

## FILOSOFÍA SOVIÉTICA Y ALGO MÁS

[David Bakhurst](#) entrevistado por Richard Marshall.



David Bakhurst nos habla mientras suena Virginia Plain<sup>(1)</sup> de los pensadores políticos rusos, la filosofía soviética, [Illyenkov](#), [Mikhailov](#), Vygotsky y sus demonios, el marxista hegeliano Deborin, los mecanicistas, la formación de la razón, John McDowell, la segunda naturaleza y el naturalismo, Jonathan Dancy y el particularismo, así como del estatus de la filosofía de la educación ya sea si Michael Oakeshott puede ser redimido o no. Para que disfruten...

### **RM: ¿Qué te hizo convertirte en filósofo? ¿Fuiste siempre un enigma?**

**David Bakhurst:** Aunque tengo dos hermanas, son mucho mayores que yo, así que durante los años en que crecí era una especie de hijo único con un montón de oportunidades para hacer cosas en solitario. Supongo que estoy angustiado por naturaleza y, junto con las ansiedades normales cosa de la infancia, muchas de mis preocupaciones tomaron una forma más metafísica. Cuando tenía unos diez años, mi madre se interesó por la Ciencia Cristiana y a menudo meditaba sobre lo irreal del mundo físico y la transcendencia del error y la ilusión, y esto sin duda estimuló mi interés en cuestiones filosóficas.

Fui a una escuela secundaria al norte de Londres, que era bastante grande, y donde las reflexiones intelectuales estaban ampliamente centradas en la elección existencial fundamental –si bien apoyar al Tottenham Hotspur o al Arsenal (yo elegí a los Spurs<sup>(2)</sup>), pero cuando estaba en sexto curso contrataron a un profesor de inglés, Roger Gourd, quien tenía un grado en filosofía y trabajaba cuestiones filosóficas en sus clases de inglés (ayudó el hecho de que estábamos leyendo a Stoppard). Así que cuando me fui a la Universidad de Keele en 1978, aparentemente para estudiar Inglés y Música, ya tenía una idea de lo que estudiar filosofía podría significar. En aquel tiempo, Keele poseía un maravilloso grado de cuatro años que incluía un año de ‘fundación’ donde te obligaban a estudiar cosas que no habías dado en el instituto. Así que filosofía fue una de las asignaturas que escogí para ese curso.

En el primer periodo del curso fui enormemente afortunado al tener tutorías semanales con [Jonathan Dancy](#) en una pequeña habitación del ático en el Hall de Keele. Bajo la orientación de Jonathan, dos estudiantes más y yo nos abrimos paso a través del *Logic* (Lógica) de Wesley Salmon y de *Problems of Knowledge* (Problemas del Conocimiento) de Ayer. Trabajar con Jonathan fue

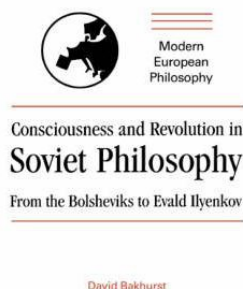
fantástico, era formidablemente brillante e implacable con la estupidez, pero convirtió la filosofía en algo realmente emocionante, y también divertido. Me enganché. Un poco más tarde en ese año de fundación realicé algo de trabajo en el departamento de ruso, sobre Mayakovsky, y dentro de poco tiempo mis planes ya no serían estudiar Inglés y Música, sino que a partir de entonces serían Filosofía y los Estudios Rusos.

### **RM: ¿Qué te llevó a desarrollar un interés específico por la filosofía rusa?**

**DB:** Bueno, me sentí atraído por la intensidad filosófica de la cultura rusa, que llega notablemente a través de su literatura, poesía y arte, y en los apasionados escritos de los pensadores políticos rusos. Además, la Unión Soviética fue, en cierto modo, la encarnación viva de una idea filosófica. Al mismo tiempo, era obvio que la tradición filosófica rusa era algo muy diferente de cualquier cosa que estuviese estudiando sobre filosofía en Keele. Así que intenté descubrir más sobre la cultura filosófica de la URSS, de la que se sabía relativamente poco en Occidente. El profesor de ruso en Keele, Eugene Lampert, una persona fascinante, fue un gran estímulo. Él era un historiador intelectual, quien había escrito un par de libros magníficos sobre los pensadores políticos rusos del siglo XIX, y era alguien muy culto en filosofía. Había traducido a Berdyaev, por ejemplo.

De cualquier forma, pronto me di cuenta que la literatura occidental sobre la [Filosofía Soviética](#) era triste en su mayor parte. La literatura rusa, como entendí, estaba claramente sujeta a la censura, así que resultaba difícil descubrir la manera de acercarse a ella desde una perspectiva foránea. Concluí que, por lo tanto, debía ir a Rusia y hablar con los filósofos de allí. Keele me dio una pequeña beca para viajar a Moscú en el verano del 1980. Me apunté a un curso lingüístico con la intención de utilizar mi tiempo libre para investigar sobre filosofía rusa. Mis esfuerzos para conocer filósofos a través de los canales oficiales fueron infructuosos – cosa nada sorprendente en aquellos días de Guerra Fría. Pero justo antes de irme de Rusia tuve un increíble golpe de suerte.

