©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

E S T U D I O S

FILOSOFÍA • HISTORIA • LETRAS

96

PRIMAVERA 2011

DEPARTAMENTO ACADÉMICO DE ESTUDIOS GENERALES

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

RECTOR
Arturo Fernández

DIRECTOR DE LA DIVISIÓN ACADÉMICA DE ESTUDIOS GENERALES Y ESTUDIOS INTERNACIONALES
José Ramón Benito

JEFE DEL DEPARTAMENTO ACADÉMICO DE ESTUDIOS GENERALES
Carlos Mc Cadden

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

E S T U D I O S

FILOSOFÍA • HISTORIA • LETRAS

Publicación trimestral
Departamento Académico de Estudios Generales
Instituto Tecnológico Autónomo de México

96

PRIMAVERA 2011

DIRECTOR
Julián Meza

JEFE DE REDACCIÓN
Mauricio López Noriega

SECRETARÍA DE REDACCIÓN
Pedro Cobo y Alfredo Villafranca

ADMINISTRACIÓN Y DIFUSIÓN
Patricio Sepúlveda y Luz María Silva

COMITÉ EDITORIAL

Departamento Académico de Estudios Generales
Margarita Aguilera, José Barba, Luz Chapa, Carlos de la Isla,
Antonio Díez, Raúl Figueroa, Juan Carlos Mansur, Guillermo Mañón,
Franz Oberarzbacher, José Manuel Orozco, Julia Sierra, Reynaldo Sordo

Departamento Académico de Estudios Internacionales
Rafael Fernández de Castro, Athanasios Hristoulas,
Stéphan Sberro, Jesús Velasco

Departamento Académico de Lenguas
Claudia Albarrán, Antonio Canizales, Rodrigo Cortez,
Rosa Margarita Galán, Nora Pasternac, Marcela Rabadán

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

ESTUDIOS ITAM aparece en primavera, verano, otoño e invierno

Precio por número: $ 50.00 M.N. Extranjero 10 dls. (incluye gastos de envío)
Suscripción anual (4 números): $ 180.00 M.N. en la República Mexicana
35 dls. en el extranjero (incluye gastos de envío)
Suscripción bianual (8 números): $ 350.00 M.N. en la República Mexicana
65 dls. en el extranjero (incluye gastos de envío)

Correspondencia:

Instituto Tecnológico Autónomo de México
Departamento Académico de Estudios Generales
Río Hondo No. 1,
Col. Progreso Tizapán
01080, México, D.F.
Tels.: 5628 4000 exts. 3900 y 3903
e-mail: estudios@itam.mx

ISSN 0185-6383
Licitud de título No. 9999
Licitud de contenido No. 6993
Derechos de autor: 003161/96

Se agradece el apoyo de la Asociación Mexicana de Cultura, A.C.

Diseño portada: Nohemí Sánchez
Composición tipográfica: Y. Viridiana Morales G. (ITAM)
Impresión y encuadernación: Alfonso Sandoval Mazariego, Tizapán 172, Col. Metropolitana 3a. sección, C.P. 57750, Ciudad Nezahualcóyotl, Estado de México, Tel.: (+5255) 5793 4152/5793 7224.
Se prohibe su reproducción total o parcial por cualquier medio, incluido electrónico, sin permiso previo y por escrito de los editores.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

ÍNDICE

TEXTOS

LA PERSONA COMO AUTO-CONCIENCIA *PERFORMANTE*
Bernard Schumacher 7

HEGEL Y SCHELLING
José Antonio Pardo 61

HUME Y EL "AMOR PROPIO" DE MANDEVILLE
Cristina Ríos Espinosa 89

SECCIÓN ESPECIAL

CAMUS Y EL MISTERIO DE LOS CISNES
Tomás Voticky 119

EL HOMBRE AMERICANO
Julián Meza 131

DIÁLOGO DE POETAS
Juan Alcántara 145

CREACIÓN

LOS HOMBRES
Ileana Garma 155

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

ÍNDICE

NOTAS

FUNDAMENTOS PRAGMÁTICOS DE UN NUEVO MODELO DE RACIONALIDAD PRÁCTICA
Juan Antonio Valor 163

¿QUIÉN ES B. TRAVEN?
Jaime Perales Contreras 177

SOBRE EL DISENSO COMO MÉTODO
Alberto Buela 183

RESEÑAS

SANTOTOMÁS MORO, ***Carta a un monje***,
Carlos J. Mc Cadden M. 187

BEATRIZ BOSSI, ***Saber gozar. Estudios sobre el placer en Platón***,
Carlos Alfonso Garduño 196

Dan Ariely, ***Las trampas del deseo***,
Fernando Caloca Ayala 201

Roberto Bolaño, ***El Tercer Reich***,
Pedro Cobo Pulido 211

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

LA PERSONA COMO AUTO-CONCIENCIA *PERFORMANTE* EN EL CENTRO DEL DEBATE BIOÉTICO. ANÁLISIS CRÍTICO DE LA POSTURA DE JOHN LOCKE

*Bernard N. Schumacher**

RESUMEN: El autor analiza la definición de 'persona' de John Locke a la que se refieren numerosos filósofos de la bioética. Concentra su atención en una lectura crítica y precisa de un conocido pasaje, el cual aplica una transferencia de dicha definición del nivel de substancia a uno jurídico-moral; expone algunas contradicciónes lógicas internas de la definción de persona como auto-conciencia y conciencia moral, como la necesidad de incluir al cuerpo dentro de la definción para trascender el subjetivismo, los criterios de memoria auténtica que difieren de la cuasi-memoria y el estatus del ser humano ebrio o irreversiblemente incapaz de ejercitar la auto-conciencia en conexión con la teoría de los intereses. El autor concluye con una reflexión crítica acerca de las consecuencias éticas contemporáneas de la definición lockeana de persona *performante*.

ABSTRACT: The author analyzes John Locke's definition of the "person" often referred to by many bioethics philosophers. He focuses on giving a critical and precise analysis of a known passage which utilizes that definition from a concrete to a judicial-moral level. In addition, he exposes some of its internal logical contradictions (self-consciousness and moral consciousness). For instance, the inclusion of the body into this definition in order to transcend subjectivism, the criteria of real memory which differs from quasi-memory, and the link between his theory of personal identity and inebriation and/or an incapacitated state where one is unable to use its self-consciousness. The author concludes with a critical reflection on the contemporary ethical consequences of Locke's definition of a *performative* person.

* Universidad de Friburgo.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

PALABRAS CLAVE: John Locke, persona, bioética, auto-conciencia, Teoría de los intereses, persona *performante*.
KEY WORDS: John Locke, person, bioethics, self-consciousness, social contract theory, *performative* person.

