

## Homologías: Sobre la crítica de la religión del cielo y la crítica de la religión terrestre

Juan Manuel Cincunegui  
Universitat Oberta de Catalunya (España) ✉ 

<https://dx.doi.org/10.5209/ilur.95313>

Recibido: 30 de marzo de 2024 • Aceptado: 17 de octubre de 2024

**Resumen:** En este artículo exploramos homologías entre las esferas de la teología, la epistemología y la política desde una perspectiva dialéctica. El punto de partida es la constatación de que la «reificación» o «cosificación» de la totalidad se expresa como negación de la alteridad.

En la esfera teológica, la estructura se define en términos de «inmanencia-trascendencia». En este campo, el marco inmanente puede estar cerrado en sí mismo, como ocurre con el naturalismo fisicalista que se presenta como «la totalidad (el universo físico) que contiene todas las totalidades», o puede permanecer abierto a su exterioridad o trascendencia. En la esfera epistemológica, el círculo de representaciones que conforma la correlación sujeto-objeto, la relación mente-mundo, la topología interior-exterior, puede interpretarse como una totalidad primitiva e insuperable, el llamado «círculo correlacional», o puede permanecer abierta a su trasfondo. En la esfera política, la modernidad capitalista, como totalidad histórica, puede presentarse como «fin de la historia» y expresarse como negación de sus exterioridades —las poblaciones excluidas, la naturaleza no humana, y las generaciones venideras—, o someterse al veredicto de injusticia de sus víctimas y asumir la responsabilidad de los efectos no deseados producidos por su ceguera.

Estas estructuras ponen de manifiesto una cuestión transhistórica relativa al problema de la objetividad del mundo, que emerge de nuestra condición finita. Pero también nos plantean una cuestión histórica, relativa a la autocomprensión de la modernidad, a la lógica intrínseca del orden capitalista y a los horizontes de la era postsecular.

**Palabras clave:** Marco inmanente; Nihilismo; Postsecularización; Epistemología; Ética; Filosofía social.

### ENG Homologies. On the Critique of the Religion of Heaven and the Critique of Earthly Religion

**Abstract:** This article explores homologies between the spheres of theology, epistemology, and politics from a dialectical perspective. The starting point is the recognition that the “reification” or “objectification” of totality is expressed as the negation of otherness.

In the theological sphere, structure is defined in terms of “immanence-transcendence”. In this realm, the immanent frame may be closed in on itself, as in the case of physicalist naturalism, which presents itself as “the totality (the physical universe) containing all totalities,” or it may remain open to its exteriority or transcendence. In the epistemological sphere, the circle of representations that constitutes the subject-object correlation, the mind-world relation, the interior-exterior topology, can be interpreted as a primitive and insurmountable totality, the so-called “correlational circle,” or it can remain open to its background. In the political sphere, capitalist modernity, as a historical totality, can present itself as the “end of history” and express itself as the negation of its exteriorities —the excluded populations, non-human nature, and future generations— or it can submit to the verdict of injustice of its victims and take responsibility for the unintended effects produced by its blindness.

These structures reveal a transhistorical question concerning the problem of the objectivity of the world that arises from our finite condition. But they also pose a historical question concerning the self-understanding of modernity, the intrinsic logic of the capitalist order, and the horizons of the post-secular era.

**Keywords:** The Immanent Frame; Nihilism; Post-Secularization; Epistemology; Ethics; Social Philosophy.

**Sumario:** 1. Introducción. 2. Homologías. 3. La era secular. 4. Individualismo y sociabilidad: dos versiones rivales. 5. Sobre la religión del cielo y la religión terrestre. 6. Bibliografía.

**Cómo citar:** Cincunegui, Juan Manuel (2024): "Homologías: Sobre la crítica de la religión del cielo y la crítica de la religión terrestre", *Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones*, 29, e-95313. <https://dx.doi.org/10.5209/ilur.95313>.

## 1. Introducción

El presente artículo se enmarca en un proyecto de investigación cuyo punto de partida es la adopción de una epistemología realista, articulada sobre la base de un modo de pensamiento dialéctico, cuyo objetivo explícito es la superación del nihilismo. Aquí, la expresión «superación del nihilismo» se refiere a un «ir más allá» del horizonte aparentemente infranqueable impuesto por la modernidad capitalista. No obstante, en su acepción primaria, se trata de un tema eminentemente teológico. Charles Taylor trata esta cuestión en *La era secular*. Su interpretación histórico-filosófica de «las condiciones de la creencia y la no creencia» en nuestra época puede leerse como un capítulo de la «crítica de la religión», de manera análoga al modo en el que Marx trató la obra de Feuerbach (Marx, 2015: 107-9).

Ahora bien, mientras que, a partir de la «crítica a la religión» que subyace a la obra de Taylor se extraen importantes implicaciones para los ámbitos de la epistemología y la política, es en la obra de los autores de la filosofía de la liberación, como Enrique Dussel y Franz Hinkelammert, donde, como diría Wittgenstein, «la pala [finalmente] se dobla». En este caso, lo que primero fue formulado como una crítica a la religión del cielo, se torna en crítica a la religión terrestre. Baste aquí decir que, tanto para Enrique Dussel (Dussel, 2012: 237; Bautista Segales y Colmenares Lizárraga, 2021: 5), como para Franz Hinkelammert (Hinkelammert, 2018: 253; Forster, 2014: 14), la crítica de la religión de Marx está al servicio, en última instancia, de la crítica de la economía y de la política, y esta, a su vez, al servicio de la afirmación de una concepción alternativa de la libertad y la comunidad humana, basada en los principios de la liberación.

En este artículo me centraré exclusivamente en la noción tayloriana del «marco inmanente» y la «figura de la muerte de dios», y la reflexión de la historiadora marxista Ellen Meiksins Wood sobre los modos de pensamiento metafísico y dialéctico que desarrolló en el marco de su investigación sobre el individualismo liberal y el individualismo socialista en la década de 1970, y la manera en la que, a partir de ello, se derivan dos concepciones de la sociabilidad humana, cuyos emblemas son «la sociedad civil» y «la sociedad humana». El punto clave es la estrecha vinculación entre epistemología y política. Como nos recuerda Wood, las «homologías» entre estas dos esferas pueden identificarse en la cultura occidental, tanto en sus orígenes griegos, como en el escenario filosófico y político contemporáneo.

La conjugación de estas cuestiones nos permitirá dar razones de las homologías entre teología, epistemología y política que han imperado en la modernidad, y una de las respuestas postseculares que suscita: articulada a partir de la recuperación de la intuición de Marx, suscitada por la lectura de Feuerbach, que Enrique Dussel y Franz Hinkelammert reinterpretan como prolegómeno de la crítica de la economía y la política; y nosotros vinculamos a la crítica de la epistemología fundacionalista y representacionalista moderna esgrimida por Charles Taylor, cuyas implicaciones él mismo señala tempranamente en la psicología, la antropología, la ética y la política (Taylor, 1964).

## 2. Homologías

El «marco inmanente» instituido por la modernidad occidental nos ofrece dos respuestas contrapuestas: la primera es la negativa a considerar cualquier formulación relativa a un trasfondo trascendente de sentido (*Closed World Structures*); la segunda consiste en afirmar que el «marco inmanente» —entendido desde la perspectiva naturalista como totalidad autónoma— solo resulta coherente si se reconoce abiertamente (aunque no necesariamente de manera articulada o figurada) que existe en dependencia constitutiva con su exterioridad (*Open World Structures*). O para decirlo de manera positiva: que las exterioridades son condición de posibilidad de toda totalización, y que este sencillo principio tiene implicaciones relevantes en todas nuestras esferas existenciales (Taylor, 2007; Dreyfus y Taylor, 2015; Dussel, 1998).

