

Espacio causal occidental y espacio zen. Un análisis crítico de la tesis de Byung Chul-Han.

Diego Alberto Beltrán.

Universidad Nacional de Rosario. Facultad de Humanidades y Artes

Correo electrónico: diegoabeltran@yahoo.com.ar

Resumen

Byung-Chul Han plantea que el budismo zen no tiene un ancla o un sistema de referencias invariantes al percibir y analizar la realidad. Si observamos simultáneamente a la montaña y al río puede que fluya la montaña y esté quieto el río. Por otra parte, agrupa bajo un mismo conjunto a todo el pensamiento occidental al plantear que este opera de manera opuesta: analiza desde ciertas relaciones invariantes a cualquier fenómeno. En relación a esta tesis general del filósofo surcoreano pretendemos evidenciar que las dos concepciones de espacio que subyacen a estas formas de pensamiento no están delimitadas por barreras culturales y que las culturas asignadas por Han a la concepción de espacio zen se han comportado con una noción de espacio moderno para tratar de controlar la epidemia del Covid-19.

Palabras clave

Espacio, causa, substancia, vacío

Western causal space and zen space. A critical analysis of Byung Chul-Han's thesis

Abstract

Byung-Chul Han argues that Zen Buddhism does not have an invariant anchor or frame of reference when perceiving and analyzing reality. If we look at the mountain and the river simultaneously, the mountain may flow and the river may be still. On the other hand, it brings together all Western thought under the same set, stating that it operates in the opposite way: it analyzes from any invariant relationships any phenomenon. In relation to this general thesis of the South Korean philosopher, we intend to show that the two conceptions of space that underlie these forms of thought are not delimited by cultural barriers and that the cultures assigned by Han to the conception of Zen space have behaved with a notion of Modern space to try to control the Covid-19 epidemic.

Keywords

Space, cause, substance, emptiness

0. Introducción:

Byung-Chul Han plantea que el budismo zen no tiene un ancla, un sistema de referencias invariantes al percibir o analizar la realidad (2015). Si observamos simultáneamente a la montaña y al río puede que fluya la montaña y esté quieto el río. Por otra parte, agrupa bajo un mismo conjunto a todo el pensamiento occidental al plantear que este opera de

manera opuesta: analiza desde ciertas relaciones invariantes, para usar un término de Louis Althusser (2015, p.132), a cualquier fenómeno. En relación a esta tesis general del filósofo coreano pretendemos fijar los siguientes objetivos:

-Analizar si en el conjunto “pensamiento occidental” existe tal unanimidad en relación a la utilización constante y extensa del concepto de SUBSTANTIA aristotélica (con sus distintos significantes y variaciones semánticas) tratando de dilucidar si la física de Ernst Mach o la perspectiva analítica del capitalismo de Mark Fisher caben dentro de este conjunto.

-Delimitar un conjunto más pequeño que el de Byung-Chul Han para dilucidar que papel juega el concepto de sustancia y causalidad desde las epistemes aristotélica y marxiana.

*Analizar el modelo causal aristotélico y el modelo causal marxiano teniendo en cuenta los conceptos SUBSTANTIA y ESTRUCTURA.

Las proposiciones teóricas conectadas a los objetivos anteriores son las siguientes:

*El pensamiento científico occidental ofrece epistemes sin sustancia o espacios no absolutos (relacionales) de las cuales la propuesta de Ernst Mach es un ejemplo acabado.

*No hay una diferenciación civilizacional entre lo que Byung-Chul Han llama “pensamiento occidental” y el pensamiento que podríamos llamar oriental.

*Las formas de pensamiento que operan con el concepto de sustancia, con la idea de un espacio absoluto o preexistente a los cuerpos que están en él articuladas a la idea de causalidad y las matrices que operan con un espacio relacional (la relación entre los cuerpos crea el espacio que no preexiste a ellos) o con el concepto de vacío zen conectadas a una ausencia de causalidad; son de tipo “transcultural”, es decir, surgen y mutan más allá de una lógica a nivel de civilización.

A lo largo de este artículo nos referiremos a la expresión “explicación causal” en los siguientes términos:

-Hay explicación causal cuando ella se realiza desde un punto fijo de observación desde el cual poder asignar una conexión causal. Este locus de observación no necesita ser un lugar de observación privilegiado sino un lugar epistémico desde el cual realizar dicha conexión.

-Ese lugar epistémico es la SUBSTANTIA aristotélica o el SUJETO cartesiano.

-SUBSTANTIA o SUJETO no son lugares físicos sino construcciones intelectuales más allá del acto de medición del investigador.

1. Espacio absoluto, espacio relacional y pérdida de referencias estables

En el siglo XVII, cuando se desarrolla la física moderna en torno a un proceso de matematización del mundo, se abandonan los conceptos aristotélicos de causa final, potencia, acto y forma (Boeri, 1993, p.40). La física moderna se inclina por la perspectiva platónica frente a la perspectiva aristotélica. Platón se opuso a la teoría materialista de

Demócrito sobre los átomos como componentes últimos de la materia dado que si se seguía dividiendo la materia se encontraría la FORMA. Platón propone una matematización, formalización y estudio sincrónico de la naturaleza desde una perspectiva formalista. Deja de lado las diferencias espaciales y temporales en su estudio erigiéndose en un antiguo predecesor de la perspectiva cuantitativista de Galileo y Newton. Aristóteles, desde una perspectiva sustantivista o de un trato directo con las cosas [EMPIREIA]; propone una metodología de “aproximación concreta, directa, empírica, analógica y sensible” (Conde, 1999, pp53-68). El espacio jerárquico y desigual, y por ende cualitativo, de Aristóteles no contempla el VACÍO:

El vacío parece ser un espacio en el que no haya nada. Y ello, porque se cree que el ser es corpóreo, y que todo cuerpo se halla en el espacio, y que el vacío es el espacio en el cual no hay nada (Física, IV,9,214)...Es evidente que de este modo el vacío no existe, ni inseparable ni separable...Ninguna necesidad hay de que, si existe el movimiento, exista el vacío...No se precisa, en efecto, por el movimiento en el espacio, porque los cuerpos pueden reemplazarse mutuamente los unos a los otros, sin que haya ningún intervalo distinto y separado de los cuerpos en movimiento (Física IV, 10,214) (Mondolfo. 2003, Tomo II. pp51 -52).

La aceptación del cero y del vacío en Occidente sentó las bases epistemológicas y culturales para desarrollar la plena matematización de la naturaleza y permitió concebir a la forma como ontológica y lógicamente anterior a la sustancia y, por lo tanto, primera en relación a la sustancia. Es decir, que permitió rever en un nuevo formato al planteamiento platónico (Conde, 1999, pp53-68) .La intersección-articulación entre el cero, el vacío y el espacio euclídeo presentaban un espacio homogéneo, liso y absolutamente diferente del espacio estriado (no liso y homogéneo) de tipo Aristotélico. En el debate entre Platón y Demócrito triunfaba el primero dado que bajo el átomo hay cuerpos más pequeños y bajo estos ya no puede hablarse de materia al menos en el sentido habitual del término. Pero la noción de FORMA alude a lo invariante, atemporal y a lo que constituye un punto de referencia para evaluar y medir el resto de los entes del cosmos y a este mismo. Por lo tanto hay algo que subyace sea algo material o puro EIDOS.