RECEPCIÓN: 10 de junio de 2009.
APROBACIÓN: 14 de mayo de 2010.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

LA PERSONA COMO AUTO-CONCIENCIA PERFORMANTE EN EL CENTRO DEL DEBATE BIOÉTICO. ANÁLISIS CRÍTICO DE LA POSTURA DE JOHN LOCKE*

La necesidad de formular una definición de persona humana se deja sentir hoy de manera particularmente aguda. El progreso de la medicina y de la biotecnología ha generado situaciones nuevas y, en consecuencia, numerosos problemas, referentes a la vida y a la muerte, en ocasiones difíciles de resolver. La investigación sobre el embrión y su clonación terapéutica o reproductiva, la posibilidad del eugenismo,[1] el infanticidio o la eutanasia de seres humanos seniles o que padecen retraso mental severo, o incluso la definición misma de muerte[2] (y lo que de ella se deriva en lo tocante al transplante de órganos), se han convertido, desde hace algunos años, en objeto de intensos debates. Estos diferentes problemas éticos remiten, entre otras cosas, a una interrogación fundamental que consiste en

* Traducción del francés de Mauricio López Noriega. El adjetivo *performante* del original es ambiguo: hace referencia a "excelentes resultados prácticos", a lo "muy eficiente" o "potente"; en fin, a algo de "muy altas calidades técnicas" o "muy competente". He preferido mantenerlo sin traducción, pero destacándolo en cursivas.

[1] La posibilidad del eugenismo es objeto de una intensa controversia, como se ve, por ejemplo, a propósito de la reciente obra de Jürgen Habermas, *L'avenir de la nature humaine. Vers un eugénisme libéral?*, 2002, Paris, Gallimard, traducido del alemán por Christian Bouchindhomme [*Die Zukunft der menschlichen Natur. Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik?*, 2001, Frankfurt am Main, Suhrkamp]. Cabe aclarar que eugenismo, a diferencia de eugenesia, es una doctrina de perfeccionamiento de una raza (*N. del T.*).

[2] Ver Bernard N. Schumacher, *Confrontations avec la mort. La philosophie contemporaine et la question de la mort*, 2005, Paris, Cerf, p. 27 ss.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

preguntarse qué criterio define a la persona humana (*¿qué es una persona?*) y si dicho criterio es consistente (*¿todos los seres humanos son personas?*). Dado que, frecuentemente, los juicios de la bioética varían por la concepción que se tiene de la persona humana, y por el aumento de los problemas éticos debatidos, la filosofía debe dar hoy cumplimiento a su tarea. Uno de los papeles de la filosofía es contribuir a tal debate en nuestras sociedades.[3]

La reflexión antropológica subyacente a los debates bioéticos actuales descansa sobre un *a priori* aceptado por la mayor parte de los facultativos, incluso si algunos lo califican de "estúpido":[4] la persona humana está provista de derechos y, en particular, del derecho fundamental a la vida, así como de una *dignidad intrínseca* que exige que la persona sea tratada, siguiendo el segundo imperativo categórico de Emmanuel Kant, como un fin en sí y jamás como un simple medio.

La persona humana no tiene precio, es decir, escapa a toda instrumentalización, como lo pone de manifiesto, de nuevo, el reciente informe del Consejo Bioético del presidente de los Estados Unidos (*Human Dignity and Bioethics*).[5] En adelante, en la medida en que un recién nacido, un ser humano que padece un retraso mental profundo o demencia grave, es considerado como persona, tiene el derecho a vivir. El problema se plantea cuando el valor de dos personas con su propia dignidad entra en conflicto. En este caso, matar a una persona sería un acto intrínsecamente malo desde el punto de vista ético, independientemente de las circunstancias, de la intención o de criterios utilitaristas. Por el contrario, si un recién nacido, un ser humano que padece un retraso mental profundo o demencia grave, no debiera ser considerado como persona –posición sostenida en las últimas décadas por un número creciente de

[3] Ver François-Xavier Putallaz y Bernard N. Schumacher (ed.), *L'humain et la personne*, 2008, Paris, Cerf, con un prefacio de Pascal Couchepin, presidente de la Confederación Helvética.

[4] Ver Steven Pinker, "The Stupidity of Dignity", en *The New Republic*, 28 de mayo de 2008. Véase también Peter Singer, para quien la "dignidad humana" no significa sino una "bella expresión" para "quienes quedaron cortos de argumentos" (*Applied Ethics*, 1986, Oxford, Oxford University Press, pp. 215-28, ("dignity of human mankind", "fine phrases are the last resource of those who have run out of arguments", p. 228).

[5] Ver Consejo Presidencial de Bioética (E. U.), *Human Dignity and Bioethics: Essays Commissioned by the President's Council on Bioethics*, 2008, Washington D.C., US Independent Agencies and Commissions.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

filósofos que siguen a Peter Singer, Michael Tooley, Tristram Engelhardt o incluso Jeff McMahan,[6] por nombrar sólo a algunos–, la eutanasia no constituiría un homicidio. Dichos filósofos se niegan a utilizar los términos 'persona' y 'ser humano' de manera intercambiable. Proponen definir al *ser humano* a partir de criterios estrictamente biológicos. El ser humano sería equivalente a 'miembro de la especie *homo sapiens*'. La *persona* se definiría, en cambio, por el ejercicio concreto de un cierto número de propiedades, en particular la *racionalidad* y la *auto-conciencia a través del tiempo*, así como de la *moralidad* y *el hecho de ser responsable de sus acciones*. De esta manera, según dichos filósofos, el ser humano no es, necesariamente, una persona por su sola pertenencia a la especie humana, sino en la medida en que sea un sujeto que ejerce concretamente, es decir, empíricamente, la racionalidad y la auto-conciencia, por una lado, y por el otro, sus acciones morales.