Ahora bien, para entender en qué sentido y hasta qué punto la posibilidad de concebir nuestro orden moral moderno capitalista como una «totalidad sin exterioridad», una «estructura mundial cerrada», es determinante para nosotros, debemos comenzar con una crítica de la religión y una crítica de la metafísica. Esto es así porque la noción misma de una «totalidad sin exterioridad» solo se explica cuando partimos del marco esquemático «inmanencia-trascendencia». El esquema, a su vez, da lugar a homologías con otras esferas. Por ejemplo, la distinción realismo-antirrealismo, que define a las epistemologías modernas y posmodernas solo resulta plausible dentro del esquema conceptual representacionalista que cartografía la experiencia en términos de sujeto-objeto, mente-mundo, interior-exterior. En este marco, las alternativas son el subjetivismo o el objetivismo, el mentalismo vulgar o el positivismo crudo, el idealismo o el realismo ingenuo. En este sentido, la crítica de la religión es ineludible porque, en forma iterada, se replica en otras áreas de conocimiento, además de la epistemología, como la psicología, la antropología o la política.

Comencemos explicando qué queremos decir con el término «homología» en este contexto. Aquí se utiliza para describir imaginarios, estructuras, formas y prácticas sociales que tienen un origen común, aunque se manifiesten de forma diferente en distintos contextos. Como en la biología, estas ideas o estructuras comparten un «patrón básico» que proviene de una raíz histórica compartida. De manera análoga a lo que ocurre entre diferentes organismos que comparten una similitud estructural que puede rastrearse a un origen evolutivo común —es decir, provienen de un mismo ancestro, aunque en su evolución puedan cumplir funciones diferentes—, en la dimensión histórica podemos hablar de homología, por ejemplo, cuando

rastreamos los diversos imaginarios, formas institucionales y prácticas sociales que definen a nuestras sociedades en un orden moral común que, en sus concreciones, adopta una diversidad de formas. Ellen Meiksins Wood, por ejemplo, nos recuerda que, pese a las profundas diferencias entre el individualismo socialista y el individualismo liberal, ambos echan sus raíces en el nuevo orden moral de la sociedad, articulado por autores como Grocio y Locke en el siglo XVII, y la nueva visión del mundo que produjo la nueva ciencia, y extrae implicaciones sustantivas de ello (Wood, 1972; Taylor, 1989; 2007).

Al utilizar la noción de «homología» en el análisis de imaginarios, formas institucionales y prácticas sociales, es esencial reconocer la «complejidad histórica» que le es inherente. Los orígenes compartidos, aunque trazables, pueden diluirse o transformarse con el tiempo, al punto de que las diferencias actuales parezcan más significativas que las similitudes subyacentes. Por ello, cualquier intento de establecer homologías debe estar cuidadosamente contextualizado, evitando imponer continuidades donde los procesos históricos han producido rupturas o divergencias reales.

En las obras de Charles Taylor (1989; 2007), Ellen Meiksins Wood (2022) y Enrique Dussel (1998), centrales en este análisis, encontramos un enfoque histórico-filosófico que muestra este cuidado. Cada uno, desde diferentes ángulos, narra el advenimiento de la modernidad y el capitalismo, ofreciendo perspectivas que nos ayudan a evitar la tentación de homogeneizar las interpretaciones al aplicar el «modelo homológico». Este enfoque nos permite apreciar las variaciones y discontinuidades dentro de un patrón básico compartido, sin perder de vista la riqueza y la especificidad de cada contexto.

Por otro lado, como demuestran autores como Michel Foucault o Jacques Rancière, las homologías nos permiten pensar la relación entre las estructuras de conocimiento y las estructuras de poder o autoridad, y el patrón subyacente que les es común. En el caso de Foucault, estas homologías se manifiestan cuando analizamos las estructuras discursivas históricas que subyacen a los sistemas de conocimiento y las ciencias sociales, o el modo en que evolucionan el sistema penal y la consolidación del poder en las sociedades modernas. Para Foucault, el conocimiento y las instituciones políticas forman parte de un mismo entramado de poder que moldea las subjetividades (Foucault, 2005). Por su parte, Jacques Rancière analiza las relaciones entre la «distribución del saber» y la «distribución del poder», argumentando que la política y la filosofía comparten un terreno común en la forma en que definen lo visible y lo decible en una sociedad, trazando homologías entre las formas de conocimiento y las formas de organización política (Rancière, 1996). Foucault y Rancière comparten una estructura de «inclusión-exclusión».

Aunque no nos extenderemos sobre la cuestión, en este punto es pertinente que introduzcamos, aunque sea brevemente, la «homología» entre la totalidad que en la dimensión epistemológica explicita Kant con su «círculo correlacional sujeto-objeto» (Meillassoux, 2015), y esta otra totalidad que estamos tratando aquí: el «marco inmanente» que caracteriza a la era secular (Taylor, 2007). En ambos casos, lo que debemos explicar es el modo en el cual estas totalidades representan su propio orden de sentido: o bien como estructuras cerradas a las exterioridades que son sus respectivos trasfondos y condiciones de posibilidad, o bien como estructuras abiertas a la realidad prefigurada de la cual emergen. De manera semejante, la totalidad conformada por ese otro círculo correlacional que es el capitalismo y los Estados que conforman el orden jurídico-político subyacente, puede representarse como una estructura engranada, cerrada en sí misma, indiferente al «trasfondo» que es su condición de posibilidad, o concebirse como un producto histórico, condicionado por sus límites y contradicciones inherentes.

En la esfera epistemológica, la noción abstracta de «exterioridad» se explica como «trasfondo de sentido». Mientras las teorías representacionistas reducen el conocimiento exclusivamente a lo que es presentado por el dispositivo mediacional entre sujeto y objeto (las ideas, las categorías, los conceptos, las proposiciones de verdad, etc.), las teorías de contacto afirman que esos dispositivos descansan en la experiencia preobjetiva y prerreflexiva del contacto directo con el mundo y con los otros, el trasfondo preconceptual, el conocimiento primitivo, tácito, de nuestro estar en el mundo, que es condición de posibilidad de toda explicitación y toda mediación (Dreyfus & Taylor, 2015; Taylor, 1995).

En la esfera de la política, la totalidad histórica de la que tenemos que dar cuenta es la modernidad capitalista, cuyos elementos clave son: por un lado, un orden moral, con sus imaginarios, formas institucionales y prácticas asociadas; y, por el otro, una estructura subyacente en la cual el capital y los Estados —engranados globalmente de manera conflictiva como un orden jurídico-político internacional— se presentan como el «fin de todas las historias habidas o por haber», negándole a sus exterioridades —las masas excluidas, la naturaleza sintiente y no sintiente, el futuro representado por las generaciones venideras, etc.— todo reconocimiento, con el fin de mantener su trasfondo, su exterioridad, en estado de disponibilidad permanente y perpetua, para su explotación o apropiación (Wood, 2016; Fraser y Jaeggi, 2018; Harvey, 2015; Hinkelammert, 2018; Dussel, 1998).

Regresemos a la cuestión del marco inmanente y al modo en el cual Taylor define las alternativas en la era secular. Para ello, comencemos con una breve nota histórica para dar cuenta del proceso que nos ha conducido hasta nuestra época. Esto es justamente lo que nos ofrece Taylor: un metarrelato del advenimiento de la modernidad en Occidente, cuyo corolario a nivel planetario es que, más allá de los cambios institucionales (el Estado burocrático, la economía de mercado, la ciencia y la tecnología), existen peculiaridades locales que problematizan la asunción de que nos encontramos ante un proceso unitario (la modernidad sin más), que conduciría eventualmente a una «convergencia y uniformidad» del mundo. De acuerdo con Taylor, debemos hablar de «múltiples modernidades», en la medida en que, en cada caso concreto, nos encontramos con diversas estrategias culturales para «dar forma y animar» la implantación y sostenimiento de formas institucionales que se han vuelto ineludibles (Taylor, 2004: 195-6).