1.1. Espacio relacional machiano y vacío zen

En este sentido el concepto de ELEMENTO de Ernst Mach difumina la noción de materia y, con ella, la noción de causalidad. Tanto para Ernst Mach en el siglo XIX como para el obispo Berkeley en el siglo XVIII no podemos acceder a lo que Kant llama “cosa en sí”. Es decir, no podemos acceder a la materia y solo tenemos sensaciones aisladas o complejos de sensaciones en vez de “cosas” (Lenin, 1973, pp. 13-14). Desde el EMPIROCRITICISMO; Mach se guiaba por la “economía del pensamiento” que exigía una descripción del mundo que solo incluyera los “elementos neutrales de la experiencia”. Estos son neutrales tanto respecto de lo físico como de lo psíquico. En su *Mecánica* plantea que:

Las Ciencias Naturales, en su totalidad, pueden únicamente presentar complejos de esos elementos que solemos llamar sensaciones. Nos referimos a la conexión de esos elementos. La existente entre A (calor) y B (llama) pertenece a la Física; la existente entre A y N (nervios) pertenece a la Fisiología. Ni la una ni la otra se dan por separado; se presentan las dos juntas. Sólo temporalmente podemos hacer abstracción de la una o de la otra. Por lo visto, incluso los procesos puramente mecánicos son también, por tanto, procesos fisiológicos (Mach, 1897. En Lenin, 1973, p. 45)

La materia, el movimiento de la misma y las relaciones de causa-efecto entre los entes físicos eran vistos por esta concepción de fines del siglo XIX y principios del XX como procesos operantes en el aparato sensorial y en las representaciones mentales sin ninguna correlación con lo que podríamos llamar un proceso objetivo que trata sobre la interacción

de una serie de entes en el espacio más allá del propio cuerpo del sujeto observador. Más específicamente no hay un afuera/adentro del cuerpo y tampoco hay relaciones de causa-efecto sino, más bien; unidades llamadas elementos (en un sentido académico) o sensaciones (en el lenguaje común) que operan en una zona indistinta del adentro/afuera (Ernst Mach, 1948, pp. 15-30) .Si consideramos los ELEMENTOS verde, rojo, caliente y frío son “inmediatamente dados” independientemente de cómo sean nombrados. Ellos dependen de elementos exteriores e interiores a U; esta letra es la inicial del vocablo alemán UMGRENZUNG (límite). Los elementos enumerados dependen de elementos interiores al cuerpo o interiores a U (elementos psíquicos) y de elementos exteriores a U (elementos físicos). Para Mach esta unión de elementos o de sensaciones físicas y psíquicas e internas y externas son dadas “inmediatamente”: esta situación eliminaría el dilema apariencia/realidad y, sobre todo, al viejo enemigo kantiano. El enemigo de Mach es la “insuficiencia del pensamiento vulgar” expresado en el antagonismo fenómeno/cosa y apariencia/realidad:

La monstruosa e incognoscible *cosa en sí*, oculta detrás de los fenómenos, es la hermana gemela de la cosa vulgar. Se ha desconocido el límite U, se ha clasificado como apariencia el contenido total del yo; pero ¿entonces en qué puede interesarnos cualquier cosa incognoscible, situada fuera de los límites del yo, que nunca podamos franquear? (Mach, 1948, p 24).

Ya no hay nómeno ni apariencia está lo “dado” en tanto frente a nosotros tenemos simultáneamente los elementos del Yo y del mundo real. Ya no hay relaciones causales si no DEPENDENCIA FUNCIONAL (desde la perspectiva matemática) entre los distintos elementos (Mach, 1948, p.24). Mach ataca la noción de causa desde una perspectiva evolucionista. No es necesario admitir una episteme causal a priori o, como dice él, innata. Es decir, no hay un a priori histórico en el cual situar a la explicación causal y a la cual referir nuestras explicaciones sobre las relaciones entre los cuerpos. Esto parece bastante banal u obvio. Sigue siéndolo el decir que durante milenios “los porqué y los en consecuencia, no han tenido más que el sentido de coincidencia temporal y espacial, antes de tener el de causalidad” (Mach, 1948, p. 218). El hombre primigenio fue sujeto de situaciones de regularidad y estabilidad de ciertas configuraciones de elementos y de quiebres de las mismas pasando a situaciones de irregularidad. Si todo hubiese sucedido en términos de regularidad la adaptación hubiese sido a nivel inconsciente. Nuestros “intereses biológicos” nos condujeron a plantear las siguientes preguntas: “¿Por qué los acontecimientos son unas veces semejantes y otras diferentes? ¿Cuáles son las cosas invariablemente unidas entre sí? ¿Cuáles son las que se acompañan fortuitamente?” (Mach, 1948, p.218). La emergencia de la noción de causa no es un logro del pensamiento abstracto; es producto de un proceso agregativo de situaciones que se repiten y que sólo podemos advertir cuando dicha situación de repetición cesa y muta en una situación de irregularidad. **Mach queda atrapado en una paradoja al emplear una explicación causal para negar la relevancia y existencia científica de la misma.** Aparentemente, a lo largo de los milenios la retina y el aparato sensorial del hombre primitivo fue bombardeado por fenómenos de regularidad e irregularidad y este desequilibrio de percepciones hizo emerger las preguntas citadas más arriba: esto es una explicación causal. Kant le diría a Mach que no puede salirse (dado que es imposible) de las categorías a priori de causa y efecto; desde aquí puede decirse que Mach se asemeja a un perro que muerde su propia cola. Un argumento más consistente es planteado en relación al reemplazo de la noción de causa-efecto por la noción de función. Esta última demostraría que la relación temporal irreversible causa-efecto (con una sucesión cronológica) es refutada si se analizan detalladamente los “fenómenos físicos”. En dicho análisis encontraremos que todas las dependencias inmediatas de un fenómeno pueden

analizarse como “recíprocas y simultáneas” (Mach, 1948, p.220). Veamos la fuerza atribuida por Mach a la noción de función:

Si varios elementos están ligados por una sola ecuación, cada uno de ellos es una función de los otros; los conceptos de causa y efecto son entonces intercambiables. Supongamos dos cuerpos conductores del calor que se tocan y están aislados de los otros, la variación de temperatura del uno es la causa de la variación de temperatura del otro, e inversamente. Pero si entre un cuerpo caliente y un cuerpo frío existen otros intermediarios, la variación de temperatura del uno no es suficiente para hacer conocer la variación de temperatura del otro y todos los cuerpos intermediarios intervienen (Mach, 1948, pp, 219-220).

Esta situación no lleva a Mach a elaborar una explicación causal más compleja sino, más bien, a difuminar el concepto de causa. La explicación causal es reemplazada por una dimensión de indeterminación en la que las relaciones entre los cuerpos no logran ser explicadas en forma acabada:

Aún en el caso simple donde todos los cuerpos puedan considerarse como puntos, es necesario escribir tantas ecuaciones diferenciadas como cuerpos existen y cada ecuación contiene, en general, variables que se relacionan con todos los cuerpos. Si se triunfa en obtener una ecuación que sólo contenga una variable, puede integrarse y se está conducido a otras variables, donde las constantes están determinadas por las condiciones iniciales (Mach, 1948, p.220).

Frente a Mach; Lenin plantea que el reducir la realidad material a un complejo de sensaciones que solo puede describirse matemáticamente por medio del concepto de función matemática, pero sin poder salir de esta isla perceptiva, nos lleva a conformarnos con la descripción del fenómeno sin su explicación: nos lleva a abandonar la relación de causa-efecto. La pugna epistemológica entre Lenin y Mach o entre una posición causalista con un punto de referencia (que en Aristóteles se llama SUBSTANTIA) al cual anclar la investigación científica y una posición que podríamos denominar “budista zen” o inmanente y des-referenciada podemos encontrarla (bajo otra modalidad) en la conceptualización diferencial de la noción de espacio y tiempo absoluto de Isaac Newton. En “The Science of Mechanics” Mach destina una parte considerable de su energía en criticar las nociones newtonianas de espacio y tiempo de carácter absoluto (Lombardi, 2006, pp368-374). Los argumentos de Mach se sustentan en un supuesto personal sobre las características y los objetos inherentes a la Física: “La física es experiencia organizada en un orden económico” (Mach, 1882, p.197. En Lombardi, 2006, p.369.). Dado que la física debe restringirse a proporcionar descripciones de la experiencia directa basadas en el principio de la economía; las nociones de espacio, tiempo y movimientos absolutos quedan conceptualizados como “meros excesos metafísicos” (Lombardi, 2006, p.370). En los *Principia* Newton nos ofrece una concepción substancialista del espacio:

El espacio absoluto, tomado en su naturaleza, sin relación a nada externo, permanece siempre similar e inmóvil. El espacio relativo es alguna dimensión o medida móvil del anterior que nuestros sentidos determinan por su posición con respecto a los cuerpos y que el vulgo confunde con el espacio inmóvil; de esta índole es un espacio subterráneo, aéreo o celeste, determinado por su posición con respecto a la tierra (Newton, 1982. En Cárdenas Castañeda y Botero Flórez, 2009, p. 53).

