tal conjunto difuso) y la extensión (los posibles elementos de un tal conjunto difuso). Además, el conjunto difuso en tanto conjunto depende del axioma de existencia del que hablábamos arriba y, por consiguiente, está relacionado con el conjunto \emptyset .

Asimismo, la aplicación del conjunto difuso implicaría que “Si el pensamiento es un reflejo de la realidad en algún sentido, entonces la realidad estaría profundamente deshilvanada, plagada de huecos, vacíos, agujeros de gusano a otros universos” (Morton, 2014, p. 216) y la CF, como una forma de pensamiento (estético), compartiría las mismas características que el pensamiento en general; luego, todo vale: la CF habría devenido “una forma de discurso que directamente se compromete con el lenguaje y la cultura postmodernos” (Csicsery-Ronay, 1991, p. 388). Esto da finalmente la ilusión de que la competencia entre la CF y la fantasía está siendo ganada por esta última (Jameson, 2005), aunque, en el fondo, no es más que una imposición de los grupos neoliberales sobre la CF (Alfaro-Vargas, 2015), y no la simple convergencia de CF y postmodernidad (Peregrina, 2015).

De hecho, la cuestión de la teoría de conjuntos nos remite a la idea de sistema o de modelo. Las nociones sinonímicas, en este caso, de sistema y modelo se definen como “un conjunto de cosas y de relaciones entre ellas” (Castellani y Hafferty, 2009, p. 7), en cuanto la teoría de conjuntos nos permite “pensar, organizar y discutir la colección de objetos (conjuntos) y las relaciones que estos objetos (como conjuntos) tienen consigo mismos y con otros” (Castellani y Hafferty, 2009, p. 48).

Un modelo sería un artefacto, cuya validación es dada por el conjunto \emptyset y, específicamente, por el axioma de existencia, si este reza que existe un conjunto; luego, un conjunto \emptyset y, por ende, uno no-vacío también existirían. O sea, por un juego tautológico, se legitima prácticamente cualquier modelo que se quiera construir, ya que “Un modelo es una cosa artificial” (Oatley,

2011, p. 3), que no implica “ninguna clase de corroboración empírica directa” (Callinicos, 2014, p. 153).

Así, un modelo es un conjunto cuyos elementos no se adhieren a tal conjunto (difuso) por compartir los mismos rasgos intensionales, sino por obra de la voluntad del agente, en cuanto la existencia de la nada (del conjunto \emptyset) le permite justificar y legitimar cualquier cosa. Esto nos permite pasar al segundo punto del planteamiento de Rieder (2010), es decir, la cuestión de la *comunidad de práctica*, el agente que Rieder establece para “manipular” el conjunto difuso que definiría los posibles modos de CF. Esta comunidad se definiría como un “nosotros” que “constituiría alguna clase de espejismo gramatical imputando una intencionalidad colectiva hacia un proceso sin un sujeto” (Rieder, 2010, p. 201), donde “la ciencia ficción podría ser tomada como el *conjunto* de objetos que las pertinentes comunidades de práctica señalan en común” (Rieder, 2010, p. 204; cursiva mía).

Las comunidades de práctica de la CF usarían “el género para dar activamente forma a su comprensión del mundo” (Rieder, 2010, p. 197), lo cual permitiría un mejor rango de posibilidades y determinaría los valores atribuidos a estas (Rieder, 2010). En una perspectiva totalmente fenomenológica, las comunidades de práctica se dirigirían (su intencionalidad) a establecer intensionalidades (con “s”) pertinentes a su evento vivencial (*Ereignis*), lo cual, para Rieder, más que implicar una confusión, resultaría “de la variedad de motivos que las definiciones expresan y los muchos sentidos de intervenir en la producción, distribución y recepción del género que estas persiguen” (2010, p. 204). Entonces, cada comunidad de práctica podría crear su propio “modelo”, su propia noción de CF, la cual cabe la posibilidad de que sea totalmente contradictoria en relación con el “modelo” de otra determinada comunidad de práctica y ambas serían igualmente válidas, en tanto responden a sus valores vivenciales y en cuanto también cada definición responde al proceso propio de producción, distribución y recepción de las mercancías circulantes como CF.