A esta comprensión, basada en la distinción entre elementos culturales y aculturales —siendo los primeros circunstanciales, mientras los segundos se juzgan ineludibles— caben dos objeciones. La primera, la formulan Enrique Dussel y otros pensadores decoloniales. La segunda, deriva de una importante indicación del filósofo japonés Keiji Nishitani.

En el caso de Dussel, lo que se pone en entredicho es la noción misma de «modernidades múltiples o alternativas» que emerge de la distinción tayloriana entre cambios estructurales «no culturales» y cambios «culturales». Dussel argumenta que el término «modernidad» se refiere, por un lado, a una Edad de Europa, pero también a una Edad de la historia mundial caracterizada por el dominio del centro sobre su periferia. De acuerdo con Dussel, es justamente la modernidad en este segundo sentido lo que queda solapadamente oculto en la narración tayloriana, en la que apenas hay espacio para fenómenos como «el capitalismo, el colonialismo, la continua utilización de la violencia o la agresión militar» en la construcción de la identidad moderna, facilitando de este modo la asunción de la particularidad europea como universalidad abstracta humana. Dice Dussel:

[L]a Modernidad, única, histórica, concreta e inimitable (e inaplicable), se sitúa como centro (no solo como interior) de las otras culturas que son la periferia explotable (no meramente exteriores, porque no dejan de ser interiores al mercado mundial dominado por el indicado centro). Es decir, la Modernidad es una singular Edad de Europa (que tiene como referencia *ex quo* su Edad Media feudal), pero al mismo tiempo es la referencia a una Edad de la historia mundial en la que Europa supo manejar o hacer uso de su «centralidad» para dominar esa Modernidad imperial/colonial, habiendo extraído muchos elementos de sus colonias, y que gracias a la dominación político-militar los subsumió en su propia estructura cultural en su exclusivo provecho [...] Por ello, de lo que se trata es de descubrir el «espíritu de la Modernidad» interpretado como una estructura concreta, ontológica, antropológica, ética, política de la dominación, que utilizando las creaciones de todas las culturas dominadas [...] las desarrolló creativamente, pero al mismo tiempo las hizo pasar como exclusivas invenciones propias mediante un inmoral recurso de ocultamiento de las fuentes (Dussel, 2020: 28-9).

En este sentido, para el autor latinoamericano, la filosofía debe comenzar liberándose de la tradición de Occidente, cautiva en su punto de vista etnocéntrico. Aunque es cierto que otras tradiciones pecaron también de etnocéntricas, su etnocentrismo era regional. El etnocentrismo europeo fue el primer etnocentrismo «mundial», un etnocentrismo que equiparó europeísmo con universalidad (Dussel, 1998: 688).

Por su parte, Nishitani nos advierte respecto a la usual interpretación del nihilismo como rasgo característico o exclusivo de la cultura moderna occidental. La figura de «la muerte de dios», es decir, el problema del nihilismo, aparece en la narración «eurocéntrica» como un fenómeno exclusivo de su propia dinámica histórica, política y cultural. Sin embargo, como señala Nishitani, aunque efectivamente este problema surge en contextos históricos específicos, y por ello mismo exige siempre una clarificación histórica sobre el modo de su emergencia, no debemos olvidar que es, en primer lugar, un problema constitutivo de la experiencia humana relativo a su condición finita, vulnerable, estructurada de manera autocentrada. Dice Nishitani sobre el carácter autocentrado de la existencia humana:

En cada caso, cuerpo y mente, razón o personalidad constituyen un confinamiento enclaustrado en sí mismo y una unidad apegada a sí misma. Es más, el centro de la autocomprensión permanece para siempre encadenado [...] a su propio narcisismo. Es una comprensión del yo por el yo, un confinamiento del yo por el yo, que anuncia el apego a uno mismo. Incluso la razón y la personalidad no emergen sin estar acompañadas por el autoapego en su sentido esencial (u ontológico) [...] La aprehensión del yo por el yo siempre es un acto que nos representamos [...] Toda la diversidad posible de seres poseedores de cuerpo y mente, y todos los posibles seres racionales o personales que comparecen en este mundo, manifiestan este modo de ser y lo representan de esta manera (Nishitani, 2003: 157-8).

Como señalan Varela, Thompson y Rosch, el nihilismo emerge como reacción frente a la pérdida de fe en la objetividad del mundo. En ocasiones puede tomar vida propia, convirtiéndose en una posición filosófica o existencial explícita. Sin embargo, inicialmente es siempre una respuesta ante el colapso de lo que parecía ofrecernos puntos de referencia seguros y absolutos (Varela, Thompson y Rosch, 2016: 235-252). En definitiva, el problema del nihilismo surge como una de las respuestas posibles frente al cuestionamiento sobre la exterioridad, animado por el escepticismo sobre la objetividad del mundo y su valor intrínseco (Heidegger, 2005: 587).

### 3. La era secular

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

Con respecto a lo que Taylor denomina «relatos de sustracción», nos dice que son aquellas narrativas en las que se «valoran» los tránsitos interpretándolos como «un llegar a ver» algo que hasta ese momento se nos había ocultado, cierta tendencia o carácter esencial que puede ser legítimamente predicado de los individuos y las sociedades humanas que han salido a la luz al despojarnos de las falsas creencias, permitiéndonos, gracias a ello, actuar de manera desprejuiciada en el mundo. Un ejemplo es la noción de Adam Smith de los seres humanos orientados universalmente al intercambio económico. Tendencia que, en el relato de progreso de Smith, se interpreta como contenida y obstaculizada en su realización por las formas sociales tempranas, y que Taylor interpreta como un desplazamiento en la localización de lo que se concibe como una «vida buena». De acuerdo con Taylor, en la nueva dispensación, la plenitud de la vida se realiza en el trabajo y la producción, en el matrimonio y la vida familiar, en contraposición al modo en el cual se concebía en los órdenes morales previos, enfocados en horizontes supramundanos (Taylor, 2007: 301).

De este modo, lo que nos propone Taylor es una narrativa que da cuenta de las mutaciones en las sociedades del Atlántico Norte, cuyo registro no conlleva una valoración en términos de pérdidas o ganancias absolutas desde el punto de vista epistémico y ético, sino un proceso de reconstrucción, con especial énfasis en las configuraciones culturales que tienen como objeto a Dios, la naturaleza, la historia, la agencia humana, etc. Es decir, una historia en la que, de manera analítica y cronológica, se da cuenta de las ideas, especialmente formuladas entre las élites europeas, que han ido dando forma a los imaginarios de las sociedades centrales, imponiéndose en su mayor parte a través de la fuerza sobre las clases y los pueblos sometidos a su voluntad de dominio. En el caso concreto del ejemplo de Smith, Taylor nos dirá que no se trata de una orientación universal, sino una reconstrucción a partir de un nuevo orden moral basado en una «transvaloración de los valores» vigentes en las sociedades previas, es decir, un potencial existencial encarnado históricamente que se manifiesta en concepciones distintivas del bien, formas peculiares de autocomprensión del yo, nuevas narrativas e imaginarios sociales que parecen evolucionar conjuntamente conformando una peculiar topografía social. Obviamente, debido al lugar que han ocupado en la conformación del sistema-mundo a partir del siglo XV, es también la historia de la globalización moderna capitalista.