El espacio posee una realidad ontológica; es decir, existe independientemente de los otros entes. Por otra parte es inmóvil y uniforme y opera como un trasfondo o condición necesaria para que se manifiesten los fenómenos naturales en él. En base a esto podemos pensar el espacio absoluto newtoniano como una SUBSTANTIA o como lo que subyace al fenómeno (Cárdenas y Botero Flórez, 2009). El fenómeno puede ser explicado refiriéndolo a ese espacio absoluto. En tanto substancia el espacio actúa sobre los cuerpos sin que estos actúen sobre él, cumpliéndose de esta manera la ley de inercia: existe entonces una conexión causal entre el espacio y los cuerpos. Leibniz, Berkeley y luego Ernst Mach critican la concepción de espacio absoluto de Newton y ofrecen una

concepción relacional del espacio y del tiempo (Feyerabend, 2013, pp. 264-270). Berkeley no trata de demostrar la falsedad de los principios newtonianos sino que se centra en las falencias del lenguaje científico con el cual Newton construye su teoría. En efecto, solo las palabras que designan sensaciones tienen algún sentido específico. Conceptos como el de *gravitación*, *materia* o *átomo* no designan sensaciones y, por ende, no existen pero pueden cumplir la función de ordenar las sensaciones expresándolas de manera económica. Esta metodología de “análisis semántico” terminará disolviendo la filosofía natural en el siglo XIX con Ernst Mach (Feyerabend, 2013, p. 265). En su opúsculo MOTU Berkeley señala que, dado que el objetivo de la ciencia es coordinar las percepciones sensibles solamente puede hacer uso de la noción de espacio como relaciones entre cuerpos perceptibles:

Pues arriba, abajo, izquierda y derecha, y todos los lugares y regiones se fundan en una relación y designan necesariamente, junto con el cuerpo que se mueve, un segundo cuerpo diferente de él. Si imaginamos que todos los demás cuerpos fuesen aniquilados y, por poner un ejemplo, existiera únicamente una bola, no se apreciaría en ella movimiento alguno. [...] Esto significa, pues, que el movimiento es por naturaleza relativo, y que no puede observarse si no hay cuerpos de referencia. (Berkeley, 1993, 1721, § 58. En Paul Feyerabend. 2013, p. 266).

Si comparamos la concepción relacional del espacio de Berkeley- Mach con la noción de vacío zen; el espacio creado a partir de la relación de cuerpos, masas y fuerzas parece colapsar bajo los pies del observador. Según Byung-Chul Han la forma de pensamiento del budismo zen niega punto por punto la forma de pensamiento occidental que este autor nuclea en Aristóteles. Para el pensamiento occidental la SUBSTANTIA es un concepto clave que determina lo “duradero en todo cambio”. El verbo SUBSTARE (estar debajo) significa “mantenerse firme” y el infinitivo STARE es utilizado en el sentido de “mantenerse, afirmarse, perseverar” (Han, 2018, p. 57). Un pensamiento organizado en torno al concepto de SUBSTANTIA puede mirar el río de Heráclito y decir que “no nos bañamos dos veces en el mismo río” o que nuestras células corporales y nuestros mismos pensamientos son como el río de Heráclito. Es decir; desde ella se puede persistir en una actividad cognoscitiva lo suficiente como para aprehender la realidad cambiante sin confundirse con el flujo del río. Byung-Chul Han intenta presentar la cara oscura del término al indicar que en el uso habitual del lenguaje OUSÍA significa “capital, posesión, propiedad, hacienda...o finca”. Por otra parte; con el vocablo griego STASIS se alude a “rebelión, tumulto, escisión, discordia, disputa, enemistad y partido”: por medio de la substancia se sume en la otredad a lo que sometemos al proceso de pensamiento. De esta manera; “la substancia no está orientada a la apertura, sino a lo cerrado” y, en consecuencia, el pensamiento “occidental” ha vivido siempre en la “negatividad” (Han, 2018, p.58). En contraposición el concepto nuclear del budismo zen es el de SUNYATA (vacuidad). Si la substancia “está llena, de lo propio” SUNYATA “vacía al ente que persevera en sí mismo, que se aferra a sí mismo, o se cierra en sí” (Han, 2018, p.58). Desde la vacuidad no sólo no puede notarse que “no nos bañamos dos veces en el mismo río” si no que ni siquiera sabremos si el que se mueve es el río o nosotros:

La expresión montañas que fluyen no es aquí ninguna `metáfora`. Dógen diría que las montañas fluyen `realmente`. La expresión `montañas que fluyen` sería metafórica solamente en el plano de la `substancia`, donde la montaña se distingue del río. Pero en el campo del vacío, donde montañas y ríos se conjugan recíprocamente, a saber, en el plano de la in-diferencia, la montaña `fluye` en verdad. La montaña no fluye `como` el río, sino que la montaña `es` el río. Queda suprimida aquí la diferencia entre montaña y río que descansa en el modelo de la substancia (Han, 2018, p.61).

¿Hasta qué punto la percepción sensorial de Byung Chul Han en torno al río quieto y la montaña que fluye, como mucho más que una simple metáfora, no implica una concepción relacional del espacio comparable a la de Berkeley-Mach en el que no existe una substancia o un sistema de referencias fijas? **Evidentemente, descontando las**

diferencias entre las concepciones budista zen y berkeleyana-machiana del espacio, entre ellas no existe una diferencia a nivel civilizacional sino, más bien, diferencias de nivel gnoseológico “regional”. El budismo zen da un paso más que el de Mach-Berkeley que, luego de retirar el espacio absoluto no solo como ente real sino también como punto de referencia imaginario, crean un espacio relacional precario. Ahora no hay estatus relacional porque los entes se confunden entre sí. En el plano del vacío (no del espacio vacío newtoniano) no hay nada que limite y diferencie a los entes. La montaña no persevera en su substancia sino que se desparrama en el río:

Las montañas fluctúan sobre las nubes y caminan a través del cielo. La cumbre del agua son las montañas; el caminar de las montañas, hacia arriba y hacia abajo, se produce constantemente en el agua. (Dôgen. En Han, 2018, p. 61-62)

Esta “des-limitación” se amplía a la visión que aspira a un tipo de mirada anterior a la separación Sujeto-Objeto. El Sujeto no debe imponerse a la cosa, esta última debe ser vista como ella se ve a sí misma: “Ningún ‘sujeto’ ha de imponerse a la cosa... Tiene que mantenerse una cierta primacía del objeto antes de que se lo apropie el ‘sujeto’. El vacío ‘vacía’ al que mira en lo mirado (Han, 2018, p.62). Aquí asistimos a un colapso del espacio y la delimitación de cada ente: la relación entre cuerpos que define un espacio vira en un vacío que se lleva a sus ocupantes cual agujero negro. Hasta qué punto este “abandono” del “plano substancial del ser” no es solo una característica del budismo zen (que Byung-Chul Han recomienda también para el “pensamiento occidental”) si no también una necesidad estructural para la PSIQUE inmanente, que afronta los flujos descodificados del capital; lo podemos aprehender con un ejemplo. En “Realismo Capitalista” Mark Fisher relata la historia de un mando medio en el monitoreo y gestión interna de la evaluación de un instituto terciario británico. Un día dicho individuo se dirigía esperanzadamente con respecto a la evaluación externa del instituto. Al otro día planteaba exactamente lo contrario sin percibir contradicción entre los dos enunciados temporales. Según Fisher; “parecía no acordarse de haber propuesto otra versión de las cosas en el pasado inmediato” (Fisher, 2016, p.90). Este olvido funcional a su tarea es condición de una “buena gerencia” y de un “buen estado de salud”. Este gerente sólo podía mantener su buen humor y energía positiva a partir de “una ausencia total de reflexividad crítica y con una capacidad interminable...para aceptar de modo cínico cualquier directiva de la autoridad burocrática” (Fisher, 2016, p.90). No hay una conexión causal entre los enunciados y estados de cosas de un día y el siguiente: hay algo así como una mutación budista zen que permite destruir la conexión causal que realizamos a partir del concepto de SUBSTANTIA o a partir de su presuposición aunque no hallamos leído a Aristóteles. De esta manera; podemos pensar en un oxímoron: un “estado esquizofrénico saludable” que permite vivir en la inmanencia destruyendo el pensamiento racional que Byung-Chul Han considera “occidental”. El sujeto futuro de la historia quizá este “orientalizado” o vaciado de SUBSTANTIA e indefenso sin capacidad de realizar conexiones causales temporales o de reflexionar críticamente sobre sus acciones a la manera socrática. El inconsciente solo es tal en tanto pueda ser inferido por la libre asociación de ideas o interpelado como el fantasma de Hamlet. Con la destrucción de los dispositivos culturales de reflexión, y con la subsunción del pensamiento en la sensorialidad formateada por el lenguaje cliché; la historia se dirige a la oscuridad de sus inicios.