En la librería Progress Publishers me topé con una copia de [The Riddle of the Self](#) (El enigma del ser) de Felix Mikhailov, recién traducido al inglés. Me impresionó muchísimo. Era muy distinto de los tomos doctrinarios sobre dialéctica y materialismo histórico a través de los cuales había tratado de abrirme paso. Era una introducción inteligente, ingeniosa y atractivamente escrita sobre una serie de cuestiones filosóficas que me eran familiares –cuestiones sobre la justificación del conocimiento, la formación del concepto, la autoconciencia, las otras mentes, y demás. Más tarde, cuando volvía a mi hotel, me encontré con alguien que conocía a quien había traducido el libro de Mikhailov. Así que pude concertar una cita con el traductor, Robert Darglish, quien invitó al propio Mikhailov a unirse a nosotros. También estuvo presente Genia Lampert, quien estaba extrañamente de visita en Moscú en aquel momento, y quien hizo de intérprete –en aquel entonces mi ruso era bastante flojo. Mikhailov y yo conectamos inmediatamente y se ofreció a ayudarme si podía volver a Moscú en una visita más prolongada. Así que cuando terminé en Keele, me pasé un año en la Universidad de Moscú, y Mikhailov, quien entonces trabajaba en el Instituto de Psicología General y Pedagógica, se ocupó de mí y me presentó a gran cantidad de personas. Como la tradición filosófica rusa estaba en gran medida preservada en la cultura oral, aquellos debates no tenían precio.



**RM:** Escribiste *Consciousness and Revolution in Soviet Philosophy* (Conciencia y revolución en la Filosofía Soviética), el cual se centra en el filósofo soviético Evald Ilyenkov. ¿Por qué él precisamente?

**DB:** El nombre de Ilyenkov aparecía una y otra vez en las discusiones con los filósofos rusos. Había fallecido en 1979, un año antes de que llegara por primera vez a Moscú, y su pérdida se sentía profundamente por sus amigos, entre los que se encontraba Mikhailov. Por lo que, naturalmente, Felix me contó muchísimo sobre él, quien había sido una figura principal en el renacer de la cultura filosófica soviética después de Stalin. Cuando era joven, Ilyenkov fue soldado en la Segunda Guerra Mundial. A los 21 formaba parte de la fuerza soviética que tomó Berlín. Como muchos jóvenes en aquella época, tras la guerra volvió a casa con la esperanza de un futuro mejor. Se matriculó en la Universidad de Moscú (MGU), donde más tarde realizaría su trabajo de postgrado, defendiendo su tesis basada en el método de Marx.

Hay que entender que, bajo el mandato de Stalin, la filosofía soviética había estado codificada bajo un dogma rígido. Ilyenkov, en cambio, tomó un enfoque crítico y académico de las ideas de Marx, extrayéndolas por intuiciones filosóficas. Mediante el enfoque del método marxista, fue capaz de explorar cuestiones sobre la explicación en ciencia y en la ciencia social; la formación y desarrollo del concepto; los límites del positivismo y empirismo, la naturaleza del valor; el carácter social del conocimiento; etcétera. Después de su trabajo de postgrado, Ilyenkov se unió a la facultad en la MGU. Naturalmente sus cursos se destacaron de los habituales: uno de sus alumnos más tarde escribiría que estudiar con Ilyenkov era como descubrir un mundo nuevo.

**RM:** ¿Qué pasó con Ilyenkov después? ¿Permaneció en la MGU?

**DB:** No. Sólo duró allí un par de años. Fue despedido la primavera de 1955 por sus herejías del “hegelianismo” y “epistemología”. Ilyenkov y un joven colega, Valentin Korovikov, habían escrito una serie de tesis sobre filosofía, discutiendo principalmente que el tema primordial de la filosofía es el pensamiento. Estas tesis provocaron una enorme controversia –entraban en conflicto con la doctrina oficial de que los estudios de filosofía tratan las leyes generales del ser (de las cuales el pensamiento es sólo una parte) y contradecían la teoría del reflejo de Lenin. Así que Ilyenkov y su amigo fueron expulsados. Korovikov abandonó por completo la filosofía y se convirtió en periodista. Ilyenkov se trasladó al Instituto de Filosofía de Moscú, donde no había estudiantes de pregrado a los que pudiese corromper. Y allí se quedó.

No faltaron problemas en el transcurso de su carrera. Aunque a veces fue celebrado por las autoridades como un filósofo soviético importante (su libro *Dialectical Logic* de 1974 fue traducido al inglés en 1977 por Progress Publishers, por ejemplo), a menudo era el objetivo de la crítica ideológica. Como escribió Korovikov en 1990, la obra de Ilyenkov podía ser condecorada por la Academia en un momento para ser denunciada como distorsión del marxismo al siguiente. Las cosas se pusieron realmente feas tras la invasión soviética de Checoslovaquia en 1968. Las autoridades soviéticas echaron la culpa de la Primavera de Praga a los intelectuales, así que después de la intervención, los intelectuales se convirtieron en principales objetivos. Durante un tiempo, Ilyenkov gozó de cierta protección gracias al apoyo de los directores del Instituto de Filosofía, pero a mitad de los años setenta, B. S. Ukraintsev se hizo cargo del Instituto y el clima empeoró significativamente. Una antigua agente de la KGB, que entonces trabajaba para el Instituto, Elena Modrzhinskaya, fue detrás de Ilyenkov, entre otros (descubrí recientemente que era la misma Elena Modrzhinskaya que fue la experta de la KGB en el Reino Unido en los cuarenta y la autora de un informe sobre las actividades de los espías de Cambridge). Poco a poco la situación se volvió insostenible para Ilyenkov y, en marzo de 1979, se quitó la vida.