Con respecto al contraste entre las culturas premodernas y modernas en Occidente, tres áreas identificadas por Taylor merecen subrayarse para nuestro propósito. La primera, relativa a las concepciones opuestas de la subjetividad humana. La segunda, relativa a las disciplinas de convivencia. La tercera, relativa a los órdenes sociales.

Para nuestra discusión actual, basta con un esbozo de las caracterizaciones paradigmáticas en cada una de estas áreas. Por ejemplo, en lo que concierne a las concepciones de la subjetividad, lo más significativo es la distinción que realiza Taylor entre las aprehensiones preteóricas del «yo poroso» característico de la premodernidad, y el «yo atrincherado» o «blindado» que subyace a los imaginarios sociales modernos. Mientras que, para el «yo poroso», la demarcación entre la mente y el mundo, la esfera interior y su exterioridad, el sujeto y el objeto, está difuminada, y por ello, el individuo se concibe a sí mismo siempre a la luz de su estado de constitutiva finitud y vulnerabilidad; para el «yo blindado» el trasfondo es una nueva categorización, una nueva topografía, en la cual las relaciones entre la mente y el mundo, el sujeto y el objeto, lo interior y lo exterior, comienzan a problematizarse, dando lugar, eventualmente, por un lado, a un conjunto de teorías epistemológicas mediacionales y, por el otro, a un nuevo vocabulario que da cuenta de la experiencia interior, fruto de la exploración que anima la nueva topografía de la mente y el mundo. En cierto sentido, podemos decir que la distinción entre el «yo poroso» y el «yo atrincherado» propuesta por Taylor articula fenomenológicamente la noción weberiana del «desencantamiento del mundo», que hace referencia a la pérdida de significación intrínseca sufrida por el cosmos premoderno, y el modo en el que, a partir de este vaciamiento de significación comienza a gestarse una versión mecanicista de la naturaleza que es la marca distintiva de la era secular.

Finalmente, en la modernidad se rechaza cualquier pretensión de fundamentación cósmica o sobrenatural de los órdenes sociales, a favor de una concepción de la sociedad fundada en un nuevo orden social que tiene como piedra fundacional una nueva noción de la individualidad. Taylor ilustra esta cuestión haciendo referencia a la obra del antropólogo Victor Turner, en especial su distinción entre la estructura y la antiestructura de la sociedad. La estructura son los códigos o patrones de comportamientos reconocidos por la sociedad. La antiestructura se refiere al «anticódigo» que, aun siendo difícil de enunciar de manera descriptiva, resulta imperativa a la hora de relajar la presión que ejerce el código sobre la energía indisciplinada y creativa que subyace y de la cual se nutre el orden social tradicional. De acuerdo con Taylor, el anticódigo está asociado en la obra de Turner con la noción de *communitas*, la intuición básica de que todos compartimos, más allá de las formas en que nos relacionamos entre nosotros a través de nuestros códigos de roles diversificados, el hecho de ser parte de una comunidad de seres humanos multifacéticos, fundamentalmente iguales.

Según Taylor, las sociedades modernas se caracterizan por el hecho de que, en gran medida, la antiestructura ha sido desplazada al dominio privado, aunque vuelva a emerger en «nuestro mundo interdependiente, altamente tecnológico y burocratizado» de una manera más potente que nunca. Mientras en las sociedades modernas, «el rechazo al control centralizado, a la regimentación, a la tiranía de la razón instrumental, a las fuerzas de la conformidad, a la violación de la naturaleza, a la eutanasia de la imaginación» ha estado presente como recordatorio del olvido de aquello que trasciende nuestras estructuras societales, sin que ello suponga la posibilidad de articular o figurar dicho trasfondo positivamente, en las sociedades premodernas el trasfondo estaba explicitado, aunque esta explicitación estuviera siempre sujeta a contestación (Taylor, 2007: 53).

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

En el primer caso, la reforma religiosa está vinculada con una nueva concepción de la individualidad y la sociabilidad humana. El individuo está ahora modelado por las prácticas de autodisciplina que impone la racionalidad instrumental, y las exigencias morales de autenticidad que animan, por un lado, el vuelco hacia la interioridad, y por el otro, el descubrimiento de la intimidad. La sociabilidad, en cambio, al perder su fundamento trascendente, queda reducida a las relaciones contingentes que establecen voluntariamente los individuos entendidos atomísticamente.

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

Ahora bien, estas transformaciones tienen su reflejo en el orden intelectual que Taylor identifica a través de sus «hitos». El más significativo es la rebelión nominalista contra el realismo de Tomás de Aquino, que condujo a una devaluación de la comprensión del cosmos encantado a través de una ofensiva contra el realismo de autores como Duns Scotto o William of Ockham, quienes antecedieron con sus tesis teológicas el giro subjetivista que caracterizó a la filosofía moderna (Taylor, 2007: 4). Sin embargo, de acuerdo con Taylor, en consonancia con su crítica a los modelos narrativos del advenimiento de la modernidad que adoptan la forma de un «relato de sustracción», el tránsito no puede explicarse exclusivamente identificando las desviaciones intelectuales que derivaron en el nuevo orden moral. La modernidad es también el producto de las exigencias por parte de las élites europeas de llevar a las poblaciones cristianas a un nivel de compromiso desconocido hasta entonces con los principios y la práctica religiosa (Taylor, 2007: 541).

De este modo, nos dice Taylor, el fenómeno de la secularización, primero experimentado por una minoría ilustrada, se convirtió en un fenómeno masivo. Un ejemplo de ello es el orden providencialista que emergió en la primera etapa del desencantamiento, que consistió en un llamado divino a vivir la realidad humana sobre la base del beneficio mutuo. Eventualmente, esta meta prescindió de toda referencia a Dios para convertirse en un esquema atribuible exclusivamente a la naturaleza, entendida, no ya como creación, sino como realidad independiente. Esto, a su vez, condujo a una adherencia masiva al proceso civilizatorio, legitimado por la autocomprensión de los agentes como capaces de adoptar la perspectiva universalista de «espectadores imparciales»; y como capaces de extender nuestra simpatía a todos los seres humanos, sobre la base de una autocomprensión de nosotros mismos como agentes para quienes la libertad y la racionalidad son constitutivas de nuestra identidad como tales (Taylor, 2007: 543).

Como ya señalamos, el análisis del «marco inmanente», o en términos más generales, de la era secular —entendida a la luz de una preocupación básica: determinar las condiciones de la creencia y la no creencia en nuestra época— es relevante para nosotros por diversas razones. Por un lado, recordemos que aquí leemos a Taylor siguiendo a Marx, quien interpretó la crítica de la religión de Feuerbach como un prolegómeno a la crítica de la economía y la política. Por otro lado, sostenemos que es posible establecer homologías entre el «marco inmanente» y otras figuras en los ámbitos de la epistemología y la política. Una manera de plantear estas homologías es enfocándonos en el principal dispositivo cuestionado en nuestra «Edad posmetafísica» en cada una de las esferas citadas. El dispositivo es la «representación» (1) de Dios o el Ser trascendente, en el orden religioso; (2) de la verdad, en el orden onto-epistemológico; y (3) del pueblo, en el orden de la política.