2. Acto, potencia y fractura entre pensamiento y pensador

Una de las preguntas que se formula el averroísmo o la línea de pensamiento que va de Aristóteles a su comentador árabe durante el siglo XII medieval español es **¿qué le sucede al pensamiento con la muerte de quién lo enuncia?** Si bien la fractura entre humanidad y pensamiento / lenguaje fue tratada por Averroes persistió a lo largo de los siglos. Parece obvio que el pensamiento sigue existiendo y se transmite por la enseñanza o por la transmisión de la tradición (Coccia, 2007, pp.25-116). Pero el punto en cuestión es que grado de autonomía tiene ese pensamiento ya sin su enunciador. La enseñanza debe recuperar mediante un esfuerzo de puesta en acto el pensamiento flotante o en potencia que queda como una casa abandonada a la ausencia in aeternum de su morador. El pensamiento es puesto nuevamente en acto por un sujeto en una acción o serie de acciones que el Foucault de “La verdad y las formas jurídicas” llama “contra-instintivas” en el sentido de que el conocimiento no es connatural al hombre sino que este debe forzar su naturaleza para lograr conocer (Foucault, 2003, pp. 11-33). Para desarrollar su tesis principal en “Filosofía de la imaginación. Averroes y el averroísmo” (2007) Emanuele Coccia se apoya en un texto de Giorgio Agamben denominado “Infancia e historia. Destrucción de la experiencia y origen de la historia” (2007). Lo que subraya Coccia en relación al texto de Agamben es la ajenidad del pensamiento y el lenguaje en relación al sujeto o, más específicamente, en relación al infante. En efecto; hay una humanidad acabada y delineada en la infancia temprana y esto, para Coccia-Agamben; es sin lenguaje ni pensamiento. Si bien esta tesis es muy dura y extrema, al menos subraya con absoluta legitimidad la ajenidad del lenguaje y la aparición de lo que Alfred Lorenzer llamó *lingua privada* o *lingua cliché* en las instancias de socialización previas a la adquisición efectiva y el dominio pleno del lenguaje o, como él la denominaba, *lingua pública* (Lorenzer, 2001). El lenguaje y el pensamiento de cada individuo son herramientas que permiten rescatar y reactualizar el pensamiento en potencia que yace en este estado al ser abandonado por su enunciador. Ahora bien; ¿cuando se actualiza el pensamiento está pensando el cogito cartesiano o este último está siendo pensado por otra instancia? Averroes dice: “No soy yo quien piensa lo que pienso” cuando comenta el texto aristotélico (Coccia, 2007, pp.113). El intelecto posible o material de Averroes-Aristóteles es la tablilla de escritura informe que puede recibir cualquier escritura o pensamiento (para el caso de esta analogía). Es la casa que se debe habitar de manera singular luego de la muerte del antiguo morador. ¿Quién piensa, quién está siendo pensado? Independientemente de la respuesta al dilema está implícita en la misma pregunta la existencia de una SUBSTANTIA o, más vulgarmente hablando, de un suelo estable sobre el cual pensar. **En la línea Aristóteles-Averroes-Marx (este último lo trataremos a continuación) se piensa sobre un suelo que no solo se siente al caminar como en la línea Berkeley-Mach-Han. El suelo se entiende o se infiere a partir de la fractura sujeto-pensamiento y en el esfuerzo por poner en acto al pensamiento. El GENERAL INTELLECT marxiano que analizaremos a continuación parece ser la inferencia de una substancia de carácter histórico surgida en una fase específica del capitalismo aunque con marcadas reminiscencias aristotélico-averroístas para quien escribe estas líneas.**

3. El acto y la potencia en Marx

En “El capital”, específicamente en la tercera sección del capítulo V del tomo I del primer volumen; Karl Marx se propone estudiar el proceso de trabajo “prescindiendo de la forma social determinada que asuma”; es decir, haciendo abstracción de las singularidades históricas y sociales cambiantes que acompañan a este proceso (2002). De todas formas,

al estudiarlo teniendo en cuenta la producción de mercancías evidentemente no hace abstracción de los condicionantes generales de la formación socioeconómica capitalista. El comprador [empresario capitalista] y el vendedor de la fuerza de trabajo [trabajador] ponen en marcha un mecanismo que Marx describe empleando las categorías aristotélicas de *potencia y acto*:

El uso de la fuerza de trabajo es el trabajador mismo. El comprador de la fuerza de trabajo la consume haciendo trabajar a su vendedor. Con ello este último llega a ser *actu* [efectivamente] lo que antes era sólo en *potentia* [potencialmente]: fuerza de trabajo que se pone en movimiento a sí misma, obrero (Marx, 2002, p.215).

Marx utiliza una metodología galileana cuando se refiere a un trabajador y un capitalista en relación de compra y venta de la misma manera que cuando Galileo analiza la caída de los cuerpos piensa en un cuerpo haciendo abstracción de las singularidades de este. Es decir, el ejemplo no es un caso concreto sino una abstracción: es lo que podría llamarse un experimento mental (Koyré, 1988, pp.73-148). Este proceder es hipotético-deductivo y el proceder aristotélico es, sobre todo, a partir de los particulares o del estudio inicial de TA PHAINOMENA que incluiría no solo lo que actualmente se entiende por fenómeno sino también las opiniones comunes al respecto (ENDOXA) (Lloyd, 2007, pp. 50-56). Sin embargo, en el capítulo titulado “Proceso de trabajo y proceso de valorización” nos encontramos un doble esquema potencia-acto. La producción de valores de uso es el proceso de trabajo: aquí la fuerza de trabajo es “puesta en acto” por su portador; el trabajador y lo que actúa como substrato es la materia no elaborada, semielaborada o elaborada. El proceso de valorización es la producción de mercancías: aquí la materia es el propio valor de uso (el artículo construido con el fin de utilizarlo para la vida) y el proceso de valorización actúa sobre el proceso de trabajo extrayendo un plusvalor. **El primer binomio potencia-acto opera en el dominio de la naturaleza/PHYSIS:**

El trabajo es, en primer lugar, un proceso entre el hombre y la naturaleza, un proceso en que el hombre media, regula y controla su metabolismo con la naturaleza. El hombre se enfrenta a la materia natural misma como un poder natural (Marx, 2002, p.215).

El segundo binomio opera en el dominio de lo artificial/ TÉCHNÉ. Aquí la producción de mercancías está montada a una estructura “natural” que parecería persistir al desarrollo histórico aún en su fase capitalista. En las *Formen* Marx analiza el pasaje de comunidades en donde hay una unidad entre el trabajador y sus instrumentos de producción y una relación de apropiación “natural”, de tipo colectiva o familiar, con la tierra. Esta correlación entre el metabolismo humano y el trabajo sobre los entes naturales parece persistir en el capitalismo pero como substrato de la producción de mercancías. **En el primer proceso causal, entonces, hay una relación de interioridad al igual que en la PHYSIS aristotélica: el trabajador es dueño de su trabajo y del producto de este. Es decir, si bien el proceso causal y el fin no es interior como en la physis si es interior en el sentido de que se realiza con una suerte de oxímoron: cierta naturalidad humana radicada en que el metabolismo del trabajador va en correlación con la naturaleza de la cual se apropia para producir valores de uso. En el segundo proceso causal hay una relación de exterioridad dado que el trabajador está alienado de su trabajo y de los instrumentos de producción: estamos en el ámbito de la TECHNÉ.**

3.1. El primer binomio

El obrero capitalista tiene un pie en una forma de trabajo heredada del origen del hombre: produce artículos que tienen un valor de uso determinado. Es decir, artículos que tengan una utilidad específica para la vida de quien los hace:

[el trabajador] Pone en movimiento las fuerzas naturales que pertenecen a su corporeidad, brazos y piernas, cabeza y manos, a fin de apoderarse de los materiales de la naturaleza bajo una forma útil para su propia vida (Marx, 2002, p.215). .

El análisis, y experimento mental al estilo galileano, que realiza Marx tiene en cuenta tanto la venta de la fuerza de trabajo como la compra de materias primas por parte del capitalista en el mercado. Pero las características estructurales del trabajo abarcan a todas las sociedades humanas:

La situación en que el obrero se presenta en el mercado, como vendedor de su propia fuerza de trabajo, ha dejado atrás, en el trasfondo lejano de los tiempos primitivos, la situación en que el trabajo humano no se había despojado aún de su primera forma instintiva. Concebimos el trabajo bajo una forma en la cual pertenece exclusivamente al hombre. Una araña ejecuta operaciones que recuerdan a las del tejedor, y una abeja avergonzaría, por la construcción de las celdillas de su panal, a más de un maestro albañil. Pero lo que distingue ventajosamente al peor maestro albañil de la mejor abeja es que el primero ha modelado la celdilla en su cabeza antes de construirla en la cera (Marx, 2002, p. 216).