En términos lógico-formales, lo que Rieder plantea es la anulación del principio de tercero excluido, que implica que A es A o no-A, pero nunca ambos a la vez. Es decir, las comunidades de práctica no seguirían los patrones supuestamente “rígidos” de la lógica formal, sino su elástica vivencialidad. Sin embargo, el sustento inicial de la reflexión de Rieder es

la teoría de conjuntos, que es un cuerpo axiomático-deductivo basado en la lógica formal, la que da fundamento al conjunto \emptyset y, por extensión, al conjunto difuso. En Rieder, hay una lógica formal que sirve cuando a él le interesa y que no funciona cuando a él no le interesa. *Ergo, el planteamiento de Rieder es insostenible, ya que se autoanula.*

No obstante, en el discurso pseudoacadémico y en el estético (en cine, por ejemplo) se emplea este enfoque basado en la teoría de conjuntos, la teoría de cuerdas, en propuestas como las de Kaku (2008) y poéticas como la de Rieder (2010), para darle un *supuesto* soporte epistemológico y operatividad estructurante a este conglomerado de elementos en la CF cuántica.

Hacia una escatología no-teológica

Aquí, nos centraremos en *Interstellar* (Nolan, 2014), debido a que esta muestra un desarrollo diegético más explícito y amplio de las características que se han dado para la CF cuántica y que nos permitirá profundizar todavía más en su conformación.

Interstellar exhibe algunos elementos propios de las perspectivas físicas ya mencionadas. Veamos, de esta película, el siguiente diálogo:

Amelia. –Pero de todas esas anomalías, la más significativa es esta: cerca de Saturno, un disturbio del tiempo-espacio.

Cooper. – ¿Es un agujero de gusano?

Amelia. –Apareció hace 48 años.

Cooper. – ¿Y lleva alguna parte?

Brand. –A otra galaxia (Nolan, 2014).

Este diálogo nos ofrece algunos conceptos ligados a versiones cosmológicas, relacionadas con las teorías físicas ya señaladas. Así, conceptos como espacio-tiempo, agujeros de gusano y la idea de que estos son pasadizos a otros mundos, ejemplifican la pretendida base científica de una película de CF cuántica como esta.

El siguiente diálogo refuerza todavía más lo expresado:

Amelia. –El tiempo es relativo, ¿de acuerdo? Este puede estirarse y estrecharse, pero no puede ir hacia atrás. Solo no puede hacerlo. La única cosa que

puede moverse a través de las dimensiones, como el tiempo, es la gravedad (Nolan, 2014).

Hasta aquí, de acuerdo con las teorías que sostienen supuestamente el aspecto científico de *Interstellar*, hay coherencia, al establecer la gravedad como el único elemento que puede tener movimiento interdimensional. Mas, como la teoría de cuerdas es solo un modelo artificial sin base material-real, entonces se llega a un punto al cual el supuesto anclaje científico de esta película se cae, pierde veracidad (lo cual termina afectando la verosimilitud) y es obligada a recurrir a elementos absurdos, para poder continuar con la diégesis. Veamos este otro diálogo de *Interstellar*:

Amelia. –El amor es la única cosa que nosotros somos capaces de percibir, la cual trasciende las dimensiones de tiempo y espacio (Nolan, 2014).

Pero, ¿no era que solo la gravedad era capaz de tener una función interdimensional? ¿Es el amor de repente una fuerza física? Dentro de la propuesta de la teoría de cuerdas, sí, solo la gravedad tiene la propiedad de atravesar dimensiones; y no, el amor no es una fuerza física. Aquí lo que se da es el burdo recurso a una de las características del *novum* tecnocrático, o sea, “el énfasis en lo emocional en detrimento de lo racional” (Alfaro-Vargas, 2015, p. 13). Al no tener la teoría de cuerdas un arraigo material, *Interstellar* se sume en una nebulosa emocional, de un amor entre padre e hija.