El «marco inmanente» es parte constitutiva del trasfondo tácito de la cultura moderna occidental. De dicho marco emergen nuestros imaginarios, formas institucionales y prácticas sociales. Eso no significa que debamos interpretarlo necesariamente como un marco cerrado. El marco inmanente puede estar abierto a la trascendencia, o puede estar cerrado frente a esta alternativa. Un ejemplo notable del primer caso es la «religión civil» estadounidense: un modelo «neo-durkheimiano» de la creencia y la práctica religiosa en la que Dios, o el ser supremo en su versión deísta, tiene asignado el rol de guiar la construcción del orden social, fundamentalmente, haciendo inteligibles los bienes superiores a los que se adhieren los ciudadanos. Esta vinculación entre Dios y los bienes que orientan moralmente a una sociedad puede y suele debilitarse o, incluso, como hemos visto a lo largo de la historia del Occidente moderno, interrumpirse enteramente. Pero también puede ocurrir que esta conexión sea fortalecida en ciertas circunstancias, o incluso que una sociedad, un grupo, una etnia o un pueblo experimenten colectivamente una suerte de reconversión que, por ello mismo, resignifica la autocomprensión del mismo. En este caso, el marco inmanente es poroso, está abierto al «más allá», y esa apertura implica que las experiencias ordinarias resultarían ininteligibles si se las privara de su fundamento trascendente (Taylor, 2007: 544).

En contraposición, constatamos que a partir del siglo XVIII se produce una suerte de «giro inmanentista». Ahora, los seres humanos son concebidos como parte de una totalidad natural excluyente, una totalidad de la que no es posible liberarse o trascender. Es cierto que en algunas versiones este naturalismo adopta un tono

cuasirreligioso al expresar fascinación ante la «excepcionalidad» de los seres humanos entre los seres vivos. En estos casos, el «milagro» consiste en habernos elevado misteriosamente, como humanidad, desde las formas más primitivas de la vida hasta convertirnos en lo que somos. En las versiones antihumanistas, la atracción por el inmanentismo está asociada al carácter pretendidamente emancipador que supone la negativa a reconocerle un estatuto significativo a un hipotético «más allá de lo humano». Sin embargo, como señala Taylor, son muchas las personas que experimentan estas alternativas frente al «marco inmanente» como una encrucijada.

De este modo, el aspecto más significativo de este giro inmanentista lo encontramos en la dimensión ética. Se trata de la posibilidad de establecer una homología entre: (1) el «yo atrincherado» o «blindado» de la modernidad, cerrado sobre sí mismo, e invulnerable frente al mundo encantado de nuestros antepasados, capaz de desplegar una estrategia objetivadora que anima una sensación de poderío y control que se identifica con cada victoria de la razón instrumental, y (2) el «marco inmanente», cerrado sobre sí mismo, dentro del cual ya no tenemos que dar cuenta de nuestros actos ante ningún tribunal extramundano. De esta manera, existe una homología estructural entre epistemología y ética, que es, a su vez, una iteración del modelo totalidad-exterioridad, que en el orden existencial se articula en la esfera religiosa. En todos estos casos, la encrucijada se visibiliza en la «representación», ese dispositivo anfíbio entre la mente y el mundo, entre el poder soberano y el pueblo, y entre el marco inmanente y su trascendencia, que, para algunos, es un instrumento al servicio de la «voluntad de poder» y la «voluntad de saber» de los agentes en relación con lo dado; mientras que, para otros, es expresión de una relación dialéctica que, de ser traicionada, supone experiencias de alienación y reificación que bloquean, como señala Hartmut Rosa, las potenciales experiencias de realización y resonancia en cada una de las esferas existenciales que habitamos.

Para Rosa, el sujeto y el mundo son «lo suficientemente “cerrados” y consistentes como para poder hablar con voz propia, y lo suficientemente abiertos como para dejarse afectar o alcanzar». En este sentido, denomina «resonancia» al tipo de relación de mutua afectación y transformación; mientras la «alienación» se refiere al tipo de relación en la cual el sujeto y el mundo se contraponen de manera indiferente u hostil, desconectada. En este sentido, siguiendo a Jaeggi, Rosa describe la alienación como la relación de la ausencia de relación, en la cual «la asimilación transformadora» fracasa. El mundo parece «frío, rígido, reticente y no responsivo» (Jaeggi, 2014; Rosa, 2019).

Ahora bien, habiendo explorado diversos diagnósticos del carácter alienado de la experiencia moderna, y diversas esferas donde este tipo de relaciones de alienación tienen lugar, Rosa señala que resulta unilateral y simplista concluir que la historia de la modernidad ha conducido a una «catástrofe de resonancia», como hicieron los «clásicos» de la Teoría Crítica. De acuerdo con Rosa, es posible interpretar la deriva catastrofista de la Teoría Crítica clásica como expresión del «gran ego» masculino solitario, «sometido a las presiones en la modernidad», olvidando «la historia de la sensibilización y la capacitación para la resonancia». A esta Teoría crítica, Rosa contrapone el pensamiento feminista, donde encontramos una contrahistoria de la modernidad que, sin descartar enteramente el diagnóstico «catastrófico» de la alienación, reconoce que nuestra época está caracterizada también por una «tremenda sensibilización a la resonancia». Autoras como Judith Butler, Nancy Fraser, Seyla Benhabib, Eva Illouz y Rahel Jaeggi, nos dice Rosa, son ejemplos de esta renovación (Rosa, 2019, 457-9).

Concluamos esta sección con una breve nota sobre el «relato de la muerte de Dios». En primer lugar, tenemos la figura nietzscheana. Esta captura la estructura horizontal de nuestra época. De acuerdo con esta interpretación, las condiciones del mundo moderno —en especial, los logros de la ciencia y la experiencia moral moderna— hacen imposible la creencia en Dios, o en cualquier otro principio trascendente (Taylor, 2007: 573-4). En segundo término, tenemos la epistemología moderna que, por un lado, privilegia el conocimiento que el sujeto tiene de sí mismo por sobre el conocimiento de la realidad exterior; y, por el otro, prioriza el conocimiento «neutralizado» que manufactura la perspectiva desvinculada en detrimento de toda atribución de valor y relevancia significativa. Todo ello, estableciendo una preferencia absoluta por las explicaciones naturalistas frente a cualquier invocación a una realidad trascendente.

En ambos casos, estas dos «figuras» —la que nos ofrece Nietzsche con su «relato de la muerte de Dios», y la que predica la tradición epistemológica moderna— se presentan como descubrimientos de lo real de suyo que logramos cuando nos deshacemos de los residuos supersticiosos que obstaculizan nuestra aprehensión del mundo por medio de la ardua disciplina científica, y la dolorosa renuncia a los anhelos de sentido y seguridad que nos exige la ética de la autonomía y la autenticidad. No obstante, nos dice Taylor, esto no es inmediatamente obvio en las construcciones intelectuales de sus figuras fundadoras (Descartes, Locke, Hume). Cuando sometemos sus presupuestos a examen, lo que nos encontramos son ciertas motivaciones morales —ciertos «valores, virtudes, excelencias»— del sujeto independiente, desvinculado, que controla reflexivamente su propio pensamiento. Estas motivaciones que alientan ciertas conclusiones epistémicas, permanecen en su mayor parte inarticuladas (Taylor, 2007: 560).

De este modo, la figura epistemológica dominante y la ciencia moderna, por un lado, y la muerte de Dios, por el otro, convierten en obviedad la perspectiva cerrada u horizontal del «marco inmanente», imponiendo prioridades y prescripciones cognitivas que impiden que aprehendamos dicho marco por lo que verdaderamente es: un círculo «poroso», «abierto», a través del cual es posible una relación de «apropiación transformadora» (diría Rosa) del sujeto con el mundo y con los otros. En este sentido, la epistemología parece exigir una clarificación sociológica, porque en las mismas doctrinas filosóficas constatamos que las teorías epistemológicas y las doctrinas políticas tienden a homologarse mutuamente. Emergen en el seno de un orden moral previamente inarticulado, producto de complejas dinámicas histórico-culturales, asociadas a su vez a las transformaciones estructurales en la dimensión material de la realidad social y en las luchas que las mismas suscitan.