Uno de los autores más reconocidos en materia de bioética, Tristram Engelhardt, precisa:

> Lo que distingue a las personas es su capacidad [en el sentido de ser en acto o del ejercicio] de ser auto-conscientes y racionales, y

[6] Ver, entre otros, Bernard Baertschi, *La valeur de la vie humaine et l'intégrité de la personne*, 1995, Paris, Presses Universitaires de France, pp. 71 ss. y 157 ss.; Dieter Birnbacher, "Das Dilemma des Personbegriffs", en Peter Strasser y Edgar Starz (eds.), *Personsein aus bioethischer Sicht*, 1997, Stuttgart, Franz Steiner, pp. 9-25; Peter Carruthers, *Introducing Persons. Theories and Arguments in the Philosophy of Mind*, 1986, London, Croom Helm, pp. 227 ss.; Stéphane Chauvier, *Qu'est-ce qu'une personne?*, 2003, Paris, Vrin; Tristram H. Engelhardt Jr., *The Foundations of Bioethics*, 1996, Oxford, Oxford University Press, segunda edición, pp. 135 ss. y 239 ss.; Norbert Hoerster, *Abtreibung im säkularen Staat*, 1991, Frankfurt am Main, Suhrkamp; Jonathan Glover, *Causing Death and Saving Lives*, (1977) 1987, Harmondsworth, Middlesex, England, Penguin Books; Jeff McMahan, *The Ethics of Killing. Problems at the Margins of Life*, 2002, Oxford, Oxford University Press; Roland Puccetti, "The Life of a Person", en William B. Bondeson, Tristram H. Engelhardt, Stuart F. Spicker y Daniel H. Winship (eds.), *Abortion and the Status of the Fetus*, 1983, Dordrecht, Reidel, pp. 169-82 y 172 ss.; Peter Singer, *Questions d'éthique pratique*, 1997, Paris, Bayard, pp. 91 ss. [traducido del inglés por Max Marcuzzi, *Practical Ethics*, 1993, Cambridge, Cambridge University Press, segunda edición, pp. 85 ss.], p. 117 ss.; Michael Tooley, "Abortion and Infanticide", en *Philosophy and Public Affairs*, 1972 (2), núm. 1, pp. 37-65; y "Personhood", en Helga Kuhse y Peter Singer (eds.), *A Companion to Bioethics*, 1988, Blackwell, Oxford, pp. 117-26; *Abortion and Infanticide*, 1983, Oxford, Clarendon Press; Mary Anne Warren, "On the Moral and Legal Status of Abortion", en *The Monist*, 1973 (57), pp. 43-61; Robert N. Wennberg, *Life in the Balance. Exploring the Abortion Controversy*, 1985, Grand Rapids (MI), Eerdmans, pp. 31 ss.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

> de preocuparse de saber si merecen censura o alabanza […] no todos los seres humanos son personas. No todos los seres humanos son auto-conscientes, racionales y capaces de concebir la posibilidad de censura o alabanza. Los fetos, los recién nacidos, los individuos que sufren retraso mental profundo y aquellos que están sumidos en coma irreversible [y se podría añadir a los individuos seniles, siguiendo a algunos autores] proporcionan ejemplos de seres humanos que no son personas. Son miembros de la especie humana pero no tienen en, ni por ellos mismos, un lugar en la comunidad moral laica.[7]

Nuestro autor sostiene, como lo hizo ya Peter Singer, uno de los filósofos cuyas ideas tienen mayor impacto en la práctica de la medicina, que "no todos los seres humanos son iguales".[8] Mientras que una vida humana en el sentido biológico del término "tiene poco valor moral en sí", la persona humana posee derechos y dignidad.[9] El filósofo australiano no podría haber sido más preciso que cuando escribe:

> La vida de un ser consciente de sí mismo, capaz de tener pensamientos abstractos, de planear el futuro, de producir complejos actos de comunicación, etc. [es decir, una persona] tiene más valor que la vida de un ser al que faltan sus capacidades [a saber, un ser humano].[10]

[7] "What distinguishes persons is their capacity to be self-conscious, rational, and concerned with worthiness of blame and praise. […] On the other hand, not all humans are persons. Not all humans are self-conscious, rational, and able to conceive of the possibility of blaming and praising. Fetuses, infants, the profoundly mentally retarded, and the hopelessly comatose provide examples of human nonpersons. They are members of the human species but do not in and of themselves have standing in the secular moral community", Tristram Engelhardt Jr., *The Foundations of Bioethics*, *op. cit*., pp. 138-9. Más adelante, Engelhardt añade a los seniles entre las no personas (p. 239).

[8] *Ibidem,* p. 135: "Not all humans are equal".

[9] "Insofar as we identify persons with moral agents, we exclude from the range of the concept of person those entities which are not self-conscious. Which is to say, only those beings are unqualified bearers of rights and duties who can both claim to be acknowledged as having a dignity beyond a value (i.e., as being ends in themselves), and can be responsible for their actions. […] It is only respect for persons in this strict sense that cannot be violated without contradicting the idea of a moral order in the sense of living with others on the basis of mutual respect." *Idem*. "Medicine and the Concept of Person" en Michael F. Goodman (ed.), *What is a Person?*, 1988, Clifton (N.J.), Humana Press, pp. 169-84, 172-3.

[10] Peter Singer, *Questions d'éthique pratique*, p. 69: "the life of a self-aware being, capable of abstract thought, of planning for the future, of complex acts of communication, and so on [*une personne*], is more valuable than the life of a being without these capacities [*un être humain*]", p. 61. Ver también, p. 79 [73].

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

Consecuentemente, los seres humanos no son iguales entre sí. Sólo aquél que es una persona posee un "serio derecho a la vida", en palabras de Michael Tooley,[11] quien afirma:

> Tener derecho a la vida presupone que uno sea capaz de desear seguir existiendo como sujeto de experiencias y otros estados mentales. Ello presupone, a su vez, tanto que uno tenga el concepto de tal entidad continuante como que uno crea que es un sí mismo tal entidad. Así, una entidad desprovista de tal auto-conciencia como sujeto continuante de estados mentales no tiene derecho a la vida.[12]

Los filósofos que, en el ámbito de la actual discusión bioética, defienden la distinción entre 'ser humano' y 'persona' se refieren, generalmente, a la definición lockeana de persona 'desubstancializada', al invocar, según algunos, la concepción kantiana de la persona moral como sujeto autónomo en el origen de las acciones que le pueden ser imputadas y que expresan concretamente intereses –idea que, por otro lado, se encuentra también en la pluma de John Locke. A pesar de la preponderancia de la definición lockeana de persona en el debate bioético actual, la inmensa mayoría de los protagonistas de dicha discusión omiten analizar, precisamente, la posición del filósofo inglés y sus presupuestos. Tal es el objeto de esta contribución, que hará resurgir ciertas contradicciones argumentativas inherentes.

John Locke, quien junto con René Descartes y Gottfried Wilhelm von Leibniz, origina la constitución moderna del sujeto, adopta una visión antropológica que se puede calificar de revolucionaria, en la medida en que comienza por considerar a la persona independientemente de toda substancia material o pensante. La cuestión central consiste en "saber aquello que hace [que se trata de] la misma persona".[13] En cuanto

[11] Michael Tooley, "Abortion and Infanticide", *op. cit*., p. 37: "A serious right to life".