La forma del objeto a producir ya figura y opera en la PSIQUE del maestro albañil a diferencia del “trabajo instintivo” de las abejas y arañas. El obrero “cambia la forma” de lo natural efectivizando su propio objetivo a partir de la “voluntad orientada a un fin” (Marx, 2002, p.216). La representación del objeto en la PSIQUE del obrero actúa como una causa formal, la voluntad del mismo orientada a un fin como la causa final, el sustrato sobre el cual trabaja el agente [materia prima no elaborada, semielaborada o elaborada] actúa como la causa material y la causa eficiente parece compartida por el obrero al ponerse en acto así mismo aunque a partir del acto de compraventa y el consumo de la fuerza de trabajo por parte del empresario. Si retrocedemos del primer tomo de “El Capital” a los “Manuscritos Económicos Filosóficos” nos encontraremos con una crítica de la economía política clásica en dos de sus postulados no sujetos a discusión por ella misma: la propiedad privada y el trabajo alienado. Podemos entrever aquí una comunidad originaria con un trabajo no alienado que es la “verdadera esencia” del hombre que se crea sí mismo a partir del trabajo (Godelier, 1978 y Engels 2006). La historia que desestructura y “artificializa” esta comunidad debe ser sometida, por el proletariado, a un proceso que restaure la esencia perdida señalada en “La ideología Alemana”:

...la verdadera solución de la contradicción entre la esencia y la existencia del Hombre, el momento real de la emancipación y de la recuperación de sí del Hombre, la realización de su unidad esencial con la naturaleza (Godelier, 1978, p.16).

El proceso de trabajo es una actividad orientada a un fin: la producción de valores de uso. Esta actividad implica una “apropiación de lo natural para las necesidades humanas” (Marx, 2002, p.223). El proceso de abstracción de los determinantes socio-históricos del proceso de trabajo le permiten a Marx develar una serie de, lo que podríamos llamar; relaciones invariantes que persisten en cualquier formación social histórica. La producción orientada a generar valores de uso a partir de un “metabolismo entre el hombre y la naturaleza”. El producir para satisfacer necesidades humanas concretas, y que el objeto producido tenga el valor de su futuro uso es el sustrato sobre el que se monta un desarrollo posterior hacia el capitalismo. La producción de mercancías se monta sobre este sustrato pre-existente.

3.2. El segundo binomio

El valor de uso se transforma en “sustrato material portador de valor de cambio”. Se producen valores de uso únicamente en este status o condición. La producción de mercancías toma como sustrato a la producción de valores de uso que se transforman en lo que llamaremos “causa material” de la producción de mercancías. Los objetivos del capitalista son diferentes al del mero productor de valores de uso: no quiere producir valores de uso sino valor y plusvalor. La mercancía es una entidad con dos caras como el dios Jano:

Así como la mercancía misma es una unidad de valor de uso y valor, es necesario que su proceso de producción sea una unidad de proceso laboral y proceso de formación de valor (Marx, 2002, p.226).

El quid de la cuestión radica en determinar cómo se produce el plus de valor. El plusvalor que el capital adquiere al finalizar el ciclo de producción supone que la cantidad de trabajo contenida u objetivada en el producto en cuestión es mayor al tiempo de trabajo inscripto en el capital originario que constituyó la base de ese ciclo de producción (Dussel, 1988, pp.78-87). Hay una “exterioridad” del sistema que es la que agrega valor no retribuido por el capitalista al trabajador:

La disociación entre la propiedad y el trabajo se presenta como ley necesaria del intercambio entre capital y trabajo: Como no-capital, no-trabajo objetivado, la capacidad de trabajo aparece: 1] negativamente, no-materia prima, no-instrumento de trabajo, no-producto, no-medio de vida, no-dinero: el trabajo disociado de todos los medios de trabajo y de subsistencia, de toda su objetividad, como pura posibilidad (Möglichkeit). Este despojamiento total [es] posibilidad de trabajo privado de toda objetividad. La capacidad de trabajo como pobreza absoluta, es decir, exclusión plena de la riqueza objetiva. La objetividad que la capacidad de trabajo posee es la corporalidad (Leiblichkeit) misma del trabajador, su propia objetividad. 2] Positivamente: no-trabajo objetivado, la existencia del mismo trabajo no-objetivado. El trabajo no como objeto, sino como actividad, como fuente viva (lebendige Quelle) del valor. Enfrentando al capital como la realidad de la riqueza universal, como su posibilidad universal que se encuentra en la acción. El trabajo, que por un lado es la pobreza absoluta como objeto, por otro es la posibilidad universal de la riqueza como sujeto y actividad. Este trabajo es el que, como, ente absolutamente contradictorio con respecto al capital, es un presupuesto del capital y, por otra parte, presupone a su vez al capital (Marx, 1976, 147, 40-148, 17; 172-173 en Dussel, 1988, pp.62-63)

Aquí el trabajo parece guardar el mismo locus estructural de exterioridad que la HYLE (materia) juega en la Polis aristotélica. La HYLE es una condición de existencia de la Polis pero no forma parte conceptual de ella (Riedel, 1976). Si bien en la obra aristotélica la metafísica y la política pertenecen a “cuerpos doctrinarios estructurados de manera distinta” (Riedel, 1976, p.68) o, podríamos decir, a epistemes diferentes; Manfred Riedel establece algunas correlaciones que nos pueden servir para analizar el lugar del “trabajo vivo” marxiano como exterioridad del sistema subrayado por Enrique Dussel. El Ser que es estudiado por la metafísica es la OUSÍA (en traducción latina es la substancia) no está compuesto por otros entes como el objeto de estudio de la política. En este último caso tenemos a la Polis conformada por “casas” y “linajes” (Riedel, 1976, p.68). Por otra parte, el ente estudiado por “La Política” no es inmutable como el estudiado por la Metafísica ni independiente pero mutable como el estudiado por la Física: es dependiente de las acciones humanas y mutable simultáneamente (Riedel, 1976, p.69). Sin embargo, según Dilthey existe una “correspondencia” entre el estudio descriptivo y comparativo de la estructura y formas del Estado hecho en “Política” y en “Metafísica” (Riedel, 1976, p.70). Existe una cierta “teoría de los principios” de tipo meta-política o previa a la política. Dentro de dicha teoría podemos incluir a los fundamentos o causas de un ente: su sustrato o composición material (HYLE), la forma (EIDOS) o su impronta, el factor de su movimiento o reposo y su finalidad (TELOS). Estos cuatro elementos están estructuralmente ensamblados y esto se ve en la explicación aristotélica de la conformación de una estatua o una casa. En el caso de las causas de la Polis la causa material aparece mutilada o excluida de la estructura causal. La HYLE aparece como un

presupuesto básico de la forma, la causa de movimiento y su direccionamiento o finalidad que van selladas como una sola causa (Riedel, 1976, p.73). Por lo tanto en “Política” opera una distinción meta-política entre partes sustanciales y elementos necesarios para la existencia de la Polis pero que se mantienen por fuera de ella. Dentro de la HYLE se encuentran la esfera de la posesión (casa, tierras, armas, dinero, instrumentos de trabajo, alimentos) y la masa de hombres que operan los instrumentos de trabajo (campesinos, artesanos, jornaleros y siervos):

Al igual que en todas las cosas `naturalmente´ integradas, no todo es parte del compuesto, sin el cual el todo no podría ser, tampoco puede ser tomado como parte de la polis todo lo que para ella tiene necesariamente que existir (Riedel, 1976, p. 74).

Aristóteles compara la relación entre los elementos de la esfera de la posesión con la relación medio (posesión) –fin (Polis). Así como la herramienta solo está ahí en función de su producto u obra, la posesión de dichas herramientas y cosas producidas por medio de estas solo están allí en función de la Polis. El trabajo vivo, en la intersección Aristóteles – Marx, es la HYLE del sistema capitalista. Es exterior al mismo: no materia prima, no instrumento de trabajo, no trabajo objetivado o pretérito, trabajo disociado de maquinaria y herramientas más medios de subsistencia y disociado de toda “objetividad”. En suma como “pobreza absoluta” y “exclusión plena de la riqueza objetiva” (Marx, 1976. En Dussel, 1988, pp.62-63). El trabajo vivo queda en el lugar de la exterioridad pero también como “actividad” y “fuente viva del valor”. Es un presupuesto del sistema sin estar asociado a él. Aquí habría una similitud estructural con la causa material disociada de la tríada causal restante. El trabajo es, en suma, lo que pone en acto al capital desde un lugar equiparable a la cinta de Moebius: no está fuera, pero tampoco está dentro: está dentro y fuera respectivamente. Una parte del trabajo es escamoteada por el salario pagado por el capitalista que equivale solo a una parte de toda la jornada de laboral. En el segundo binomio tratado en esta sección habría un desfase entre la potencia y el acto ya que se produce una escisión (SPALTUNG) del trabajo vivo en dos partes medibles en el tiempo. Por un lado se encuentra el trabajo necesario que reproduce el valor de la capacidad de trabajo. Si comparamos esta lectura que hace Enrique Dussel de los manuscritos de 1861 a 1863 con el Tomo I, Sección III y capítulo V de “El Capital” serían los tres chelines de las 6 horas de trabajo para producir 10 libras de hilado. Por otro lado se encuentra el trabajo que no es pagado. En palabras de Dussel sería:

El dinero que ha pagado el precio de la capacidad de trabajo en su reproducción ha `puesto´ valor desde-la-nada del capital: el trabajo `vivo´ (en su real exterioridad) ha creado valor nuevo para el capital sin ser pagado en su plus trabajo. En esto consiste la perversidad (maldad ética) de la esencia del capital (Dussel, 1988, p.82).