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

Mi propuesta consiste entonces en definir la alienación como un modo de relación en el que el mundo (subjetivo, objetivo, y/o social) parece presentársele al sujeto como indiferente (indiferencia) o incluso se le opone como hostil (repulsión). La alienación denota así una forma de experiencia del mundo en la cual el sujeto experimenta el propio cuerpo, los propios sentimientos, el mundo circundante cósmico y natural, y también los contextos sociales de interacción, como externos, desligados, no responsivos o mudos [...] En consecuencia, la alienación se supera cuando los sujetos tienen la experiencia de ser conmovidos por el otro o lo otro en la interacción, y también de poder conmoverlo ellos mismos; cuando los vínculos con el mundo, y por tanto también los vínculos con uno mismo, aparecen al menos en potencia como fluidos y fluidificables (Rosa, 2019: 235).

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

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

#### 4. Individualismo y sociabilidad: dos versiones rivales

Ellen Meiksins Wood nos recordaba que esta «homología» entre epistemología y política da que pensar. Su argumento central sobre la cuestión es relativamente sencillo de formular, pero sus implicaciones para nuestros propósitos tienen largo alcance. Históricamente, estas homologías han sido explicitadas en las obras de los pensadores fundacionales de la tradición filosófica y política occidental. Sócrates, Platón y Aristóteles reconocen esta vinculación íntima entre las teorías de la cognición, y las doctrinas sociales y políticas (Wood, 1972: 1).

Es cierto que el orden óptico premoderno, su concepción holística de la realidad, facilita este tipo de homologías y analogías entre «el alma y la Polis». No obstante, estas siguen vigentes, aunque crecientemente secularizada, entre los pensadores modernos. Con diferentes grados de explicitación, Hobbes, Locke, Kant y Marx, reconocen también esta homología entre epistemología y política. En el caso de David Hume o John Stuart Mill, las contradicciones entre sus teorías de la mente y del sujeto, y sus concepciones de la política, no hacen más que poner en evidencia la coherencia intrínseca que se exige a toda filosofía (Wood, 1972: 12).

Este es el motivo por el cual Wood nos recomienda que interpretemos los pasajes oscuros en la filosofía social y política de estos autores, a la luz de lo que dicen en las secciones de sus respectivas epistemologías, psicologías, y antropologías. Es decir que, al interpretar sus posiciones respecto a estos últimos asuntos, no olvidemos el marco filosófico político o social en el cual se articulan. Dice Wood:

[U]na concepción consciente o inconsciente de la naturaleza humana subyace a toda elección de valores sociales o políticos; y existe una tendencia común a justificar los sistemas políticos, sociales o económicos en términos de su supuesta conformidad con la naturaleza humana, o a condenar otros por sus supuestas violaciones de la naturaleza humana, su «alienación del hombre de sí mismo». Además, los sistemas sociales y políticos tienden a institucionalizar determinadas concepciones del hombre, favoreciendo, premiando o primando ciertos tipos humanos ejemplares (Wood, 1972: 2).

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



estos autores, la definición paradigmática del *anthropos* neoliberal es el *homo æconomicus* (Brown, 2015: 22; Laval y Dardot, 2013: 134-5).

Este fenómeno exige que prestemos atención a las «figuras epistemológicas» subyacentes que definen nuestro orden moral, nuestros imaginarios, nuestras formas institucionales y nuestras prácticas sociales. Aquí el término «figura» tiene el sentido que Dreyfus y Taylor le dan en su crítica a la tradición epistemológica moderna. Lo que se pretende es que «hay algo diferente y más profundo que una teoría». Se trata, en gran medida, de «una comprensión de fondo, irreflexiva, que proporciona el contexto y, por tanto, influye en nuestra teorización en este ámbito» (Dreyfus y Taylor, 2015: 1).

Obviamente, no será suficiente una explicación ético-normativa a la hora de dar cuenta de esta homología o coincidencia estructural entre epistemología y política. Necesitaremos, además de las explicaciones de inclinación «idealista», como las que nos propone Charles Taylor en su historia del advenimiento de la modernidad occidental y la construcción de la identidad moderna (Taylor, 2004: cap. 3), la asunción de una perspectiva materialista e histórica (Wood, 2016: cap. 2 y 3).

Ahora bien, la homología entre el orden y el sujeto neoliberal funciona aquí de manera semejante al modo en el que se articula en el liberalismo clásico —aunque, como ya hemos indicado, de manera radicalizada—, dando como resultado concepciones concomitantes de la libertad y la comunidad. En contraposición, quienes hoy argumentan contra el orden neoliberal deben, en línea de continuidad con autores como Rousseau, Kant y Marx, ofrecer una concepción de la subjetividad y una teoría de la mente que sirva como alternativa al modo en el cual el yo es descrito por sus contrincantes en el debate. Como señala Wood, esto es así porque la concepción del yo es, en definitiva, el factor determinante que unifica una política que, si pretende ser sustantiva o «radical», es decir, si pretende ir a la raíz del fenómeno político, debe aclarar qué entiende por libertad y cómo esta encaja dentro de su esquema con la particular noción de comunidad que se pretende defender (Wood, 1972: 14-5).

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

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

Lo misterioso de la forma mercantil consiste sencillamente, pues, en que la misma refleja ante los hombres el carácter social de su propio trabajo como caracteres objetivos inherentes a los productos del trabajo, como propiedades sociales naturales de dichas cosas, y, por ende, en que también refleja la relación social que media entre los productores y el trabajo global, como una relación social entre los objetos, existente al margen de los productores. Es por medio de este *quid pro quo* [tomar una cosa por otra] como los productos del trabajo se convierten en mercancías, en cosas sensorialmente suprasensibles o sociales. De modo análogo, la impresión luminosa de una cosa sobre el nervio óptico no se presenta como excitación subjetiva de ese nervio, sino como forma objetiva de una cosa situada fuera del ojo (Marx, 2021: 123).

Y unos párrafos más abajo, nos dice sobre las «robinsonadas»:

Formas semejantes constituyen precisamente las categorías de la economía burguesa. Se trata de formas del pensar socialmente válidas, y por tanto objetivas, para las relaciones de producción que caracterizan ese modo de producción social históricamente determinado: la producción de mercancías. Todo el misticismo del mundo de las mercancías, toda la magia y la fantasmagoría que nimban los productos del trabajo fundados en la producción de mercancías, se esfuma de inmediato cuando emprendemos camino hacia otras formas de producción (Marx, 2021: 127-8).

De este modo, Marx traslada al Robinson de la economía política burguesa a «la tenebrosa Edad Media europea», en donde «en lugar del hombre independiente, nos encontramos con que aquí todos están ligados por lazos de dependencia: siervos de la gleba y terratenientes, vasallos y grandes señores, seglares y clérigos». En breve, aquí tanto las relaciones sociales de producción, como las de otras «esferas de la vida», se caracterizan por su dependencia personal.

Ahora bien, Wood nos dice que la crítica kantiana no es, estrictamente hablando, una ruptura con el empirismo de Locke, sino, más bien, una corrección sustantiva en lo que respecta al rol del sujeto en la cognición. De nuevo, este punto es importante y explica en buena medida la homología que establecimos anteriormente entre la mercancía fetichizada y las *robinsonadas* de la filosofía social «burguesa». Lo que Kant viene a corregir no es la identificación por parte del empirismo metafísico de Locke de la aprehensión ordinaria. La

introducción en la argumentación del rol del sujeto lo que hace es, sobre la base de la aprehensión ordinaria, conducir la investigación a la esfera de las «condiciones de posibilidad» de dicha aprehensión. Mientras el empirismo de Locke concede a la mente y al sujeto de conocimiento un rol pasivo, puramente receptivo, Kant le reconoce un rol activo que modifica de raíz el esquema cognitivo que le precedió. De acuerdo con Wood, la revolución kantiana suplanta el solipsismo del empirismo del que emerge, con un tipo de subjetividad «objetiva», universalizable, que «constituye, crea, “legisla” la objetividad» misma (Wood, 1972: 20).