Veamos cómo este recurso a lo emocional cierra una película que evidentemente representa el concepto del *novum* tecnocrático, en su versión de CF cuántica:

Hombre. –Entonces, ¿tienes alguna idea?

Murphy. –Un sentimiento. Te había contado acerca de mi fantasma. Mi papá pensó que yo lo llamaba un fantasma porque estaba asustada. Pero yo nunca estuve asustada por él. Lo llamé fantasma porque yo sentía... yo lo sentía como una persona. Él estaba tratando de decirme algo. Si hay una respuesta aquí en la Tierra, es allá... de alguna manera, en aquel cuarto. Entonces tengo que encontrarla (Nolan, 2014).

Como se observa aquí, en este tipo de trama es más importante el sentimiento que lo racional. Se ha pasado de conceptos como gravedad, agujeros de gusano y espacio-tiempo, a nociones como amor y sentimientos. El siguiente diálogo termina de completar esta idea:

Cooper. –Por esto estoy yo aquí. Voy a encontrar un modo de hablar con Murphy justo como encontré este momento.

TARS. – ¿Cómo, Cooper?

Cooper. –El amor, TARS, el amor (Nolan, 2014).

Finalmente, la Tierra es salvada por el amor de un padre que, con su *voluntad*, rompe el destino distópico con el que inicia *Interstellar*, teniendo como resultado un conjunto con elementos que no comparten, en general, la intensión (o sea, algún tipo de característica en común) y que, por ende, contienen una extensión basada en elementos físico-teóricos y emocionales. Luego, tendríamos el conjunto *Interstellar* = {teoría de cuerdas, campos cuánticos, gravedad, viajes a la velocidad de la luz, agujeros de gusano, amor, sentimientos, \emptyset }, donde si este conjunto \emptyset existe, entonces todo conjunto que lo contenga también existiría. Con este tipo de fundamento opera *Interstellar*, como una expresión *novum*-tecnocrática de la CF cuántica. El problema es que esto es solo lenguaje matemático, derivado y anclado en el natural y *el lenguaje no crea realidad*.

No obstante, hay dos cuestiones en el nivel ideológico que es necesario resaltar. La primera tiene que ver con la teoría de conjuntos como forma de eliminar o evitar los problemas con la noción de totalidad (Lacan, 1966), que finalmente fundamenta ontoepistemológicamente la CF cuántica. En segundo lugar, está el asunto de la estructuración de una escatología no-teológica, como un medio de control social.

La ontología de la teoría de conjuntos se diferencia de la noción de totalidad, en que esta teoría es pura forma, es decir, es un cuerpo axiomático ligado a principios de la lógica formal, pero *sin contenido* real, material. El conjunto \emptyset es solamente una idea.

En cambio, la noción de totalidad es la unidad, entre otras cosas, de forma y contenido, o sea, la estructura lógica se ve siempre confrontada y superada (*aufgehoben*) por un contenido que está, a diferencia de la rigidez

propia de un concepto, en transformación y que supone un sujeto que no solo piensa, sino que actúa sobre su objeto. Aquí la noción de conjunto \emptyset es superada (*aufgehoben*) por lo concreto.

Así, la teoría de conjuntos como elemento ontoepistemológico estructurante de la CF cuántica genera mercancías que (en tanto forma estética) evade, oculta y tergiversa el contexto de producción, creando diégesis futuristas que no asumen hechos como la crisis sistémico-económica, la cual le ha quitado la preponderancia mundial a Estados Unidos o las altas tasas de desempleo, etc., que ese país sufre; todos estos elementos constituidos como el contenido que la forma estética de la CF cuántica –en *Interstellar*, como ejemplo– *niega*, ofreciendo a cambio una escatología no-teológica que no es más que la expresión mayormente nihilista del conjunto \emptyset .