[12] *Ibid*, p. 49: "having a right to life presupposes that one is capable of desiring to continue existing as a subject of experiences and other mental states. This in turn presupposes both that one has the concept of such a continuing entity and that one believes that one is oneself such an entity. So an entity that lacks such a consciousness of itself as a continuing subject of mental states does not have a right to life."

[13] John Locke, "Identité et différence" en *Essai philosophique concernant l'entendement humain*, libro II, capítulo 27, pp. 133-81, en *Identité et différence. L'invention de la conscience*,

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

a saber "si es la misma substancia idéntica la que piensa siempre en la misma persona […] [esta cuestión] no tiene importancia alguna".[14] El filósofo inglés, que rompe así con toda una tradición, precisa: "es falso pensar que la unidad de la substancia incluye todas las especies de identidad, o la determina en todos los casos".[15] La definición de persona no se funda ya sobre el yo-substancia, sino sobre la cognición, es decir, en el ejercicio *performante* de la conciencia, o dicho de otro modo, sobre el yo-conciencia. Esta definición rompe la adecuación cartesiana entre la *res cogitans* y el pensamiento no actual. Según Locke, tal adecuación implica "de manera gratuita y sin razón"[16] que no es necesario ser consciente de pensar para ser persona, de modo que, por ejemplo, un ser humano ebrio o profundamente dormido podría ser calificado como persona. El término 'conciencia' reviste, sin embargo, un significado doble: por una parte, puede significar la actividad de hacerse cargo de sí mismo en tanto que yo: dicho de otra manera, autoconciencia; por otra, la conciencia llamada moral, en consideración de las acciones libres y responsables.

Locke no se refiere solamente al primer sentido antedicho, como parecen pensarlo buen número de filósofos bioéticos contemporáneos, sino también, y antes que nada, al segundo sentido que está al principio del primero. En efecto, la proposición antropológica lockeana es una respuesta a un problema teológico y, más particularmente, a una consideración ética: el juicio divino de las acciones libres y responsables de la persona durante su vida. De esta manera, y antes que nada, el término 'persona' es un "término jurídico",[17] es decir, que no tiene sentido más

1998, Paris, Seuil, presentación, traducción y comentario de Etienne Balibar, edición bilingüe, § 10, 151 ["The question being what makes the same person", 150].

[14] John Locke, "Identité et différence", § 10, 151 ["whether it be the same identical substance, which always thinks in the same person, which in this case matters not at all", p. 150].

[15] *Idem*, § 7, 143: "It is not therefore unity of substance that comprehends all sorts of identity, or will determine it in every case", 142.

[16] John Locke, *Essai philosophique concernant l'entendement humain*, 1989, Paris, Vrin, trad. de Pierre Coste, ed. de Emilienne Naert, libro II, capítulo 1, § 10, 64: "is to be, what is in Question, and not to prove it by Reason", 109.

[17] John Locke, "Identité et différence", § 26, p. 177: "a forensic term", p. 176.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

que para un sujeto moral que se imputa sus propias acciones y que, al rendir cuentas ante su propia conciencia, Dios y la comunidad, es reconocido por la misma como el autor de sus propias acciones y, por tanto, como responsable. El giro revolucionario lockeano se caracteriza, así, por una comprensión de la persona en el marco específico de un tribunal de derecho, de donde la reducción de la persona a su capacidad de imputarse actos morales. El filósofo inglés reduce la persona a su papel social y moral, negando implícitamente, por lo mismo, dicho estatus a todos aquellos que no ejercen actos morales empíricamente constatables. Este cambio de paradigma, suscrito por un creciente número de filósofos bioéticos, los conduce a sostener una desigualdad fundamental en el trato entre seres humanos, al conceder dignidad únicamente a los sujetos morales, esto es, a las personas que ejercitan la auto-conciencia y la conciencia moral.

Según Locke, cuando se ha juzgado una acción moral personal, la justicia del juicio requiere no solamente de la presencia de una persona llamada moral, sino también de su corolario, la identidad de dicha persona a través del tiempo, a saber, entre el momento en el que realiza una acción moral y el instante del juicio de la misma acción. La persona se define desde ese momento por la *performance* de la conciencia, en los dos sentidos del término: por una parte, la actividad cognitiva de reunir los objetos de conocimiento en un yo y, por otra, por la acción moral libre y responsable, a saber, por su dimensión jurídica. Locke sienta las bases de la concepción moderna de persona al vincular el sujeto llamado psicológico al sujeto llamado moral, vínculo que, sin embargo, no se sitúa a nivel de la substancia, sino del ejercicio de facultades empíricamente observables, en la medida en que el sujeto pueda conscientemente apropiarse o imputarse acciones. De ello, se deriva una distinción entre 'ser humano' y 'persona', dado que la pertenencia a la especie humana ya no es criterio suficiente para ser persona humana. A fin de ser considerado como persona, disponiendo entre otros de un serio derecho a la vida, hace falta necesariamente ser –en el sentido del ejercicio concreto– un sujeto moral auto-consciente. Una diferenciación tal, ciertamente suscitó reacciones de oposición entre los contem-

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

poráneos de Locke,[18] pero limitadas a una discusión teórica sobre el criterio de la identidad personal (por otro lado, esta cuestión favorece una fuerte renovación del interés de la filosofía analítica desde hace algunas décadas).[19] Hará falta esperar tres siglos para que la distinción y la reducción antropológica aplicada por el filósofo inglés tuviera importantes consecuencias éticas.

Me propongo examinar, en un primer momento, el criterio por medio del cual Locke determina la identidad del ser humano a través del tiempo. Enseguida, estudiaré su definición de persona como auto-conciencia y mostraré ciertas contradicciones internas, especialmente la necesidad que siente de reinsertar la corporeidad en su definición, a fin de trascender el subjetivismo. Concluiré con una reflexión sobre las consecuencias éticas de la definición lockeana de persona, que se puede calificar de *performante* y que está en la base de cierta idea contemporánea de persona.

El juicio de las acciones morales en el centro de la definición de la persona

El filósofo inglés precisa, desde las primeras páginas de su *Ensayo sobre el entendimiento humano*, publicado en 1690, que el fin de sus reflexiones, a lo largo de las 700 páginas, consiste en "examinar las diferentes Facultades de conocer que se encuentran en el Hombre" y

[18] Ver Thomas Beconsall, *The Doctrine of a General Resurrection: Wherein the Identity of the Rising Body is asserted, against the Socinians and Scepticks*, 1697, Oxford, pp. 14-5. John Sergeant, *Solid Philosophy Asserted, Against the Fancies of the Ideists: Or, the Method to Science Farther Illustrated. With Reflexions on Mr. Locke's Essay concerning Human Understanding*, 1696, London, p. 262.