El segundo elemento a tener en cuenta es la distinción entre metafísica y dialéctica. Wood explica de manera resumida estas dos perspectivas citando a Engels, quien nos dice en *Socialismo: Utópico y científico* que existen dos modos de pensamiento. Por un lado, el que ejercita el metafísico, quien al aprehender las cosas y sus representaciones como si estas existieran independientemente las unas de las otras, considera que deben ser tratadas teóricamente de manera secuencial y por separado, porque son entidades que al investigarse deben analizarse objetivamente, como dotadas de una realidad intrínseca e independiente. Por ese motivo, nos dice Engels, el pensamiento metafísico exige la asunción absoluta del principio del tercero excluido. Es decir que, para el metafísico, los entes existen verdaderamente, o no existen en absoluto, olvidando por ello el carácter dinámico y procesual del cual son abstraídos. Para Engels, la perspectiva contemplativa adoptada por el metafísico oculta el movimiento de lo real. Al abstraer a los objetos de sus contextos para ejercitar su análisis, acaba, como muestra Marx en los primeros capítulos de *El Capital*, convirtiendo todo lo que toca en «fetichismo» (Engels, 1978: 695-6).

En cambio, el pensamiento dialéctico se caracteriza por la adopción de una actitud crítica frente al objeto meramente percibido por la consciencia y separado de su trasfondo por el entendimiento. Para el dialéctico, todos los fenómenos, al ser realidades orgánicamente integradas en las totalidades que las contienen, son al mismo tiempo idénticas y diferentes a sí mismas, siendo estos dos polos inseparables e interdependientes. De este modo, a diferencia del metafísico, que sostiene fantasiosamente la existencia imposible de realidades absolutas, el dialéctico ve las cosas y sus representaciones en sus «conexiones, concatenaciones, movimiento, origen y fin» (Wood, 1972: 9).

Ahora bien, ¿cómo explicamos, desde un punto de vista epistemológico, esta fetichización de la mercancía? Aquí debemos tener en cuenta, como señala Rahel Jaeggi en su estudio sobre la alienación, que conceptos como fetichización, reificación, cosificación, e incluso otros, como inautenticidad o anomia, comparten cierto aire de familia, o incluso se solapan (Jaeggi, 2014: 3-5; Honneth, 2007). El propio Marx establece analogías entre fenómenos de diferentes esferas. Por ejemplo, entre el fenómeno de fetichización de la mercancía y la cosificación de la aprehensión visual. Lo que hace a estos fenómenos análogos u homólogos es que comparten una estructura epistémica semejante. La mercancía en el ámbito de la esfera de la economía política, como los colores y las formas en la esfera visual, son aprehendidos como si existieran independientemente de los agentes o los sujetos.

Esto último exige una aclaración. Cuando analizamos el proceso de fetichización o reificación nos encontramos con dos niveles que deben ser distinguidos y analizados separadamente, pero que están estrechamente vinculados. El primer nivel es el que corresponde a la dimensión fenomenológica de la aprehensión. El objeto-mercancía aparece espontáneamente como separado o independiente del productor, de manera análoga al modo en el cual el objeto visual aparece espontáneamente como separado de la consciencia, del aparato perceptivo y categorial que es condición de posibilidad de dicha aprehensión. En el régimen de producción capitalista, sin embargo, Marx identifica un segundo nivel de reificación que está asociado a un conjunto de prácticas que radicalizan esta respuesta espontánea, obstaculizando el reconocimiento del aspecto activo, productivo del agente. Esto supone que no existe una dimensión natural libre de *reificación* o cosificación, pero también que, en función de las formas sociales históricamente establecidas, nos encontraremos con dispositivos que minimizan el efecto de dicho fenómeno espontáneo a través de una perspectiva más «holística» de la realidad, o la radicalizan al adoptar una perspectiva «atomística» de la misma.

El tercer elemento es la justificación que ofrece Wood acerca de la distinción que analiza. Después de todo, cuando hablamos de «individualismo», solemos asociar el término a una doctrina política específica que se autoatribuye su invención. Desde esta perspectiva, nos dice Wood, el individualismo es propiedad exclusiva del liberalismo, al que se oponen diversas formas de «colectivismo» —que siempre amenazan, en la versión más militante del imaginario liberal, con convertirse en diferentes versiones de «totalitarismo» (Stedman Jones, 2012).

Wood, en cambio, nos invita a pensar diferentes versiones del «individualismo». Por un lado, el individualismo liberal, cuya concepción de la relación entre individuo y sociedad, y las relaciones entre los individuos, está basada en una perspectiva homóloga a la que adopta el empirismo metafísico, cosificando los extremos de dicha relación, resultando por ello en una problemática concepción de la libertad humana, compatible incluso con la sujeción del individuo a fuerzas objetivas externas, como ocurre con la propia sociedad que lo enfrenta como ajena, debido al antagonismo inherente que define su carácter atomista y privatista (Wood, 1972: 13). Por otro lado, el individualismo socialista —que, en el modelo de Wood, echa sus raíces en las filosofías de Rousseau y Kant, alcanzando su enunciación más sofisticada en la obra de Marx. De acuerdo con Wood, el individualismo socialista parte de una concepción integrada de la libertad y la comunidad humana.

Contrastemos, por lo tanto, los puntos de vista que definen ambas doctrinas. En el caso del liberalismo, el punto de vista es la «sociedad civil». Para el individualismo socialista, en cambio, el punto de vista es la «sociedad humana». En el primer caso, la sociedad se concibe como una red de fuerzas objetivas de clase, de roles y mecanismos de mercado, en la que el individuo tiene una función, en su mayor parte, receptiva. En el segundo caso, al haber adoptado una teoría de la subjetividad que subraya el carácter espontáneo y autónomo del sujeto, lo que se afirma es la posibilidad de que el mismo trascienda dichas fuerzas objetivas.

De este modo, nos dice Wood, la «sociedad civil» refleja al ser humano objetivado, mientras la «sociedad humana» es aquella en la que el ser humano ha logrado maestría sobre la historia. Es decir, la sociedad «ha dejado atrás el estadio de la prehistoria, para entrar en la “historia humana”» (Wood, 1972: 142).

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

«Sociedad humana» es la expresión que define el orden en el cual es posible la superación del hiato sujeto-objeto, individuo-sociedad, e incluso humanidad-naturaleza. Un orden de relaciones en el que es posible que el individuo se reapropie «transformadoramente», en palabras de Rosa, del poder social. Como señala Wood, esa reapropiación no es otra cosa que la abolición del poder político que las doctrinas de Hobbes y de Locke legitiman como respuestas idóneas para resolver los problemas que suscitan la atomización y el privatismo que define su filosofía social. Para Marx, en cambio, ese poder político es poder social alienado, objetivado, impuesto sobre el propio individuo. De este modo, en el corazón de la doctrina social de Marx encontramos la noción de alienación, que solo puede entenderse en contraposición con su concepción de la espontaneidad y creatividad humana, por medio de la cual puede cancelarse la separación que la epistemología metafísica ontologiza entre el sujeto y el objeto (Wood, 1972: 144-5).