**RM: Es ciertamente una biografía fascinante.**

**DB:** Así es. Sin embargo, la razón principal por la cual me centré en Ilyenkov fue por la calidad filosófica de su obra. Estaba interesado en la tradición rusa como filósofo, no como un historiador de ideas y mucho menos como soviólogo, así que quería trabajar sobre alguien filosóficamente emocionante. Al mismo tiempo, no se puede comprender la contribución de Ilyenkov a menos que la sitúes en el contexto de la represión ideológica de Stalin –de la cual procede la doctrina del “marxismo-leninismo”- y de los debates de los años veinte que precedieron al estalinismo, especialmente las teorías psicológicas de Lev Vygotsky (que por supuesto son conocidas en Occidente) y las amargas controversias entre la escuela de Marxistas Hegelianos liderada por Abram Deborin y un grupo de marxistas positivistas, conocidos como los mecanicistas. De este modo, no se puede captar realmente a Ilyenkov sin conocer algo de la historia completa de la filosofía en la Unión Soviética. Es por ello que sentí que era un buen sujeto para realizar un libro sobre él.

**RM: ¿Tienen las ideas de Ilyenkov repercusión actualmente?**

**DB:** Creo que sí. En un reciente artículo, Charles Taylor esboza una gran distinción entre, por un lado, lo que él llama concepciones “mediacionales” de la relación entre mente y mundo, según lo cual nuestras mentes están en contacto con la realidad solamente a través de la mediación de las representaciones mentales (“ideas” en las versiones clásicas cartesianas y empiristas), y, por el otro lado, las “teorías de contacto” que sostienen que nuestras mentes están en contacto directo con la realidad. En los términos de la dicotomía de Taylor, Ilyenkov es un teórico de contacto, y gran parte de mis escritos sobre él intentan dar sentido a esta visión distintiva de la unidad de la mente y el mundo, así como relacionar su obra con los pensadores occidentales del mismo lado de la dicotomía.



Las principales influencias de Ilyenkov son Spinoza, Hegel y Marx, pero he intentado llevar sus ideas a un diálogo con Wittgenstein, Vygotsky y McDowell, entre otros. En su obra sobre “el problema del ideal”, Ilyenkov argumenta que la habilidad de nuestras mentes para tomar contacto con la realidad es posible por la apropiación de formas de pensamiento sociales plasmadas en la cultura. Un niño no nace simplemente en un entorno físico. Entra en un mundo de significados, leyes, normas, tradiciones, prácticas, razones, valores, etc –el reino ideal del pensamiento, que está encarnado no sólo en formas de conciencia social sino en la misma forma que el mundo humanizado adquiere a través de nuestro compromiso activo con él. Y a diferencia de los animales, que están equipados para orientarse por ellos mismos en su hábitat natural mediante formas de actividad vital codificadas en su ADN, el niño humano por naturaleza no está facultado para guiarse en tal espacio de significados. Esta facultad la adquiere solamente a través de la iniciación en la cultura, mediante la educación y la formación. Con esto, logra una nueva forma de existencia o manera de ser: su modo de vida ya no está limitado por las demandas de su entorno inmediato, sino que se abre y entra en contacto con el mundo –con lo universal, lo infinito, lo ideal. Y así lo argumenta Ilyenkov, al menos como yo lo entiendo. Esta visión es muy diferente de la concepción “mediacional” favorecida por Descartes, los empiristas británicos y Kant (al menos en algunas de sus lecturas).

De hecho, espero que la manera de Taylor de describir esta dicotomía no se haga popular, porque es erróneo presuponer que los teóricos de contacto como Ilyenkov mantienen que nuestra relación con el mundo no está mediada. ¿Cómo puede un hegeliano renegar de la mediación? Simplemente es que los “medios mediacionales” (como le gusta decir a los seguidores de Vygotski) -es decir, los conceptos, las formas sociales del pensamiento y la razón, herramientas de investigación, etc- no se interponen entre nosotros y el mundo, pero sirven para ponernos en contacto con la realidad. De esta manera prefiero un contraste entre, por una parte, lo que he llamado las teorías de “los dos mundos”, que trabajan con una distinción interior-exterior con el pensamiento y la experiencia constituyendo un límite entre nosotros y la realidad, y, por la otra parte, formas monistas de realismo que defienden la identidad del pensamiento y el ser.

**RM: Cuéntanos algo más sobre la concepción de Ilyenkov sobre lo social. ¿No rechazabas en algún sitio la concepción social de Ilyenkov de la persona como vacía?**

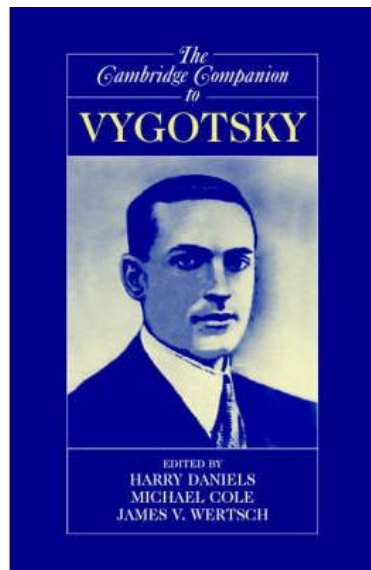
**DB:** El artículo en el que estás pensando es la transcripción de un seminario que di en 1983 durante mi año de investigación en Moscú. Estaba fascinado por la visión de Ilyenkov sobre la importancia de lo social, pero estaba descontento con un artículo suyo en particular, “*What is a person?*” (¿Qué es una persona?), en el cual hacía afirmaciones sobre los fundamentos sociales de la mente que me llamaron la atención, bien como verdades triviales o simplemente como cosas falsas. Así que escribí un documento sobre esa línea argumentativa y lo presenté en un pequeño seminario que Mikhailov organizó. Invité a algunos pensadores maravillosos, incluyendo a Vladimir Bibler, Vladislav Lektorsky y al psicólogo Vasili Davydov. Todos conocían a Ilyenkov bastante bien (Lektorsky, por ejemplo, fue alumno suyo y más tarde se convirtió en su jefe de departamento). Los rusos no suelen hacer preguntas en los seminarios –más bien se levantan y hacen una réplica al documento. Así que tuve la suerte de obtener cuatro brillantes respuestas a mi razonamiento. Grabé la sesión para poder repasarla más tarde. Luego, la transcribí y la traduje del ruso y fue publicada en *Studies in East European Thought* (Estudios sobre el Pensamiento de la Europa del Este) en 1995. Me alegro mucho de haber hecho esto, porque es un registro de las considerables destrezas oratorias de mis interlocutores, y transmite realmente la humanidad de sus interacciones filosóficas. Personalmente fue un momento muy importante para mí. Aquel debate, amplificado por muchos cara a cara con Mikhailov, influyó enormemente la manera en la que yo veía a Ilyenkov.