La escatología no-teológica se da mediante una serie de conjeturas ligadas a la teoría de conjuntos, donde las ideas vinculadas a la existencia de universos paralelos y múltiples dimensiones, dentro de un campo cuántico, fundamentan una doctrina de promesas futuras, que “reconfortan” en el aquí y ahora.

Kaku (2008), de hecho, expresa que una mujer podría estar en diferentes estados en los diversos universos: embarazada, anciana, etc. En este marco, la CF cuántica, como estructura nóvico-tecnocrática, ofrece hasta la inmortalidad, como en *Terminator Genisys* (Taylor, 2015), en la cual Kyle viene de una dimensión, donde las máquinas han casi exterminado la humanidad, pero que al viajar en el tiempo accede a un *nexus* que le permite tener recuerdos de un mundo paralelo donde es posible evitar el surgimiento de la aplicación *Skynet* y, por ende, en esa otra dimensión, quienes en una dimensión murieron vivirían el fenómeno de la vida eterna hecho “realidad”. Se produce así una trascendencia escatológica sin dios alguno, pero sí con cuerdas y multidimensiones, muy apropiada al ofrecer un *más allá* interpretable de acuerdo con los credos propios de cada “comunidad de práctica” que *consume* esta CF cuántica.

Del mismo modo, hay en esta escatología un velado *quietismo político*, ya que, si eres obrero explotado en esta dimensión, no es preciso buscar la transformación social, debido a que en “otra” dimensión quizás eres capitalista. El estar entonces en una clase social baja o en una alta sería solamente

la expresión de un azar cuántico, probabilístico y no de la apropiación o no de la plusvalía.

En la CF cuántica, el sujeto histórico se reduce a una vulgar noción antropológica donde existe un sesgado voluntarismo, como ideología, que lo desmiembra y lo representa como un despojo de lo humano, ya que esta antropología de la CF cuántica (su cronotopo) tiene en sí un ser humano encasillado en lo emocional. En *Interstellar*, no es lo racional el principio activo de una transformación que une sujeto y objeto, ser y pensamiento; ni tampoco es, en consecuencia, el ser humano *total* el que actúa, sino una piltrafa humana de amor y sentimientos que, según esta CF, es más fuerte que las mismas leyes físicas.

Conclusión

En el fenómeno del *novum* tecnocrático, existe la CF cuántica, caracterizada por ligarse a los planteamientos de algunas teorías físicas, como la teoría de cuerdas, teniendo como fundamento ontoepistemológico la teoría de conjuntos; donde la función de esta CF cuántica es elaborar una escatología no-teológica y promover, en algunos casos, una concepción burdamente voluntarista.

En relación con el *novum* tecnocrático, la CF cuántica revela algunas nuevas características de tal *novum* no descritas por Alfaro-Vargas (2015). Así, junto a elementos como: el extrañamiento no-cognitivo, el énfasis sobre lo emocional, la función pedagógico- ideológica en la estimulación de la enseñanza-aprendizaje de la matemática y las ciencias, el sistema de estrellas (en cine), el efecto de espectacularidad y su función como mecanismo ideológico de control social (Alfaro-Vargas, 2015) tenemos también, consecuentemente, una base ontoepistemológica fundamentada en la teoría de conjuntos, un voluntarismo individualista y una escatología no-teológica.

Asimismo, es importante resaltar el hecho de que la CF del *novum* tecnocrático evidencia un *double bind* con respecto al principio de tercero excluido. Es decir, se plantea de fondo una CF que es ella misma y fantasía a la vez, o sea, es CF y su negación en un mismo momento, lo cual es irracional y, por tanto, irreal. No obstante, absurdamente, el fundamento ontoepistemológico es un cuerpo lógico-deductivo (la teoría de conjuntos)

amparado en la lógica aristotélica. El *novum* tecnocrático y la CF cuántica son fenómenos ideológicos sumamente contradictorios, que conllevan su propia anulación, son fenómenos nihilistas e irracionales, debido a su relación con el conjunto \emptyset , con la nada, con lo real lacaniano.