## 5. Sobre la religión del cielo y la religión terrestre

Para concluir, regresemos a la estructura original analizada al comienzo de nuestro texto, la que establece el binomio inmanencia-trascendencia. Desde el punto de vista metafísico, en el sentido que Wood le da al término, el hiato entre estas dos «realidades» solo puede superarse a través de un puente, el de la representación. Sin embargo, como bien sabemos, las representaciones padecen hoy una profunda crisis de legitimidad que explica la prédica hegemónica del nihilismo —la pérdida de fe en la realidad objetiva y en sus valores asociados. En este sentido, resulta vano el esfuerzo por reafirmar de manera «fetichista» la trascendencia. Por ello, tal vez la única alternativa sea renovar la crítica de la religión del cielo, para reformular la crítica de la religión terrestre. De este modo, Dussel comienza citando los *Manuscritos* de 1844: «El ateísmo, en cuanto negación de la carencia de esencialidad, carece ya totalmente de sentido, pues el ateísmo es una negación de Dios y afirma, mediante esta afirmación, la existencia del hombre», y comenta a continuación:

En esto Marx no hace sino seguir la consigna de Feuerbach: «la tarea del tiempo nuevo es la conversión y la resolución de la teología en la antropología». Pero, de nuevo, deberemos preguntarnos por la negación de qué dios se trata, porque si fuera la negación de una mera ideología, de un fetiche, dicho ateísmo sería la propedéutica, a través de la antropología, de la afirmación de un Dios alterativo al que solo por la justicia puede rendírsele culto. Ciertamente, el «dios» que negaron Feuerbach y Marx no era sino el «dios» afirmado por Hegel y el capitalismo industrial y colonialista europeo (Dussel, 2013: 237).

Por su parte, Hinkelammert contraponen a este «momento negativo», un «momento positivo»: mientras los defensores de la modernidad capitalista declaran a los falsos dioses (al mercado y al Estado) «los únicos dioses verdaderos», a los cuales los seres humanos tienen que someterse, «Marx descubre al propio ser humano como el ser supremo para el ser humano» (Hinkelammert, 2018: 253).

De este modo, Dussel y Hinkelammert, en consonancia con Taylor y Wood, nos proponen que la filosofía y la teología, puestas al servicio de la historia, desenmascaren «la forma sagrada de la autoalienación del ser humano», para liberarlo de la cautividad que impone la clausura del «marco inmanente» y sus iteraciones en las esferas de la epistemología, la psicología, la antropología y la política, convirtiendo la crítica de la metafísica y la teología en crítica integral a la modernidad capitalista, con la esperanza postsecular de superar el veredicto del fin de la historia.

## 6. Bibliografía

- Bautista Segales, Juan José y Katya Colmenares Lizárraga (2021), *Filosofía de la liberación. Antología*, México, Akal Ediciones.
- Brown, Wendy (2015): *Undoing the Demos. Neoliberalism's Stealth Revolution*, Brooklyn (NY), Zone Book.
- Dreyfus, Hubert y Charles Taylor (2015): *Retrieving Realism*, Cambridge (MA), Harvard University Press.
- Dussel, Enrique (1998): *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*, Madrid, Editorial Trotta.
- Dussel, Enrique (2012): *Las metáforas teológicas de Marx*, Buenos Aires, Editorial Docencia.
- Dussel, Enrique (2013): *Método para una filosofía de la liberación*, Buenos Aires, Editorial Docencia.
- Dussel, Enrique (2020): «Crítica de las muchas modernidades. Un diálogo sur-sur», en *Siete ensayos de la filosofía de la liberación. Hacia una fundamentación del giro decolonial*, Madrid, Editorial Trotta.
- Engels, Friedrich (1978): “Socialism: Utopian and Scientific.” En: R. C. Tucker (ed.), *The Marx-Engels Reader*, New York, W. W. Norton & Company.

- Foucault, Michel (2005): *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión* (A. Garzón del Camino, Trad.), Madrid, Siglo XXI de España Editores.
- Fraser, Nancy y Rahel Jaeggi (2018): *Capitalism. A Conversation in Critical Theory*, Cambridge (UK), Polity Press.
- Forster, Ricardo (2014): *La travesía del abismo. Mal y modernidad en Walter Benjamin*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
- Harvey, David (2015): *Seventeen Contradictions and the End of Capitalism*, London, Verso.
- Heidegger, Martin (2005a): *Ser y tiempo* (J. E. Rivera, Trad.), Madrid, Editorial Trotta.
- Heidegger, Martin (2005b): *Nietzsche* (J. L. Vermal, Trad.), Barcelona, Destino.
- Hinkelammert, Franz (2018): *Totalitarismo de mercado. El mercado capitalista como ser supremo*, México, Akal.
- Honneth, Axel (2007): *Reificación. Un estudio en la teoría del reconocimiento* (G. Calderón, Trad.), Buenos Aires, Katz Editores.
- Jaeggi, Rahel (2014): *Alienation* (F. Neuhauser y A. E. Smith, Trad.), New York. Columbia University Press.
- Laval, Christian y Pierre Dardot (2013): *La nueva razón del mundo. Ensayo sobre la sociedad neoliberal*, Barcelona, Editorial Gedisa.
- Marx, Karl (2001): *Manuscritos de economía y filosofía* (F. Rubio Llorente, Trad.), Madrid, Alianza Editorial.
- Marx, Karl (2015): *Antología* (H. Tarcus, selección; P. Scaronn; A. Rosenblat y Marcelo H. Alberti y F. Blanco, Trad.), Buenos Aires, Siglo XXI editores, Argentina.
- Marx, Karl (2021): *El Capital. Crítica de la economía política. Libro primero. El proceso de producción del capital*, Madrid, Siglo XXI España.
- Meillassoux, Quentin (2015): *Después de la finitud. Ensayo sobre la necesidad de la contingencia* (M. Martínez, Trad.), Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Caja Negra Editora.
- Nishitani, Keiji (2003): *La religión y la nada* (R. Bouso, Trad.), Barcelona, Editorial Siruela.
- Rancière, J. (2012): *El desacuerdo. Política y filosofía* (H. Pons, Trad.), Buenos Aires, Nueva Visión.
- Rosa, Hartmut (2019): *Resonancia. Una sociología de la relación con el mundo* (A. E. Gros, Trad.), Buenos Aires, Katz Editores.
- Stedman Jones, Daniel (2012): *Masters of the Universe. Hayek, Friedman, and the Birth of Neoliberal Politics*, Princeton (NJ), Princeton University Press.
- Taylor, Charles (1964): *The Explanation of Behavior*, New York, Routledge & Kegan Paul.
- Taylor, Charles (1994): *La ética de la autenticidad* (P. Carabajoza Pérez, Trad.), Barcelona, Ediciones Paidós.
- Taylor, Charles (1995): *Philosophical Arguments*, Cambridge (MA), Harvard University Press.
- Taylor, Charles (2004): *Modern Social Imaginaries*, Durham, Duke University Press.
- Taylor, Charles (2007): *A Secular Age*, Cambridge (MA), The Belknap Press of Harvard University Press.
- Taylor, Charles (1989): *Sources of the Self. The Making of Modern Identity*, Cambridge, Harvard University Press.
- Varela, Francisco J., Thompson, Evan y Eleanor Rosch (2016): *The Embodied Mind. Cognitive Science and Human Experience*, Cambridge (MA), The MIT Press.
- Wood, Ellen Meiksins (1972): *Mind and Politics. An Approach to the Meaning of the Liberal Political and Socialist Individualism*, Berkeley, University of California Press.
- Wood, Ellen Meiksins (2016): *Democracy Against Capitalism. Renewing Historical Materialism*, London, Verso.
- Wood, Ellen Meiksins (2022): *A Social History of Western Political Thought*, London, Verso.