**RM: ¿Era normal que un filósofo occidental participase en tales seminarios en Rusia?**

**DB:** Era algo muy poco común. Prácticamente sin precedentes, creo. Los participantes fueron valientes al interactuar de esta manera con un investigador occidental, incluso aunque fuese joven e insignificante. Tales actividades podían resultar arriesgadas. El seminario sobre su persona tuvo lugar en el Instituto de Psicología General y Pedagógica, donde trabajaba Mikhailov y del cual Davydov era el director. Más adelante, intentamos montar otra reunión, donde yo hablara sobre la naturaleza de los fenómenos mentales, pero para aquel entonces Davydov ya no era el director y el nuevo dirigente canceló nuestra sesión cuando se enteró de ella. Nos volvimos a reunir al día siguiente en el Instituto de Filosofía – bajo la organización e iniciativa de Lektorsky. De nuevo, fue un acto muy valiente por su parte. Al fin y al cabo, esto ocurría solamente cuatro años después de la muerte de Ilyenkov y el ambiente no había cambiado demasiado.

**RM: Antes mencionaste a Vygotsky como alguien cuyas ideas tratas de poner en diálogo con las de Ilyenkov. Pero, ¿no lo estaban ya?**

**DB:** Sí y no. No está claro si Ilyenkov había estudiado a Vygotsky, cuyos trabajos fueron suprimidos durante el período de Stalin y sólo publicados esporádicamente a partir de entonces. Sin duda estuvo influenciado por (e influenció) uno de los alumnos de Vygotsky, Alexei Leontiev (quien lo invitó a dar una conferencia a los estudiantes de psicología de la Universidad Estatal de Moscú, la MGU), y trabajó estrechamente con algunos jóvenes psicólogos y pedagogos de la tradición vygotskiana, tales como Davydov, y también Alexander Meshcheryakov, famoso por su notable obra sobre la educación de las personas sordo-ciegas. El resultado es que hay algunos paralelismos sorprendentes, y algunas diferencias reveladoras, entre los puntos de vista de Vygotsky e Ilyenkov, y por lo tanto es cuestión de llegar a una lectura plausible de ambos que encuentre algo de sinergia entre sus respectivas contribuciones.



**RM: Háblanos un poco más sobre Vygotsky y su importancia.**

**DB:** Vygotsky nació en 1896 en el seno de una familia laica judía y criado en la ciudad de Gomel en Bielorrusia. Desde 1913 a 1917, estudió en la Universidad de Moscú (entonces había una cuota para el número de judíos que podían ser admitidos – Vygotsky tuvo suerte en el sorteo que determinaba el acceso). En 1924, causó una gran impresión cuando hizo una conferencia pionera en Leningrado sobre la psicología de la conciencia. Vygotsky trató de transcender los enfoques predominantes en aquel entonces en psicología, el introspectivo y el conductista del estímulo-respuesta.

A tal efecto, escogió una perspectiva de desarrollo: si se quiere entender la naturaleza de la mente, hay que comprender como las fuerzas de la psicología humana emergen y evolucionan en la vida del individuo. Desde la posición que creó, los seres humanos nacen con una serie de funciones mentales elementales (memoria involuntaria, lenguaje primitivo y pensamiento no-verbal, formas básicas de la atención, voluntad, deseo y emoción). Estas funciones son esencialmente modulares y se desarrollan como parte de la maduración biológica del organismo. Cada una evoluciona por su propio camino. En su obra maestra, *Thought and Language* (Pensamiento y Lenguaje) (1934), Vygotsky sostiene que el momento crucial del desarrollo psicológico es cuando la trayectoria del pensamiento y el habla colisionan. Es entonces cuando el niño empieza a usar los sonidos y los gestos deliberadamente en su actividad de resolver problemas. En este punto es cuando el habla intelectual y el pensamiento lingüístico son posibles, una posibilidad hecha real por la adquisición del lenguaje del niño. Ahora su actividad está mediada por significados y esto a su vez hace posible el sistema de funciones mentales más altas –pensamiento proposicional y razonamiento, memoria voluntaria e imaginación, emociones cognitivas, deseo racional, etcétera. El significado posibilita la unidad de este sistema, la unidad de la mente. Vygotsky se muestra firme en que la transición de funciones mentales elementales a otras más altas está facilitada por factores sociales. La vida mental del infante adquiere forma al mismo tiempo que interioriza las formas sociales de la actividad constitutiva de los conceptos básicos y creencias que forman los antecedentes de nuestras vidas, así es como aprende a manipular los significados que median sus formas de pensamiento. Creo que aquí encontramos paralelismos interesantes entre Vygotsky y Wittgenstein.