3.3. El General Intellect

En la cita reproducida más arriba Marx establece una relación de poder específica entre el capital que posee la propiedad privada de los medios de producción y el trabajador escindido de sus medios de producción:

El uso de la fuerza de trabajo es el trabajador mismo. El comprador de la fuerza de trabajo la consume haciendo trabajar a su vendedor. Con ello este último llega a ser *actu* [efectivamente] lo que antes era sólo en *potentia* [potencialmente]: fuerza de trabajo que se pone en movimiento a sí misma, obrero (Marx, 2002, p.215).

Aquí podríamos realizar una lectura averroísta del “De Anima” de Aristóteles. El capitalista parece fungir como un INTELECTO AGENTE que pone en acto lo que se encuentra en POTENCIA y en estado pasivo en el trabajador. El empresario capitalista tiene un argumento cliché para valorizar su rol económico: el “otorga dadivosamente”

trabajo al obrero en paro cumpliendo una labor cuasi-filantrópica. Desde un punto de vista aristotélico podría tener un mejor argumento dado que sería el que “pone en acto” al trabajador que lo es en potencia antes de su encuentro con el capitalista. Veamos el mecanismo del acto y la potencia y la polémica generada por el averroísmo. El problema que se plantea a la hermenéutica del “De Anima” persiste a lo largo de los siglos y es respondido con perspectivas teóricas diferentes:

-¿A dónde reside el lugar del pensamiento o de la actividad intelectual?

-¿El hombre piensa por sí mismo o el lugar en que esta actividad se produce es exterior a él siendo este un mero receptáculo de una subjetividad externa? (Le Gaufey, 2010).

Dentro del esquema potencia-acto; para que se dé la audición de un sonido (percepción) es necesario que “la cosa que produce el sonido esté en acto (la piel del tambor vibre), y que esté en acto la escucha que va a recibir ese sonido (que mi tímpano y todo el resto que lo concierne también vibren)” (Le Gaufey, 2010, p.69). Pero para que se produzca la escucha activa es necesario que se intelecte la sensación que se produce cuando la vibración del tambor sea receptada por el tímpano y luego alojada en el alma; hay algo en el alma que se pone en acto para intelectar lo que así llega (Le Gaufey, 2010, p.69). Para el fenómeno de la intelección de pensamientos el agente que pone en acto cada pensamiento no puede situarse en el alma como en el caso del intelecto que intelige la sensación recibida por el oído (sujeto pasivo en el cuerpo y sujeto activo en el alma). El sujeto pasivo ya estaría en el alma y el sujeto activo o intelecto agente se sitúa fuera del alma y el cuerpo pero en conexión (CONTINUATIO) con la primera. Esta tesis es producto de la interpretación de Averroes sobre el “De Anima”. Para los averroístas y sus críticos los pensamientos se sitúan en el alma “en tanto realidades objetivas”. El punto en discusión radica en saber quién piensa estos pensamientos. Los averroístas “niegan esta actividad al alma” y postulan la existencia de un intelecto separado del alma que piensa subjetivamente estos pensamientos. El INTELECTO POSIBLE esta fuera del alma y se une a ella para pensar los pensamientos depositados en ella (Le Gaufey, 2010, p.69). En núcleo de esta polémica encontramos dos enfoques teóricos sobre el sistema capitalista desarrollados por Marx. El primero es el que pone el acento en la fuerza de trabajo y su explotación por medio de la plusvalía. En este; el capitalista como dador de trabajo y organizador-planificador del mismo hace las veces de Intelecto Agente y la fase revolucionaria del proletariado consiste en transformar en propiedad colectiva la propiedad privada de los medios de producción. Podríamos pensar que, luego de esta fase; el proletariado o la humanidad en general se transformarían en Intelecto Agente. El segundo enfoque es el que aparece en los GRUNDRISSE; en el “Fragmento sobre las Máquinas” (Marx, 1972, pp. 216-230). Allí Marx emplea un término que no aparecerá luego en su producción posterior: GENERAL INTELLECT. La producción maquinista desplaza cada vez más el rol del obrero en el proceso de producción. Se produce un pasaje del trabajo manual con una herramienta a la supervisión de lo que hacen las máquinas. La máquina ya no aparece “como medio de trabajo del obrero individual”. No transmite al objeto la actividad del obrero sino que transmite directamente su actividad a la materia prima y el obrero queda desplazado de su posición anterior supervisando desde ahora la actividad de la máquina a la que “vigila y preserva de averías”. Progresivamente al desarrollo de la gran industria la “creación de riqueza efectiva” se torna menos dependiente “del tiempo de trabajo y del cuanto de trabajo empleados” para producir mercancías. Inversamente y progresivamente se torna dependiente “del poder de los agentes puestos en movimiento durante el tiempo de trabajo”. Este poder ya no guarda

relación con el tiempo de trabajo empleado en la producción sino que depende “del estado general de la ciencia y del progreso de la tecnología” y de la aplicación de los conocimientos científicos a la producción:

Las invenciones se convierten entonces en rama de la actividad económica y la aplicación de la ciencia a la producción inmediata misma se torna en un criterio que determina e incita a esta (Marx, 1972, pp. 216-230).

Marx trabajaba en sus manuscritos a la noche mientras escribía como periodista diurnamente. Aparentemente en alguna de aquellas noches de 1857-58 en alrededor de 10 carillas se situó por fuera de su tiempo. Desde que en 1994 Michael Gibbons publicara “La nueva producción del conocimiento” se viene utilizando los conceptos de Modo 1 y Modo 2 de producción del conocimiento. A partir de los avances en el campo de la biotecnología surge un “Nuevo Contrato Social de la Ciencia” que promueve lo que Michael Gibbons llama el MODO 2 de producción de conocimiento no sólo intersectorial y/o interdisciplinar sino TRANSDISCIPLINAR. En el MODO 2, la SOBERANÍA EPISTÉMICA no la tienen las grandes preguntas sino el imperativo de innovación y desarrollo tecnológico que justifica, habilita y direcciona la investigación básica. Nos encontramos, en este caso, con la tríada Investigación - Desarrollo-Innovación (I+D+I). Cuando la “ciencia académica” se negó a formar parte de la tríada, o del tándem I+D en la época de Vannevar Bush; surge la “ciencia postacadémica” o TECNOCENCIA. Hasta qué punto “El fragmento sobre las máquinas” que figura en los GRUNDRISSE se constituye en una anticipación genial de lo que algunos llaman capitalismo cognitivo, tecnociencia o sociedad poscapitalista es algo que se puede evaluar comparando estas páginas en borrador de Marx con lo que plantearon “gurús” del capitalismo como Peter Drucker más de un siglo después (aunque, por supuesto, con otra óptica ideológica). Hay entonces un imperativo de innovación tecnológica e investigación ad hoc para aplicar a la producción: no solo la masa de conocimientos derivada de este proceso sino también la capacidad futura de transformación aún en potencia absoluta es lo que Marx llama General Intellect. Este último es similar al Intelecto Posible de Averroes. Si el Intelecto Posible es como una tablilla de escritura capaz de recibir cualquier escritura sin ser modificada; es decir, capaz de recibir cualquier forma sin ser ninguna forma aunque siendo un ente muy particular (Emanuele Coccia, 2007). El General Intellect es la capacidad de lenguaje, pensamiento, cooperación, etc sin ser una obra empírica específica como un nuevo programa computacional, aplicación, artefacto tecnológico o una nueva forma de relación social (Paolo Virno, 2003, p.96). Es la posibilidad de creaciones intelectuales específicas sin ser ninguna de estas. Paolo Virno utiliza la analogía de una composición virtuosa de alto nivel y “la facultad que hace posible toda composición”, esta última en el Intelecto General (Paolo Virno, 2003, p.96). La transformación del modo de producción capitalista, para el contexto de escritura del “Fragmento sobre las Máquinas” por parte de Marx en 1858 y para una de sus relecturas por parte de Paolo Virno en el período que abre en la década del setenta del siglo XX; no implica una desaparición del lugar de trabajo sino una relocalización de este lugar cooptando todas las esferas de la vida. Como lo expresa Raúl Sánchez Cedillo en la introducción a “Virtuosismo de Revolución” de la edición citada toda la vida “es puesta a trabajar”. Esta situación permite inferir la existencia de un General Intellect que no sólo es el cúmulo de conocimientos adquiridos a partir del objetivo de aplicarlos a la producción sino lo que podríamos denominar autonomía mental de dicho intelecto que existe como posibilidad y como capacidad en potencia. Marx le baja el precio a su idea más revolucionaria dado que para él dicho Intelecto existe solidificado en el capital fijo en el saber contenido en la maquinaria.