[19] Ver Henry E. Allison, "Locke's Theory of Personal Identity: A Re-examination" en Ian C. Tipton (ed.), *Locke on Human Understanding. Selected Essays*, 1977, Oxford, Oxford University Press, pp. 105-22; James Baillie, "Recent Work on Personal Identity", en *Philosophical Books*, 1993, 34, pp. 193-206; Derek Parfit, *Reason and Persons*, 1984, Oxford, Clarendon Press; Sidney Shoemaker, *Self-Knowledge and Self-Identity*, 1963, London, Ithaca, pp. 45-50, 143-9; David Wiggins, *Sameness and Substance Renewed*, 2001, Cambridge, Cambridge University Press; Bernard Williams, "Personal Identity and Individuation", en *Problems of the Self. Philosophical Papers 1956-1972*, 1973, 1995, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 1-18.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

que lo elevan "por encima de todos los seres sensibles", es decir, que le otorgan una "superioridad" sobre ellos.[20] La razón de tal supremacía no tiene su origen en la substancia pensante comúnmente denominada "alma", como lo sostiene una parte de la tradición filosófica occidental, sino en la *performance* de las actividades del entendimiento. Locke trata esta idea central, relativa a la definición de persona y a su identidad a través del tiempo, en el capítulo veintisiete, titulado "Identidad y diferencia", que redacta a sugerencia de su amigo William Molyneux durante la primavera y verano de 1693, y que publica al año siguiente en la segunda edición de su obra. La escritura de las páginas centrales fue motivada por un rechazo al dualismo cartesiano pero, sobre todo, por el deseo de justificarse ante las objeciones de los teólogos.[21] Éstos, en efecto, se inquietaban por que la puesta entre paréntesis de la sustancia inmaterial del alma humana de la definición de persona no condujera a la supresión de la inmortalidad personal. La reflexión lockeana sobre la persona no es una especulación puramente teórica, sino que responde a una cuestión ética fundamental, ligada a un problema teológico, como había sido ya el caso, por ejemplo, de Boecio con respecto a la cuestión cristológica.[22]

¿Cuál es la dificultad que enfrenta el filósofo inglés? No se trata, en absoluto, del *archè* de la persona, sino más bien del *eschaton*, es decir, del fin último del destino personal después de la muerte. La fe cristiana afirma que la persona occisa comparece delante de un tribunal donde Dios juzga las acciones morales realizadas durante su vida. Locke no propone ningún argumento filosófico para demostrar, o incluso cali-

[20] John Locke, *Essai philosophique concernant l'entendement humain*, prefacio, 2 y 1: "to consider the discerning Faculties of a man"; "that sets Man above the rest of sensible Beings"; "Dominion", *An Essay Concerning Human Understanding*, editado por Peter H. Nidditch, 1975, Oxford, Clarendon Press, libro I, capítulo 1, pp. 43-4 y 43.

[21] Lo mismo para René Descartes, quien precisa en una carta a los decanos de la Facultad de Teología de París que su intención era demmostrar con ayuda de la razón la inmortalidad del alma y la existencia de Dios. Ver René Descartes, "A Messieurs les doyens et docteurs" en *Méditations métaphysiques*, 2004, Paris, Presses Universitaires de France, 6ta edición, 5ss. (AT, IX, 4ss.).

[22] Ver Boèce, *Traité sur la personne et les deux natures du Christ contre Eutychès et Nestorius (Contra Eutychen et Nestorium)* en *Courts traités de théologie. Opuscula sacra*, 1991, Paris, Cerf, colección 'Sagesses chrétiennes', textos traducidos, presentados y anotados por Hélène Merle. En torno a las disputas teológicas del siglo XVII, *v*. Philip Dixon, *'Nice and Hot Disputes'. The Doctrine of the Trinity in the Seventeenth Century*, 2003, London, T & T Clark.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

ficar de probable, la existencia de un jucio final, pues este mismo escapa por principio a toda demostración filosófica. Dada *a priori*, la realidad de dicha existencia se funda en un acto de fe en un Dios bueno que se revela a los hombres, como, por otro lado, había propuesto Platón al referirse a los mitos que describían la vida después de la muerte.[23] Al creer en la veracidad de la revelación cristiana por medio de un acto de fe personal, Locke invoca explícitamente la palabra revelada por intermedio de San Pablo, quien sostiene que en el día del Juicio final cada uno "será recompensado conforme a sus actos, los secretos de todos los corazones serán puestos al desnudo".[24] Si bien la existencia de un juicio divino es inaccesible a la sola razón, ello no quiere decir que también lo sean las implicaciones lógicas de este justo juicio. Se pueden enunciar tres.

En primer lugar, Dios debe ser fundamentalmente bueno y justo. No sabría ser engañoso o maligno, obteniendo placer en recompensar o culpar a una persona por una acción que no hubiera realizado. El filósofo inglés supone verdadera *a priori* a la bondad divina, por medio de un acto de fe en la revelación divina. En segundo, la persona juzgada *post mortem* debe ser idéntica a la persona *ante mortem* para que la recompensa o el castigo divinos, en atención a las acciones morales, sea justo. En efecto, la persona *post mortem* debe estar en condiciones de que se le imputen sus acciones morales realizadas *ante mortem*. En tercer lugar, la persona debe ser libre y responsable, es decir, consciente de la moralidad y del alcance de sus actos, lo cual implica el ejercicio de un juicio racional y de una auto-conciencia. Recompensar o castigar a una persona total o momentáneamente determinada en su acción, o bien, privada de conciencia moral a nivel jurídico, comportaría una profunda injusticia.

Los dos significados del término 'conciencia' que hemos mencionado más arriba –la auto-conciencia y la conciencia moral– son pues-

[23] Ver Platon, *Phédon*, 1991, Paris, Garnier Flammarion, traducido por Monique Dixsaut. Sobre la interpretación de los mitos platónicos, *v.* también Josef Pieper, *Über die platonischen Mythen* dans *Werke in acht Bänden*, 2002, Hamburg, Felix Meiner, editado por Berthold Wald, Tomo 1, 332-74.