Además de esta imagen de la mente y su desarrollo, hay montones de cosas interesantes en Vygotsky. Murió muy joven, en 1934, dejando atrás [material](#) que ocupa seis volúmenes de obras escogidas, más dos libros (*The Psychology of Art*, La Psicología del Arte y *Educational Psychology*, Psicología Educacional), y otros escritos. Tenía cosas fascinantes que decir sobre el desarrollo del concepto, sobre el juego, sobre los modelos de aprendizaje, y sobre el estado de la psicología como una disciplina reciente y en desarrollo.

**RM: ¿Hablas sobre Vygotsky en tu libro del 2011, *The Formation of Reason* (La formación de la razón)?**

**DM:** Un poco. Pero donde trato más detalladamente las ideas de Vygotsky es en *Consciousness and Revolution* y en “*Vygotsky’s Demons*” (Conciencia y revolución y “Los Demonios de Vygotsky”), un documento que escribí para el [Cambridge Companion to Vygotsky](#). Mucha gente ha escrito sobre él, pero pocos examinan la esencia filosófica de sus ideas. Yo intento hacerlo. Él era un gran pensador filosófico, y mientras que sus métodos de estudio empíricos pueden que hayan envejecido, algunas de sus percepciones filosóficas brillan tanto como lo hicieron en su tiempo.

**RM: Volvamos a Ilyenkov y a la cuestión de cómo su idea del yo social se relaciona con los debates en la filosofía occidental.**

**DB:** Bien, varios filósofos occidentales notables del siglo XX consideraron que los animales racionales debían de ser seres sociales. En el centro de la mayoría de estos argumentos está la idea de que el pensamiento, el habla y la acción inteligente son actividades reguladas por normas. Son actividades racionales en el sentido en que están gobernadas por razones. En un proceso de pensamiento, el movimiento de un pensamiento a otro está típicamente motivado por consideraciones sobre qué es apropiado pensar en vistas de las pruebas, a la luz de lo que el pensador ya conoce, etcétera. Y entendemos, explicamos, y predecimos lo que la gente piensa a la luz de esas consideraciones racionales.

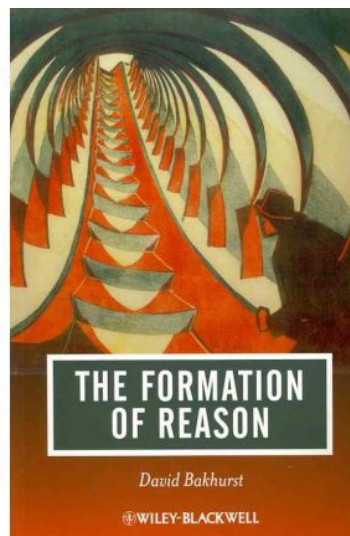
El pensamiento tiene lugar en “el espacio de la razón”, tomando prestada esta popular frase, y los estándares que lo gobiernan son esencialmente de carácter normativo. Ahora, las normas implican estándares de exactitud y, por lo que se argumenta, estos no pueden simplemente ser –deben estar establecidos y administrados. Una persona trabajando sola no podría hacer tal cosa, porque implicaría que se sostendría a ella misma por los estándares que ella misma se establece y esto sería como si mi mano derecha le diera dinero a mi mano izquierda, utilizando la memorable analogía de Wittgenstein. Sin embargo, según este argumento, gente trabajando en consorcio puede imponer los estándares necesarios a los otros. Por lo tanto, tiene que haber pensamiento y lenguaje, tiene que existir una comunidad, y así, criaturas con mentes como las nuestras deben ser miembros de esa comunidad.

Un razonamiento de este tipo lo encontramos en Davidson (quien lo atribuye a Wittgenstein) y en Brandom (remontándose éste a Hegel). Y puedes leer la obra de Ilyenkov sobre el ideal y ver un razonamiento similar, tomando la forma de un servicio social de las fuentes de normatividad. En realidad, leído de este modo, uno puede ver la respuesta de Ilyenkov a lo que Terry Pinkard llama “la paradoja kantiana” –la cuestión de cómo nuestra libertad puede consistir en nuestra capacidad de subordinarnos a las normas que en cierto sentido son nuestra propia creación.



Sin embargo no estoy seguro de que Ilyenkov supusiera un avance en la consideración antropocéntrica de las fuentes de normatividad. Prefiero estudiar los paralelismos entre su obra y la filosofía de John McDowell, escéptico de ese antropocentrismo y de cómo el significado y normatividad son posibles. McDowell sostiene que el carácter distintivo de la mente humana reside en nuestra capacidad de respuesta a las razones; pero esta capacidad es algo que los humanos adquieren en el transcurso de su crecimiento y educación (McDowell no puede encontrar una palabra en inglés que lo exprese, así que recurre al *Bildung* alemán, que tiene una etimología similar al *abrazovanie* ruso). Esto se debe a que la capacidad de respuesta a las razones presupone capacidades conceptuales que se adquieren principalmente con la adquisición del lenguaje, lo cual representa “iniciarse en el espacio de la razón”.

Ilyenkov no está tan centrado en el lenguaje como McDowell, aunque por supuesto McDowell adopta una visión más amplia del lenguaje que muchos filósofos analíticos, pensando en él como “una realización de la mentalidad”, “un depósito de tradición”. Según McDowell, con la introducción del lenguaje en el niño, se produce una transformación radical –adquiere una “segunda naturaleza”. McDowell expresa aquí su posición de una manera que recuerda a Ilyenkov: “Ni si quiera es claramente comprensible”, escribe McDowell en *Mind and World* (Mente y Mundo), “suponer que una criatura podría nacer en casa en el espacio de la razón. Los humanos no lo hacen: nacen como simples animales, y se transforman en pensadores y en agentes intencionales en el curso de su maduración”. McDowell llega tan lejos como para describir este proceso como “lo mismo que adquirir una mente, la capacidad de pensar y actuar intencionadamente”. Definitivamente esto suena a Ilyenkov.