Referencias

- Abdalla, E. (2005). Teoria quântica da gravitação: Cordas e teoria M. *Revista Brasileira de Ensino de Física*, 27(1), 147-155. Recuperado de <https://doi.org/10.1590/S1806-11172005000100017>
- Alber, J. (2016). *Unnatural Narratives. Impossible Worlds in Fiction and Drama*. Lincoln and London: University of Nebraska Press.
- Alber, J., Iversen, S., Nielsen, H. S. & Richardson, B. (2013). What Really Is Unnatural Narratology? *Story Worlds: A Journal of Narrative Studies*, 5, 101-118.
- Alfaro-Vargas, R. (2014). Marxismo y ciencia ficción. *Praxis*, 72, 81-97.
- Alfaro-Vargas, R. (2015). El *novum* tecnocrático. *Hélice*, II (5), 6-20.
- Alfaro-Vargas, R. (2016). Totalidad y teoría de conjuntos. *Revista de Ciencias Sociales*, II(152), 133-144.
- Angenot, M. & Suvin, D. (1981). Thèses sur la «sociologie» de la littérature. *Littérature*, 44, 117-127. Recuperado de <https://doi.org/10.3406/litt.1981.1365>
- Badiou, A. (2006). *Logiques des mondes. L'Être et l'événement*, 2. Paris: Éditions du Seuil.
- Becker, K., Becker, M. & Schwarz, J. H. (2007). *String Theory and M-Theory. A Modern Introduction*. New York: Cambridge University Press.
- Burhanuddin, B. (2015). *Badiou's Being and Event and the Mathematics of Set Theory*. London and New York: Bloomsbury.
- Callinicos, A. (2014). *Deciphering Capital. Marx's Capital and its Destiny*. London: Bookmarks Publications.
- Castellani, B. & Hafferty, F. W. (2009). *Sociology and Complexity Science. A New Field of Inquiry*. Heidelberg: Springer. Recuperado de <https://doi.org/10.1007/978-3-540-88462-0>
- Csicsery-Ronay, I. Jr. (1991). The SF of Theory: Baudrillard and Haraway. *Science Fiction Studies*, 18(3), 387-404.
- Frigg, R. (2010). Models and Fiction. *Synthese*, 172, 251-268. <https://doi.org/10.1007/s11229-009-9505-0>
- García-Martínez, A. & González, A. M. (2016). Emotional Culture and TV Narratives. En Alberto N. García (Ed.), *Emotions in Contemporary TV Series* (13-25). London and New York: Palgrave Macmillan. Recuperado de https://doi.org/10.1007/978-1-137-56885-4_2
- Gironi, F. (2015). *Naturalising Badiou. Mathematical Ontology and Structural Realism*. London and New York: Palgrave Macmillan.
- Han, B.-C. (2014). *Psicopolítica. Neoliberalismo y nuevas técnicas de poder*. Barcelona: Herder.