[24] John Locke, "Identité et différence", § 26, 179: "every one shall receive according to his doings, the secrets of all Hearts shall be laid open" 178. Ver *Epístola a los Romanos*, 2, 6.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

tos en evidencia claramente en la definición lockeana de persona, que funda una cierta corriente de la antropología bioética contemporánea. Si un ser humano debiera ser privado del ejercicio, a la vez de la auto-conciencia y de la conciencia moral, que lo hacen "suceptible de reconocer una ley" y "cuidadoso y responsable de sus actos pasados",[25] todo veredicto de un juicio divino –y por extensión, del juicio humano de la Ciudad–, sería injustificado y aleatorio.[26] Por otro lado, la persona que será juzgada por Dios por acciones morales que no hubiese realizado, estaría, según anota Locke:

> Destinado a la felicidad o a la desdicha desde el nacimiento [por el solo hecho de existir], sin haber hecho nada. Pues, si suponemos que un hombre pudiera ser castigado ahora por algo que hubiera hecho en otra vida, en la cual ninguna conciencia le hubiese sido dada, ¿qué diferencia habría entre tal castigo y el hecho de haber sido creado para la desdicha?[27]

Para que un juicio moral sea considerado justo, es necesario proponer criterios racionales que permitan definir a la persona, y más particularmente, determinar su continuidad a través del tiempo. Si tal empresa se comprueba imposible, el castigo o la recompensa por las acciones morales pasadas estaría vaciado de su sentido original; dicho de otra manera, sería relativo a la intención del juez. A partir de aquí, el filósofo inglés se ve forzado a precisar, desde un primer momento, el concepto de identidad en general y, más específicamente, el de ser humano, antes de abordar el concepto de identidad de la persona.

[25] John Locke, "Identité et différence", § 26, 177: "capable of law"; "concerned and accountable, owns and imputes to it self past actions", 176.

[26] *Idem*, § 26, 179: "El veredicto debe ser justificado por la conciencia que todas las personas deben tener, en cuanto ellas mismas sean mismas quienes han cometido precisamente dichos actos y merecen, así, ser castigados por ellos, sea cual fuere el cuerpo en el cual se muestren o las sustancias a las cuales dicha conciencia esté ligada" ["The sentence shall be justified by the consciousness all persons shall have, that they themselves in what bodies soever they appear, or what substances soever that consciousness adheres to, are the same, that committed those actions, and deserve that punishement for them", 178].

[27] *Idem,* § 26, 177: "As to be made happy or miserable in its first being, without any demerit at all. For supposing a man punished now, for what he had done in another life, whereof he could be made to have no consciousness at all, what difference is there between that punishment, and being created miserable?", 176.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

El principio de la identidad del ser humano

El punto de partida de la definición lockeana de la identidad humana y de la identidad personal reside en la distinción que aplica entre la esencia real, por una parte, y la esencia nominal, por la otra. Después de haber descartado *a priori* la concepción aristotélica de la existencia real como una especie en sentido universal, Locke opta por una segunda concepción –"mucho más razonable", según él– de la esencia real, como el fundamento subyacente a las diferentes características que definen a un individuo particular.

> La otra opinión, que es mucho más razonable, es la de quienes reconocen que todas las cosas naturales tienen una cierta constitución real, pero desconocida, de sus partes insensibles, de donde fluyen las cualidades sensibles que nos sirven para distinguir las cosas, una de la otra, según tengamos ocasión de distinguirlas en ciertas clases, bajo sus denominaciones comunes.[28]

Si bien una esencia real estaría presente en el seno de la naturaleza misma de las cosas individuales, es decir, que existe temporalmente antes de la formación de una esencia nominal que depende de la esencia real,[29] una esencia tal escapa, sin embargo, al entendimiento humano. Éste capta las diversas cualidades comunes observables –podría añadirse 'empíricamente'– de un cierto número de individuos a partir de los

[28] John Locke, *Essai philosophique concernant l'entendement humain*, III, 3, § 17, 335-6: "The other, and more rational Opinion [concerning essences], is of those, who look on all natural Things to have a real, but unknown Constitution of their insensible Parts, from which flow those sensible Qualities, which serve us to distinguish them one from another, according as we have Occasion to rank them into sorts, under common Denominations." 417-8. *Ibidem*, III, 3, § 15, 334: "And thus the real internal, but generally in Substances, unknown Constitution of Things, whereon their discoverable Qualities depend, may be called their *Essence*. […] And in this sense it is still used, when we speak of the *Essence* of particular things, without giving them any Name." 417.

[29] *V. idem*, III, 6, § 2, 353: "yo la nombro por lo tanto *Esencia nominal*, para distinguirla de la constitución real de las Substancias, de donde dependen todas las ideas que entran dentro de la *Esencia nominal*" ["I call it by a peculiar name, the *nominal Essence*, to distinguish it from that real Constitution of Substances, upon which depends this nominal Essence." 439].

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

cuales construye libremente la esencia nominal.[30] Las propiedades de una cosa no se buscan a nivel de los individuos, sino de la especie, que es de la competencia del entendimiento.[31] El nominalismo lockeano sostiene que sólo los individuos existen y que lo universal es del orden de la creación del entendimiento, que pragmáticamente elige clasificar las cosas según aquello que corresponda mejor a nuestras necesidades.[32]

[30] "En lugar de designar la constitución real de las cosas, casi ha sido enteramente aplicado a la constitución artificial del *Género* y de la *Especie*. Es verdad que se supone, ordinariamente, una constitución real de la especie de cada cosa, y está fuera de duda que debe haber alguna constitución real, de donde cada conjunto de ideas simples *coexistentes* deba depender. Pero, como es evidente que las cosas no están ordenadas en *Clases* o *Especies* bajo ciertos nombres que, en tanto que convienen con ciertas ideas abstractas a las que hemos ligado dichos nombres, la *esencia* de cada *Género* o *Especie* viene así a no ser otra cosas que la idea abstracta, significada por el nombre general o específico. Y nosotros encontramos que es esto lo que lleva la palabra de *esencia* según el uso más ordinario que se ha hecho […] *esence nominal*." John Locke, *Essai philosophique concernant l'entendement humain*, III, 3, § 15, 334-5 ["And instead of the real Constitution of things, has been almost wholly applied to the articifial Constitution of *Genus* and *Species*, the Word *Essence* has almost lost its primary signification; and instead of the real Constitution of things, has been almost wholly applied to the artificial Constitution of *Genus* and *Species*. 'This true, there is ordinarily supposed a real Constitution of the sorts of Things; and 'tis past doubt, there must be some real Constitution, on which any Collection of simple *Ideas* co-existing, must depend. But it being evident, that Things are ranked under Names into sorts or *Species*, only as they agree to certain abstract *Ideas*, to which we have annexed those Names, the *Essence* of each *Genus*, or Sort, comes to be nothing but that abstract *Idea*, which the General, or *Sortal* (if I may have leave so to call it from *Sort*, as I do *General* from *Genus*,) Name stands for. And this we shall find to be that, which the Word *Essence* imports, in its most familiar use. […] *Nominal Essence*." 417]. *V. ibidem*, III, 3, § 6-8, 329-30 [410-2] et III, 6, § 37, 373 [462].