**RM: La filosofía de McDowell es el centro de *La formación de la Razón*. ¿Qué fue lo que te atrajo de su obra?**

**DW:** Leí por primera vez a McDowell cuando estaba en Keele. Estudié algunos de sus escritos sobre ética. Realmente me impresionaron. [Jonathan Dancy](#) y yo dedicamos muchísimo tiempo a debatir sobre estos trabajos, algunas veces junto a David McNaughton. Jonathan y David hicieron un seminario conjunto sobre metaética. Decidí que trabajaría con McDowell después de terminar mi investigación en Moscú, y eso hice. Fui a Oxford y fue mi supervisor. Obviamente, él no conocía demasiado acerca de la filosofía rusa –tenía que fiarse de mí a tal respecto- no obstante fue un

supervisor estupendo. Era increíblemente perspicaz. Me supervisó durante dos años, tiempo durante el cual mis ideas centrales encontraron su sitio. Después, partió para Pittsburgh en 1986 creo. Adoro su obra y admiro muchísimo su estilo de redacción, a pesar de no ser del gusto de todo el mundo. Es un pensador realmente profundo que ha provocado un tremendo impacto en la disciplina.

**RM: Por tanto, ¿cuáles son los temas principales en *La Formación de la Razón*?**

**DB:** Bueno, el libro comienza explorando varias consideraciones sobre el carácter social de la mente, centrándose en Davidson, Wittgenstein y McDowell, y tomando la noción de *Bildung*. Luego hay un capítulo que trata algunas consideraciones construccionistas sociales sobre mente y realidad, de las que no estoy enamorado, así que este capítulo va sobre cómo no hacer las cosas. Posteriormente, me baso en Strawson y Wiggins para desarrollar una visión de la personalidad que reconoce la íntima entremezcla de lo racional y lo animal en nuestras vidas –aquí la idea de la segunda naturaleza tiene algo de juego. Defiendo la afirmación de McDowell, que tiene sus orígenes en Kant y Hegel, sobre que la necesidad racional es constitutiva de la libertad –por ejemplo, que ser libre es ser un habitante del espacio de la razón. Esto conduce a la visión de que la autonomía es el poder para determinarse por uno mismo qué pensar y qué hacer a la luz de lo que es (más) razonable pensar y hacer, una visión que, argumento, tiene consecuencias en la filosofía de la educación, entre otras cosas.

El siguiente capítulo está dedicado a un debate sobre la idea del espacio de la razón, haciendo un contraste entre McDowell y Brandom, e introduciendo a Ilyenkov como una antítesis de McDowell. Sugiero un tipo de acercamiento entre sus respectivos enfoques. Considero entonces si la imagen resultante es demasiado racionalista, lo que me lleva a la controversia McDowell-Dreyfus, un tema caliente actualmente, y a una consideración acerca de varios “fenómenos fronterizos” como el estado de ánimo y la música. Finalmente, sugiero que la obra McDowell podría beneficiarse de la incorporación de algunos temas de Vygotsky y explorar algunas consecuencias adicionales para nuestra comprensión de la educación.

**RM: La filosofía de McDowell rechaza la visión de muchos filósofos naturalistas sobre que la filosofía debería ser una continuación de la ciencia, no sólo estar en consonancia con ella. Sin embargo, tu emplazamiento de McDowell dentro de la órbita de Ilyenkov sugiere que lo has leído como un filósofo naturalista, ¿no es así?**

**DB:** Bueno, McDowell es un filósofo naturalista. Él simplemente rechaza hacer un regalo del concepto de naturaleza a los pensadores que insisten en que un fenómeno es natural únicamente si puede ser explicado exhaustivamente por los métodos naturales-científicos. Nuestras capacidades racionales no se prestan a este tipo de explicación, pero esto no las convierte en algo no-natural. Simplemente se necesita trabajar con un concepto más amplio de naturaleza. De eso trata McDowell. Ilyenkov y Vygotsky estarían de acuerdo con él, al menos en espíritu, aunque preferirían decir que debemos trabajar con un concepto más amplio de ciencia de lo que normalmente se entiende como conocimiento científico. Pero es básicamente lo mismo.

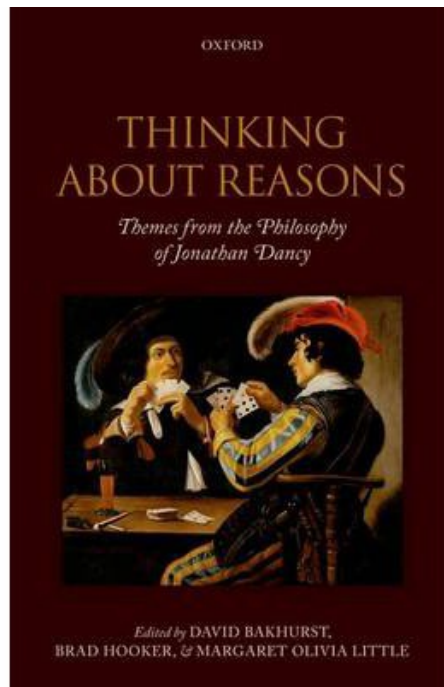
**RM: El libro está publicado como una serie sobre la filosofía de la educación. ¿Cómo surgió esta idea?**