- Higgins, D. M. (2013). Coded Transmissions. Gender and Genre Reception in The Matrix. En B. Attebery & Veronica Hollinger (Eds.), *Parabolas of Science Fiction*. (143-160). Middletown, Connecticut: Wesleyan University Press.
- Jameson, F. (2005). *Archaeologies of the Future. The Desire Called Utopia and Other Science Fictions*. London and New York: Verso.
- Kaku, M. (2008). *Physics of the Impossible: A Scientific Exploration into the World of Phasers, Force Fields, Teleportation, and Time Travel*. New York: Doubleday.
- Lacan, J. (1966). *Écrits*. Paris: Éditions du Seuil.
- Lefebvre, H. (2016). *Metaphilosophy*. London and New York: Verso.
- May, A. (2017). *Pseudoscience and Science Fiction*. Switzerland: Springer. Recuperado de <https://doi.org/10.1007/978-3-319-42605-1>
- Morton, T. (2014). Pandora's Box. Avatar, Ecology, Thought. En G. Canavan & K. S. Robinson (Eds.), *Green Planets. Science Fiction and Ecology*. (206-225). Middletown, Connecticut: Wesleyan University Press.
- Nolan, C. (Director). (2014). *Interstellar*. Warner Bros., Syncopy, Paramount Pictures, Legendary Pictures and Lynda Obst Productions.
- Oatley, K. (2011). *Such Stuff as Dreams. The Psychology of Fiction*. Malden (MA)-Oxford: Recuperado de Wiley-Blackwell. <https://doi.org/10.1002/9781119970910>
- Peregrina, M. (2015). La ciencia ficción y la narrativa posmoderna: hacia la convergencia. *Alambique: Revista académica de ciencia ficción y fantasía*, 3(1). Recuperado de: <http://scholarcommons.usf.edu/alambique/vol3/iss1/2>
- Plotnitsky, A. (2015). Reality, Causality, and Probability, from Quantum Mechanics to Quantum Field Theory. En T. M. Nieuwenhuizen, C. Pombo, C. Furtado, A. Yu Khrennikov, I. A. Pedrosa & V. Špi ka (Eds.) *Quantum Foundations and Open Quantum Systems. Lecture Notes of the Advanced School*. (521-603). Singapur: World Scientific Publishing.
- Randall, L. (2002). Extra Dimensions and Warped Geometries. *Science*, 296 (24), 1422-1427. Recuperado de <https://doi.org/10.1126/science.1072567>
- Randall, L. (2005). *Warped Passages. Unraveling the Mysteries of the Universe's Hidden Dimensions*. Toronto and Pymble (Australia): HarperCollins e-books.
- Rieder, J. (2010). On Defining SF, or Not: Genre Theory, SF, and History. *Science Fiction Studies*, 37(2), 191-209.
- Saldías R., G. (2016). A propósito de «El novum tecnocrático» de Roy Alfaro Vargas. *Hélice*, III (6), 6-12.
- Spiegel, S. (2006). Der Begriff der Verfremdung in der Science-Fiction-Theorie. Ein Klärungsversuch. *Quarber Merkur. Franz Rottensteiners Literaturzeitschrift für Science Fiction und Phantastik*, 103/104, 13-40.
- Stock, K. (2016). Imagination and Fiction. En A. Kind (Ed.), *The Routledge Handbook of Philosophy of Imagination* (204-216). London and New York: Routledge.
- Taylor, A. (Director). (2015). *Terminator Genisys*. Paramount Pictures, Annapurna Pictures and Skydance Productions.

**REVISTA PRAXIS
ESCUELA DE FILOSOFÍA
UNIVERSIDAD NACIONAL DE COSTA RICA**

NORMAS PARA LA PRESENTACIÓN DE ARTÍCULOS

1. Los artículos deben enviarse a la dirección electrónica *praxis@una.cr* o entregarse de manera impresa a la Escuela de Filosofía de la Universidad Nacional, Facultad de Filosofía y Letras, Apdo.: 86-3000, Heredia, Costa Rica. En el segundo caso también debe aportarse una versión electrónica del trabajo (a través de CD, memoria USB, etc.). La Revista acusará recibo de la entrega del texto.
2. Los artículos deben ser originales. No deben haberse publicado en otras revistas ni encontrarse en proceso de publicación.
3. Se recibirán artículos escritos en español, inglés, francés, portugués y otros idiomas. Sin embargo, la revisión filológica de trabajos escritos en un idioma distinto del español correrá por cuenta del autor/a del texto, quien deberá garantizarla en el momento de enviar el artículo.
4. La fuente de la letra será Times New Roman 12, con un interlineado de doble espacio.
5. La extensión máxima del artículo será de 25 páginas tamaño carta (DIN-4A). La extensión máxima para las reseñas será de 5 páginas.
6. Al inicio del artículo debe aparecer el título del mismo, seguido de un resumen en inglés (Abstract) y otro en español de un máximo de cinco líneas cada uno. A dicho resumen deben agregarse tres descriptores (palabras clave) en inglés y español.
7. El uso de citas y notas y la presentación de referencias, gráficos y cuadros debe realizarse de acuerdo con el manual de publicaciones APA.