[31] *V. Essai philosophique concernant...*, *op. cit*., III, 6, § 6, 356 [442].

[32] *V. idem*, III, 3, § 6, 329: "Pues todo lo que existe, siendo particular, ¿cómo es que tenemos términos generales, y de dónde sacamos dichas naturalezas universales que tales términos significan? Las palabras devienen generales cuando son instituidas como signos de ideas generales; y las ideas devienen generales cuando se separa las circunstancias de tiempo, de lugar y de toda idea que pueda determinarlas a tal o cual existencia particular. Por esta fuerza de abstracción se vuelven capaces de representar igualmente múltiples cosas individuales, en donde cada una está en sí misma conforme a dicha idea abstracta; de esta *especie* de cosas, es como se hable." ["For since all things that exist are only particulars, how come we by general Terms, or where find we those general Natures they are supposed to stand for? Words become general, by being made the signs of general *Ideas*: and *Ideas* become general, by separating from them the circumstances of Time, and Place, and any other *Ideas*, that may determine them to this or that particular Existence. By this way of abstraction they are made capable of representing more Individuals than one; each of which, having in it a conformity to that abstract *Idea*, is (as we call it) of that sort." 410].

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

La célebre distinción lockeana entre 'ser humano' y 'persona' tiene su origen en el rechazo de la concepción aristotélica de la esencia, según la cual, la esencia real de una cosa individual expresaría, igualmente, la universal. Esta distinción tiene también una intención práctica en la medida en que permite resolver algunos casos raros; en efecto, inmediatamente después del pasaje citado líneas arriba, el filósofo inglés precisa que la distinción nominalista entre esencia real y esencia nominal permite resolver la cuestión del estatus de los "imbéciles" –el equivalente, en lenguaje contemporáneo, sería el individuo que padece de un retraso mental profundo o que se encuentre en un caso similar. Los "imbéciles" parecen radicalmente diferentes, desde el punto de vista de las propiedades de la persona, la cual se define –como veremos– por la auto-conciencia y la conciencia moral. Locke no puede comprender cómo una misma esencia real –aquí el ser humano– podría expresarse en propiedades distintas –a saber, la ausencia, respectivamente, de la presencia de la racionalidad y de la moralidad–, empíricamente observables, siendo por completo idénticas en cuanto a la clase de cosa que son.

> El nacimiento de imbéciles y de otros extraños frutos en los alumbramientos comporta dificultades que no son posibles de conciliar con esta hipótesis [se refiere aquí a la concepción aristotélica de la esencia], debido a que es del todo imposible que dos cosas que participan exactamente de la misma esencia real tengan propiedades diferentes; al igual que es imposible que dos figuras participen de la misma esencia real de un Círculo tengan propiedades diferentes.[33]

Además de su negativa a reconocer lo universal en lo singular, aquí Locke afirma *a priori* que una cosa no puede pertenecer a una especie a menos que las propiedades de dicha cosa sean constatables empíricamente –es decir, que sean concretamente ejercidas. Examinaré en detalle este *a priori* reduccionista sobre el cual se basan también los filósofos bioeticistas mencionados.

[33] *Idem*, III, 3, § 17, 335: "The frequent productions […] of Changelings, and other strange Issues of humane Birth, carry with them difficulties, not possible to consist with this *Hypothesis*: Since it is as impossible, that two Things, partaking exactly of the same real *Essence*, should have different Properties, as that two Figures partaking in the same real *Essence* of a Circle, should have different Properties", 418.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

Si un individuo corresponde a la idea nominal que el entendimiento se ha formado de una especie particular –idea que implica, igualmente, las condiciones de la identidad trans-temporal y de sus propiedades específicas–, dicho individuo pertenece, para aquel que cree en las especies individuales, a dicha especie al diferenciarse por completo de otros individuos de otras especies. Locke relativiza esta realidad por el hecho de que la especie no es sino nominal y sometida a revisión. Subraya que para "pensar y juzgar correctamente" la identidad, "es necesario considerar la idea que representa la palabra a la que se aplica […] tal es, en efecto, la idea que pertenece a dicho nombre, tal debe ser la identidad correspondiente".[34]

Nuestro autor precisa que cuando "buscamos aquello que hace el mismo Espíritu, el mismo hombre o la misma persona, nos hace falta fijar en nuestro espíritu las ideas de Espíritu, de hombre y de persona, y, habiendo decidido en nosotros mismos lo que entendemos por aquello, no nos resultará difícil determinar, en estos tres casos, otros parecidos, cuando hay identidad".[35]

Desde este momento, se trata de definir por nosotros mismos el contenido de la idea de identidad en general y, más específicamente, de la idea de identidad personal.

Una primera aproximación consiste en proponer una definición muy larga de identidad, la cual se aplicaría a toda cosa. Para hacer esto, Locke introduce el criterio de la existencia, que se caracteriza por las determinaciones de temporalidad (T) y de espacio (E) singulares. Nuestro filósofo sostiene que dos cosas de la misma especie no pueden existir en el mismo momento (T1) en un espacio idéntico (E1), o, en otros términos, que la existencia de una determinada cosa en T1 y E1 excluye la existencia de toda otra cosa de la misma especie en T1 y E1. Una misma cosa ya no puede existir simultáneamente en T1 y T2 o en E1 y E2. La identi-

[34] John Locke, "Identité et différence", § 7, 143: "but to conceive, and judge of it [identity] aright, we must consider what idea the word it is applied to stands for. […] for such as is the idea belonging to that name, such must be the identity", 142.

[35] *Idem*, § 15, 163: "But yet when we will enquire, what makes the same spirit, man, or person, we must fix the ideas of spirit, man, or person, in our minds; and having resolved with our selves what we mean by them, it will not be hard to determine, in either of them, or the like, when it is the same, and when not", 162.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

dad de una cosa no está constituida simplemente por su existencia ontológica particular, sino más específicamente por su existencia "en tal momento y en tal lugar".[36] Está conformada por las determinaciones espacio-temporales; dicho de otra forma, por criterios externos a la 'naturaleza' de la cosa.