**DB:** La verdad que nunca me propuse escribir un libro sobre [filosofía de la educación](#). El motivo de esto es la influencia de una serie de amigos y colegas, en especial [Jan Derry](#) del Instituto de Educación en Londres. [Jan](#) me invitó a dar una charla en el instituto allá en el 2002 y las vibraciones que se sentían en aquel lugar me impactaron mucho. Desde entonces he dado muchas charlas allí – he sentido necesidad de visitar ese sitio constantemente así que voy cada vez que puedo. Siempre me beneficio de sus debates, donde la audiencia es mucho menos predecible que el público filosófico estándar así que me veo obligado a pensar más allá de lo establecido, si puede decirse así. De este modo los temas sobre educación empezaron a deslizarse en mi obra –poco sorprendente desde que estaba pensando sobre el *Bildung*- y [Paul Standish](#) me invitó a presentar mi manuscrito a la serie de libros del [Journal for Philosophy of Education](#) (Revista de la Filosofía de la Educación), cosa que estuve encantado de hacer. Pero espero que sea visto como un trabajo de filosofía debatiendo sobre temas educativos entre muchas otras cosas, más que como un trabajo de una disciplina subespecializada, algo que definitivamente no es. No me veo a mí mismo como un filósofo de la educación, sino como un filósofo interesado en la naturaleza y la importancia de la educación.

Es una lástima que el debate de la corriente principal filosófica esté tan poco interesado en la educación, ya que nuestra capacidad para educar y ser educados es un rasgo distintivo de la condición humana. Ilyenkov se dio cuenta de esto, y escribió algunas cosas buenas sobre educación. Pero los filósofos occidentales suelen prestar poca atención al respecto. Esto no se ve favorecido por el acuerdo estándar institucional que sitúa a los filósofos de la educación en facultades o escuelas separadas, a menudo apartados del resto de la universidad. Estaría encantado si mi trabajo ayudara a la gente a superar algunas de estas barreras institucionales.

**RM: ¿A qué te has dedicado desde *La Formación de la Razón*?**

**DB:** A Brad Hooker, Maggie Little y justo acabo de terminar de editar una colección sobre la obra de Jonath Dancy. Se titula [Thinking About Reasons](#) (Pensando sobre las razones). Estamos muy contentos con ello.



**RM: Has escrito una serie de artículos sobre el particularismo a lo largo de los años, ¿verdad?**

**DB:** Así es. Creo que el particularismo de Dancy está casi en lo cierto, pero siento que su perspectiva necesita complementarse con una concepción de la vida moral más enriquecida de lo que los particularistas habituales tienen. No servirá solamente decir que el agente moralmente adpto hace las cosas bien en cada caso. Eso es pintar una imagen demasiado simple. Se necesita una consideración de la integridad de la personalidad moral, de la naturaleza del compromiso moral, y demás. Planteé por primera vez esta queja e intenté resolverla, en un artículo del 2000, y retomo ese tipo de cuestiones de nuevo en la nueva colección. Entretanto, he escrito sobre el particularismo y diversos temas, incluyendo educación moral, humor y pragmatismo.

**RM: ¿Ves alguna relación entre tus escritos sobre filosofía moral y tus otros intereses?**

**DB:** Sin duda, sí. El particularismo de Dancy en parte estaba inspirado por esos ensayos tempranos de McDowell que estuvimos leyendo años atrás en Keele. Y McDowell toma la visión aristotélica del desarrollo de la moralidad y su modelo cuando discute sobre el *Bildung* y la adquisición de la segunda naturaleza, de donde podríamos deducir que la facilidad dentro de ciertos dominios normativos involucra formas de capacidad de respuesta racional que no pueden estar codificadas mediante reglas o principios, pero que descansan fundamentalmente en la sensibilidad compartida. Por consiguiente, iniciarse en el dominio implica, no el aferramiento a las normas, sino (al menos en parte) el desarrollo de la sensibilidad que importa en esta particularidad. Ahí. ¡Eso ata algunos cabos sueltos!

**RM: A parte de a McDowell y a Dancy, ¿a quién más consideraría una influencia importante en tu acercamiento a la filosofía?**

**DB:** Bueno, está Felix Mikhailov, por supuesto. Felix murió en el 2006 y lo echo mucho de menos. Éramos grandes amigos. Siempre estaba repleto de ideas y tenía un maravilloso sentido del humor – estar con él era siempre tremendamente divertido. Éramos pensadores distintos en muchos aspectos, pero compartíamos ciertos valores centrales sobre lo que es importante en la filosofía y en la vida en general. Otra influencia importante para mí es mi mujer, Christine Sypnowich. Nos conocimos como estudiantes de postgrado en Oxford. Christine estaba escribiendo su DPhil<sup>(3)</sup> –que se convirtió en su libro de 1990, [The Concept of Socialist Law](#) (El Concepto del Derecho Socialista)– al mismo tiempo que yo estaba trabajando en mi doctorado sobre filosofía soviética, y tuvimos muchos, muchos debates acerca de nuestros respectivos proyectos. Creo en Christine por enseñarme a escribir, y por ayudarme a ir directo a por mis prioridades filosóficas –me ayudó a ver los límites del tecnicismo y del formalismo y el valor de hacerse entender ante una gran audiencia. Creo que me ha sido de gran utilidad. Además es muy divertida. *La Formación de la Razón* se lo he dedicado a ella.