8. Las notas deben aparecer al pie de la página y no al final del documento.
9. La bibliografía utilizada se presentará al final del artículo. Se consignarán las obras por orden alfabético de acuerdo al sistema autor-año, siguiendo los siguientes ejemplos:

Habermas, J. (1973). *La Lógica de las Ciencias Sociales* (Trad. Manuel Jiménez Redondo). Madrid: Tecnos.

Churchland, P. (2011). *Braintrust. What neuroscience tell us about morality*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.

Kosfeld, M. et al (2005). Oxytocin increases trust in humans. *Nature*, 435 (7042), 673-676.

10. Debe presentarse de manera anexa (es decir, no incorporada al cuerpo del artículo) la siguiente información:
 - a) Nombre del autor
 - b) Título académico
 - c) Filiación académica
 - d) Áreas de interés de investigación (y docencia).
 - e) Publicaciones recientes
 - f) Dirección electrónica

PROCEDIMIENTO PARA LA PUBLICACIÓN DE LOS ARTÍCULOS EN LA REVISTA PRAXIS

1. Únicamente se recibirán los artículos que cumplan con la normativa vigente. El autor/a recibirá un acuse de recibo del artículo por parte de la Revista.
2. El Comité Editorial designará un/a evaluador/a del artículo, externo al Comité, quien hará la revisión sin conocimiento de la identidad del autor/a del texto.
3. En un plazo no mayor a los 4 meses a partir de la fecha de recepción del artículo, el autor/a recibirá una notificación electrónica por parte de la Coordinación de la Revista con la resolución/dictamen del evaluador. La notificación debe ser oficial, y por lo tanto debe ser firmada por un funcionario que labore para la Revista.
4. En caso de existir observaciones de contenido y filológicas, éstas deben ser incorporadas al artículo en un plazo no mayor a 30 días. Si en este plazo el

autor/a no comunica a la Coordinación de la Revista su aceptación de las correcciones estilísticas y ortográficas realizadas, éstas serán incorporadas de hecho al artículo para su publicación. Sin embargo, las correcciones de formato (citas y referencias) y de contenido, deben ser subsanadas de manera expresa por el autor/a.

5. El Comité Editorial de la Revista aprobará la publicación de los artículos con fundamento en el dictamen del evaluador/a respectivo, así como en la integración final de cada uno de los números de la Revista. Los dictámenes del Comité Editorial de la Revista Praxis sobre la publicación son inapelables.
6. A pedido del autor, la Coordinación de la Revista podrá extender una constancia que certifique que el artículo ha sido aprobado para su publicación en Praxis, únicamente cuando el número completo de la Revista en la que se publicará el artículo haya sido tramitado ante la Editorial de la Universidad Nacional.

NORMATIVA DE PRIVACIDAD

1. La información personal enviada a esta Revista por los proponentes de artículos para publicación (nombres, correos, etc.) se utilizará exclusivamente para los fines declarados por la Revista y no estará disponible para ningún otro propósito, persona o institución.

DERECHOS DE AUTOR

1. La Revista Praxis conservará los derechos patrimoniales (copyright) de los artículos publicados en el número correspondiente y permite la utilización de los mismos bajo la licencia indicada en el punto 2.
2. Los artículos publicados en la versión impresa y electrónica de la Revista, se harán mediante la licencia de uso <http://creativecommons.org/licenses/by-nc/3.0/>.



Impreso por el Programa de Publicaciones e Impresiones
de la Universidad Nacional, en el 2018.

La edición consta de 150 ejemplares
en papel bond 20 y cartulina barnizable.

E-86-17—P.UNA