4. A manera de conclusión y apertura

En 1993 sale a la luz en la revista *Foreign Affairs* un artículo de Samuel Huntington donde plantea por primera vez su tesis del “choque de civilizaciones”. Tres años después dicho artículo adquiere la forma de libro “El Choque de Civilizaciones y la Reconfiguración del Orden Mundial” (Huntington, 2003). Siete u ocho civilizaciones confrontan no por cuestiones ideológicas heredadas de la guerra fría de la segunda mitad del siglo XX o de mojones históricos anteriores como la Revolución Francesa o el Tratado de Westfalia sino a partir de un eje cultural-religioso (siendo la religión el componente principal de la conformación cultural). Es decir, las representaciones político-ideológicas heredadas del primer ciclo revolucionario moderno son desplazadas por la antiquísima lógica religiosa. El eje cultural-religioso mencionado genera un tiempo de larguísima duración, soterrado por la modernidad, pero que resurge luego de la caída del Muro de Berlín y lleva a re-configurar cada bloque civilizacional para imponerse y sobrevivir frente a los otros bloques. Sometiendo a Thomas Kuhn a una hermenéutica salvaje planteaba que las cosmovisiones civilizacionales son inconmensurables e irreductibles entre sí al igual que los PARADIGMAS de “La Estructura de las Revoluciones Científicas” del clásico epistemólogo (1995). Han en cierto modo retoma esta idea al plantear un pensamiento occidental y otro oriental inconmensurables e irreductibles entre sí. Paradojalmente Han esencializa la de-sustanciación y vacío del Ser del budismo zen (Han, 2011, pp.11-16). En este sentido procede como el politólogo consejero del Estado norteamericano Samuel Huntington: establece fracturas civilizacionales entre formas de pensamiento. Es decir, se adscribe determinadas formas de pensamiento a bloques geográfico-culturales que podrían tener una variabilidad interna tan alta como la que existe de civilización a civilización. Una variabilidad de este tipo la podemos observar entre la perspectiva de Ernst Mach sobre la conformación del espacio y el rol de las sensaciones en la construcción de la realidad (donde el espacio se difumina como entidad independiente y no existe un límite entre el sujeto y el afuera) y la perspectiva aristotélica-marxiana en la cual el aparato sensorial se confronta con otro tipo de realidad como la del Intelecto Agente o el General Intellect. En dicha realidad la configuración del sujeto no es la solipsista cartesiana sino la de la composición entre diferentes instancias internas y externas al sujeto:

Lo que llamamos ‘intelecto teórico’, el intelecto como actualidad de pensamiento y cognoscibilidad en acto de algo, es en realidad lo que se produce de la relación entre la sustancia de todo lo pensable y un individuo humano. De hecho, es siempre en relación con un individuo que el intelecto se transforma en sustancia que no tiene otra naturaleza que la de una potencia de pensar, y siempre es sólo en relación con este que puede y debe adquirir o perder actualidad. Y la imaginación es lo que en el hombre permite determinarse a la forma absoluta de medialidad, que es la sustancia de todo lo que puede ser pensado (el intelecto material). Todos los pensamientos en acto deben pensarse como lo que se genera en la tensión y en la polaridad que se constituyen entre dos sujetos extremos, uno de los cuales es el intelecto material y otro es la imaginación humana, la única forma capaz de depositar en el intelecto el esbozo de una forma (Coccia, 2007, pp. 277-278).

De todas formas Han encuentra ciertas formas de pensamiento de-sustanciado en occidente como la noción de huella mnémica de Sigmund Freud (Han, 2011, pp.19-20).

Lo que pudimos ver en este escrito es lo siguiente:

* “Occidente” proporcionó a través de Mach y el empiriocriticismo nociones de espacio y materia conmensurables a las del budismo zen analizado por Han.

* Puede reconstruirse a nivel micro la tesis de Han dentro del área occidental al comparar la noción de substancia en Marx y Aristóteles.

* Podemos observar también como saltan los límites civilizacionales al analizar como Marx y Averroes (un pensador árabe del siglo XII español de la época en la cual la península estaba bajo el dominio de Al-Ándalus) extraen del pensamiento aristotélico conceptos como el de INTELECTO POSIBLE y GENERAL INTELLECT que son conmensurables en gran medida.

El General Intellect marxiano parece ser la inferencia de una substancia de carácter histórico surgida en una fase específica del capitalismo aunque con marcadas reminiscencias aristotélico-averroístas para quien escribe estas líneas. Si el Intelecto Posible es un medio a-histórico desde el cual las formas pueden ser pensadas desde los fantasmas individuales; el General Intellect del “Fragmento sobre las máquinas” es un medio histórico desde el cual el conocimiento actúa sobre la producción y la dirige más allá de los intereses del capitalista. La crisis pandémica del Covid-19 parece requerir de una coordinación en la generación de conocimiento aplicado a la producción de vacunas o de dispositivos de detención de la replicación del virus comprensible desde el General Intellect de Karl Marx. La publicación de los resultados parciales de investigaciones de distintos Estados para no incurrir dos veces por caminos errados y la sinergia que esta comunicación puede producir es una posibilidad ya prevista en el concepto acuñado por Marx alguna noche de los años 1857-58. Por otra parte, la patria de Han y región de florecimiento del budismo zen ejercita una noción de espacio soberano muy alejado de las especulaciones del filósofo surcoreano. Han, en un artículo del diario El País de Madrid del 20 de marzo de 2020, plantea una suerte de paradoja: los países asiáticos que lograron controlar la pandemia mucho mejor que los europeos no declararon la cuarentena ni ejercieron controles de circulación absoluto:

Europa está fracasando. Las cifras de infectados aumentan exponencialmente. Parece que Europa no puede controlar la pandemia.... Los cierres de fronteras son evidentemente una expresión desesperada de soberanía. Nos sentimos de vuelta en la época de la soberanía. El soberano es quien decide sobre el estado de excepción. Es soberano quien cierra fronteras. Pero eso es una huera exhibición de soberanía que no sirve de nada. Serviría de mucha más ayuda cooperar intensamente dentro de la Eurozona que cerrar fronteras a lo loco. Entre tanto también Europa ha decretado la prohibición de entrada a extranjeros: un acto totalmente absurdo en vista del hecho de que Europa es precisamente adonde nadie quiere venir. Como mucho, sería más sensato decretar la prohibición de salidas de europeos, para proteger al mundo de Europa. Después de todo, Europa es en estos momentos el epicentro de la pandemia (Han, 2020)

Quien decide sobre el estado de excepción es el soberano pero el decisionismo no opera sólo en el ámbito de la frontera sino en todo el espacio del Estado-Nación. El soberano decide sobre la micro-circulación y meso-circulación que ocurre o no dentro del territorio sobre el cual ejerce su poder. El monitoreo del desplazamiento de los ciudadanos al trabajo o el supermercado o cualquier interacción diaria a partir de la localización vía celular evidencia una ampliación de la instancia de decisión más allá de lo imaginado por Giorgio Agamben cuando escribió “Estado de Excepción” (2007). Entonces la decisión soberana no es un parteaguas civilizacional sino una instancia que se reactualiza con la invención tecnológica. Han es muy ambiguo a la hora de evaluar la labor del soberano en la actual pandemia: el cierre de fronteras es anacrónico e ineficaz en Europa y el control digital es propio de la mentalidad autoritaria de los asiáticos pero la falta de previsión de los Estados Europeos en cuanto a una autarquía sanitaria es objeto de reprensión:

En el pasado, la fabricación de mascarillas, igual que la de tantos otros productos, se externalizó a China. Por eso ahora en Europa no se consiguen mascarillas. Los Estados asiáticos están tratando de proveer a toda la población de mascarillas protectoras. En China, cuando también ahí empezaron a ser escasas, incluso reequiparon fábricas para

producir mascarillas. En Europa ni siquiera el personal sanitario las consigue. Mientras las personas se sigan aglomerando en los autobuses o en los metros para ir al trabajo sin mascarillas protectoras, la prohibición de salir de casa lógicamente no servirá de mucho. ¿Cómo se puede guardar la distancia necesaria en los autobuses o en el metro en las horas punta? Y una enseñanza que deberíamos sacar de la pandemia debería ser la conveniencia de volver a traer a Europa la producción de determinados productos, como mascarillas protectoras o productos medicinales y farmacéuticos (Han, 2020)

Una enseñanza que debiera sacar el mismo Han es que esa autarquía productiva en el área medicinal es una decisión exclusiva del Estado Nación: la misma substancia decisoria que propicia el cierre de fronteras es la misma que habilita la producción de medicamentos o mascarillas más allá de los costes de producción y la lógica brutal del mercado. Le guste o no a Han los países que logran ralentizar la pandemia operan con el espacio absoluto galileano o con un cruce de este con el espacio aristotélico con estrías y recovecos: el espacio vacío zen vaciado de substancialidad y colapsante no sirve para controlar la pandemia. La distancia de uno o dos metros por persona es una medida absoluta: no hay posibilidad de confusión entre los entes que la guardan como puede haberla entre la montaña y el río en la versión zen del espacio.

Referencias bibliográficas:

Agamben, Giorgio. 2007. *Infancia e Historia. Destrucción de la experiencia y origen de la historia*. Buenos Aires, Argentina: Hidalgo editora.

_____. 2007. *Estado de Excepción*. Buenos Aires, Argentina: Hidalgo editora.

Aristóteles. 1995. *Física*. Barcelona, España: Gredos.

_____. *Metafísica*. 1993. Madrid, España: Espasa-Calpe.

Althusser, Louis. 2015. *Iniciación a la filosofía para los no filósofos*. Bs.As, Argentina: Paidós.

Berkeley, George. 1993. *Motu*. Madrid, España: Facultad de Filosofía, Universidad Complutense. (Edición bilingüe de Ana Rioja). En Paul Feyerabend. 2013.

Boeri, Marcelo D. 1993. *Introducción a Física Libros I y II*. Bs.As, Argentina :Biblos.

Han, Byung- Chul. 2015. *Filosofía del Budismo Zen*. Barcelona; España: Herder.

_____. 2011. *SHANZHAI. El arte de la falsificación y la deconstrucción en China*. Bs.As. Argentina. Caja Negra Editora.

Conde, Javier. *Perspectivas metodológicas cualitativa y cuantitativa en la historia de las ciencias*. En Delgado Juan Manuel y Gutiérrez Juan coordinadores. *Métodos y técnicas cualitativas de investigación en ciencias sociales*. (pp. 53-68). Madrid, España: Síntesis. 1999.

Cárdenas Castañeda, Leonardo y Botero Flórez, Carlos Dayro. 2009. “Leibniz, Mach y Einstein: Tres objeciones al espacio absoluto de Newton”. *Discusiones Filosóficas*. Año 10 N° 15, julio – diciembre. pp. 51 – 68. Recuperado de <http://www.scielo.org.co/pdf/difil/v10n15/v10n15a03.pdf>.

Coccia, Emanuele. 2007. *Filosofía de la imaginación. Averroes y el averroísmo*. Bs.As, Argentina: Adriana Hidalgo editora.

Dussel, Enrique. 1988. *Hacia un Marx desconocido. Un comentario de los Manuscritos del 61-63*. Iztapalapa. México. Siglo XXI. Recuperado de <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/clacso/otros/20120329094702/marx.pdf>.

El País. 20/03/20. La emergencia viral y el mundo de mañana. Byung Cul-Han, el filósofo surcoreano que piensa desde Berlín. <https://elpais.com/ideas/2020-03-21/la-emergencia-viral-y-el-mundo-de-manana-byung-chul-han-el-filosofo-surcoreano-que-piensa-desde-berlin.html>

- Engels, Federico. 2006. *El papel del trabajo en la transformación del mono en hombre*. Argentina. Vallarta. S.A.
- Fariña, Juan Jorge Michel. 2013. *Contingencia y autómaton. Ética y Cine. Journal*, 3 (2), 7-10. Recuperado de <http://journal.eticaycine.org/-Volumen-3-Nro-2->
- Feyerabend, Paul. 2013. *Filosofía Natural*. Barcelona, España: Random House Mondadori, S.A.
- Fisher, Mark. 2016. *Realismo Capitalista ¿No hay alternativa?*. Bs.As, Argentina: Caja Negra Editora.
- Foucault, Michel. 2003. *La verdad y las formas jurídicas*. Barcelona, España: Gedisa.
- Gibbons, Michael; Limoges, Camille; Nowotny, Helga; Schwartzman, Simon; Scott, Peter, Trow, Martin. 1997. *La nueva producción del conocimiento*. Barcelona. España. Pomares-Corredor, S.A.
- Godelier, Maurice. 1978. *Las Sociedades Precapitalistas*. México DF: Ediciones Quinto Sol. S.A.
- Huntington, Samuel. 2003. *El Choque de Civilizaciones y la Reconfiguración del Orden Mundial*. Bs.As. Argentina: Paidós.
- Koyré, Alexandre. 1998. *Estudios galileanos*. Madrid. España. Siglo XXI.
- Kuhn, Thomas. 1995. *La Estructura de las Revoluciones Científicas*. México. F.C.E.
- Le Gaufey, Guy. 2010. *El sujeto según Lacan*. Córdoba, Argentina: Ediciones literales.
- Lenin, Vladimir Illich. 1973. *Materialismo y Empiriocriticismo*. Edición Progreso. Moscú. Obras, Tomo IV (1914-1915). Recuperado en <https://www.marxists.org/espanol/lenin/obras/oe12/lenin-obrasescogidas04-12.pdf>.
- Lombardi, Olimpia. "Epistemología e Historia de la Ciencia. Selección de trabajos de las XVI Jornadas. Volumen 12 (2006). UNC. *El Principio de Mach en la Relatividad General*.
- Lorenzer, Alfred. 2001. *El lenguaje destruido y la reconstrucción psicoanalítica*. Bs.As. Argentina: Amorrortu
- Lloyd, Geoffrey. 2008. *Aristóteles. Desarrollo y estructura de su pensamiento*. Bs.As. Argentina: Prometeo libros.
- Marx, Karl. *El Capital. Tomo I. Volumen I. Libro primero*. 2002. Bs.As. Argentina: Siglo XXI
- _____. 2008. *Crítica de la economía política*. Bs.As. Argentina: Editorial Claridad.
- _____. *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse) 1857-1858, vol, 2*, México. Siglo XXI, 1972, pp. 216-230. [Traducción del alemán de Pedro Scaron.]
- _____. Zur Kritik der politischen Ökonomie (Manuskript 1861-1863), en MEGA, 11, 3, 1 (1976)-6 (1982), Berlín, Dietz Verlag, del Instituto de Marxismo- Leninismo de Moscú y Alemania Oriental. En Enrique Dussel. 1988.
- Mason, Paul. 2016. *Postcapitalismo. Hacia un nuevo futuro*. Bs.As. Argentina: Paidós.
- Mach, Ernst. *Conocimiento y Error*. 1948. Bs.As. Argentina: Espasa-Calpe.
- Mondolfo, Rodolfo. 2003. *El pensamiento antiguo*. Tomo II. Bs.As. Argentina: Losada.
- Newton, Isaac. 1982. *Principios matemáticos de la filosofía natural*. Madrid. España: Editora Nacional.
- Riedel, Manfred. *Metafísica y metapolítica. Estudios sobre Aristóteles y el lenguaje político de la filosofía moderna*. 1976 .Bs.As. Argentina: Editorial Alfa.
- Sanz Alonso, Sofía. *Indagando en los orígenes aristotélicos del pensamiento de Marx*. Nómadas, núm. 8, 2003 Universidad Complutense de Madrid, España.
- Virno, Paolo. 2003. *Virtuosismo y revolución. La acción política en la era del desencanto*. Madrid. España: Edición Traficantes de sueños.