**RM: Volvamos brevemente a tu trabajo sobre la filosofía de la educación y la filosofía rusa. ¿Qué más harás a continuación en estas áreas?**

**DB:** Justo acabo de terminar un documento sobre la situación de Hegel dentro de la filosofía de Ilyenkov –lo escribí para una conferencia sobre “*Hegel en Rusia*” organizada por el Jordan Center en la Universidad de Nueva York. Con respecto a la filosofía de la educación, he estado leyendo a Michael Oakeshott. *La Formación de la Razón* da mucha importancia a la autonomía como el final de la educación, una idea que también se expresa (aunque una expresión bastante diferente) en la denominada *London School of philosophy of education* (Escuela de Londres de filosofía de la educación) –por ejemplo, R.S. Peters, Paul Hirst, Robert Dearden, quienes escribieron en los sesenta y los setenta. Fueron ampliamente influenciados por Oakeshott. Pienso que debo leerlo atentamente. La famosa metáfora de Oakeshott sobre la educación como “iniciación en la conversación de la humanidad” se cita frecuentemente, principalmente por gente que quiere resistirse la cultura del [gerencialismo e instrumentalismo](#) en la política y la teoría educacional. Así que he estado escribiendo al respecto – el truco está en intentar depurar la metáfora de elementos elitistas y etnocentristas que, podría decirse, infectan su formulación inicial, mientras se afirman algunos de los valores educacionales centrales que Oakeshott trae a colación.

**RM: ¿Es fácil redimir la perspectiva de Oakeshott?**

**DB:** Bueno, por supuesto, si empiezas hablando sobre “la conversación de la humanidad”, invita a las preguntas “¿Qué concibes por conversación? ¿La conversación de quien, exactamente?”. Y cuando Oakeshott identifica la conversación de la humanidad con cultura o civilización, es fácil afirmar que seguramente estamos hablando sobre la historia de la civilización occidental tal como narran las voces dominantes en la tradición del pensamiento de Occidente. Tal vez esta sea la visión de Oakeshott, pero no hay porqué leerlo de tal manera. La metáfora de la conversación es, al fin y al cabo, una visión de las diversas voces que buscan ser entendidas en diálogo con otras, un diálogo que respecta las virtudes de la conversación –la importancia de escuchar, tolerar, imaginar, tener sentido del humor, y el placer de jugar libremente con las ideas. Es importante darse cuenta que la conversación de la humanidad es, al menos en parte, algo construido desde la perspectiva de los estudiantes y alumnos que intentan dar sentido a una cultura intelectual o a la interacción entre

culturas. Oakeshott nos dice que pensemos en esto como una cuestión de interacción entre voces que contrastan –como las voces de la ciencia, política, poesía (por ejemplo, literatura y arte), religión, historia, etcétera. No es que aquellos que hablan con voces diferentes estén realmente en diálogo entre ellos –la mayoría de veces no encajan los unos con los otros. Pero el estudiante de las ideas tiene que ver la cultura intelectual como una unidad y Oakeshott nos dice que pensemos en el principio de unificación como conversación.

La idea de Oakeshott de la naturaleza de la educación liberal tiene fuerza, así como su visión de una universidad como un lugar retirado, donde los alumnos puedan participar de la reflexión intelectual sin el estorbo de las necesidades prácticas y las prioridades instrumentales de la vida diaria. No considero tal ideal como elitista –todos los estudiantes deberían poder disfrutar de un tiempo de reflexión. Por supuesto, podría ser que cuando se trata de los ideales de la educación liberal, el barco ya haya zarpado. Bueno, tal vez no zarpado, pero definitivamente se dirigen por la pasarela al grito de “¡Todos a bordo!”. Por tanto creo que es vital reafirmar los valores centrales de una educación universitaria y luchar por ellos donde sea posible.

**RM: Y finalmente, para los lectores aquí en 3:AM, ¿podrías recomendar cinco libros que nos ayuden a entender tu mundo filosófico (aparte de los tuyos propios a los que nos vamos directos de cabeza a leer después de todo esto)?**

**DM:** Voy a dejar de lado a los evidentes –Dancy, Ilyenkov, McDowell, Vygotsky, Wittgenstein, etcétera- y nombrar a los siguientes: Felix Mikhailov, *The Riddle of the Self (El enigma del ser)*; Richard Moran, *Authority and Estrangement (Autoridad y Alienación)*; Michael Oakeshott, *The Voice of Liberal Learning (La voz del Aprendizaje Liberal)*; Sebastian Rödl, *Self-Consciousness (Autoconciencia)*; y David Wiggins, *Needs, Values, Truth (Necesidades, Valores, Verdad)*. Así es como parece ahora, pero es una lista bastante mutable, como supongo debería de ser todo el mundo. Ahora mismo estoy leyendo con gran placer a Meredith Williams, *Blind Obedience (Obediencia Ciega)* –ipodría apartar a Oakeshott si termina igual de bien como empieza!). Y si se me permite añadir un álbum, entonces será *For Your Pleasure*: el Segundo álbum de *Roxy Music*.



**Sobre el entrevistador**

**Richard Marshall todavía sigue esperando su momento.**

**Publicado en 3:AM Magazine: Viernes 14 de Julio de 2013.**

- (1) Virginia Plain es album de Roxy Music.
- (2) Los Spurs es como comúnmente se conoce al Tottenham Hotspur Football Club, club de fútbol profesional situado al norte de Londres.
- (3) *Philosophiæ doctor* (o *doctor philosophiæ*, o abreviado PhD o Ph.D., literalmente «doctor en filosofía») es, en el sistema universitario anglo-sajón, el título más corriente otorgado para un diploma de doctorado.

Traducción para [Marxismo Crítico](#) de **Ana Rosa Álvarez Rubio**