> Cuando veamos nosotros, escribe Locke, que alguna cosa está en algún lugar, en algún momento del tiempo, podemos estar seguros que ciertamente es esa cosa (sea cual sea, por otra parte, su naturaleza), y no alguna otra, que en el mismo momento exista en otro lugar, con lo parecidas e indiscernibles que, por lo demás, pudieran ser.[37]

La determinación espacio-temporal inherente a toda existencia terrestre parece, sin embargo, insuficiente para determinar la identidad. Hace falta añadir el criterio de origen. En efecto, una cosa particular no puede tener dos comienzos de su existencia, como dos cosas no pueden tener uno solo.

Aquello que tuvo un solo comienzo es, pues, la misma cosa, y lo que ha comenzado a existir en lugares y momentos diferentes no es la misma cosa, sino una diferente.[38]

Si bien la identidad de una cosa pertenece a una misma especie, se define también tanto por sus características espacio-temporales como por el comienzo de su existencia, excluyendo así todas las otras cosas de la misma especie; no obstante, puede coexistir simultáneamente en

[36] *Idem*, § 1, 135: "such a time in such a place", 134.

[37] *Idem*, § 1, 133: "When we see any thing to be in any place in any instant of time, we are sure, (be it what it will) that it is that very thing, and not another, which at that same time exists in another place, how like and undistinguishable soever it may be in all other respects", 132.

[38] *Idem*, § 1, 135: "That therefore that had one beginning is the same thing, and that which had a different beginning in time and place from that, is not the same but divers", 134]. Una discusión similar se encuentra en la reciente discusión de la asimetría de nuestras actitudes en lo que concierne a la muerte y al nacimiento/concepción en el ámbito del desafío de la 'nada de la muerte' de Epicuro y de Lucrecio. Thomas Nagel, por ejemplo, conibe el nacimiento/concepción –referencia hecha a un momento particular de la temporalidad y a un espacio dado– como una propiedad constitutiva de la identidad personal de 'x'. Ver Bernard N. Schumacher, *Confrontations avec la mort. La philosophie contemporaine et la question de la mort*, 262ss.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

T1 y E1 con una cosa de otra especie.[39] Nuestro filósofo distingue las especies –a la cual se atribuye una identidad específica– en tres categorías de substancia: divina, espiritual finita y corporal. Mientras que la substancia divina es siempre idéntica a sí misma, siendo eterna y omnipresente, la identidad de la substancia de la inteligencia finita, como la del alma humana, tiene por origen su desgarramiento fuera de la nada y su proyección en la espacio-temporalidad. De la misma manera para la substancia corporal, que es idéntica a sí misma en la medida en que ninguna materia le es añadida o sustraida de modo fundamental. Sin embargo, es lógicamente posible que dos substancias distintas puedan coexistir simultáneamente en T1 y E1:[40] se piensa en una substancia espiritual como el alma humana coexistiendo con una substancia corporal, el cuerpo humano, como lo supone el dualismo cartesiano. Una existencia tal, concomitante, es al contrario, imposible para dos cosas que tienen la misma substancia. En efecto, no sería posible distinguirlas una de la otra, dado que no formarían sino una sola cosa.

La identidad de una cosa se sitúa también en el plano del presente más que en el nivel de la continuidad temporal, a pesar de los cambios accidentales. Locke distingue, en el orden de las substancias corporales, dos subgrupos: la *masa* y lo *viviente*. Dos criterios distintos de identidad los definen. Por una parte, la identidad de la simple masa corporal –que es un "agregado de corpúsculos materiales"–,[41] depende de la masa idéntica de los átomos que la constituyen, es decir, que hay cambio de identidad cuando desaparece o se añade un átomo. Por otra parte, la identidad del cuerpo viviente no reside en la estabilidad de la masa de átomos, sino en la disposición particular de los átomos

[39] *Idem*, § 1 et 3, 135 et 137: "que es imposible que dos cosas de la misma especie sean o existan en el mismo instante en el mismo lugars […] es la existencia misma la que para todas las clases de seres asigna a cada uno un tiempo y un espacio determinados, que no pueden ser comunes a dos seres de la misma especie." ["It being impossible for two thing of the same kind, to be or exist in the same instant, in the very same place […] is existence itself, which determines a being of any sort to a particular time and place incommunicable to two beings of the same kind", 134 et 136].

[40] *Idem*, § 2, 135: "Estas tres clases de substancias […] no se excluyen la una de la otra de la ocupación de un mismo lugar" ["these three sorts of substances […] do not exclude one another out of the same place", 134].

[41] *Idem*, § 4, 139: "the cohesion of particles of matter", 138.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

que forman las diferentes partes de un cuerpo viviente. Éstas comparten "una sola vida común"[42] y trabajan con miras al completo desarrollo de lo viviente y de la conservación de su existencia. Encontramos aquí, aunque Locke no haga mención explícita, la idea aristotélica de que lo viviente está constituido por un principio intrínseco, una fuerza 'inteligente' organizadora y creadora, que ordena lo viviente con constante regularidad hacia un fin preciso determinado, que es el desarrollo último de su 'naturaleza'. El célebre fisiólogo y padre del método experimental en medicina, Claude Bernard, infiere la existencia de un principio de orientación, hacia un fin e 'inteligente', inscrito en la naturaleza de lo viviente, que orienta el despliegue de sus diversas formas y funciones, a partir del comienzo de su existencia y hasta la actualización de su ser. El acontecimiento biológico aparece como una serie de actos o de fenómenos agrupados, concertados, armonizados de tal manera que se llegue a un resultado determinado. La vida biológica no es reductible meramente a sus procesos químicos y físicos, sino que existe una *idea directriz*, un *plan vital*, una *vis formativa* anclada en lo más íntimo de lo viviente, constituyendo su centro por el cual se encamina hacia un *telos*. Pero, al no ser accesible más que para la inteligencia, este *eidos* escapa al conocimiento sensible.

> En todo germen vivo –precisa Claude Bernard–, hay una idea creadora que se desarrolla y manifiesta por la organización. Durante toda su duración, lo viviente queda bajo la influencia de esta misma fuerza vital creadora, y la muerte llega cuando aquélla ya no puede realizarse. Aquí, como en todos lados, deriva todo de la idea, quien, solamente ella, crea y dirige.[43]

De manera análoga, la planta comparte, a los ojos de Locke, una sola y misma vida espresada por una misma organización que la conserva en la existencia; permanece idéntica a sí misma a pesar de que se añada o retire cierto número de átomos. El mismo discurso se aplica

[42] *Ibidem*: "as it partakes of the same life", 138.
[43] Claude Bernard, *Introduction à l'étude de la médecine expérimentale*, 1920, Paris, Delagrave, 147-8.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

al animal.[44] Puede preguntarse, justamente, si lo mismo se aplicaría al ser humano, que se caracteriza igualmente por una corporeidad biológica. ¿Su identidad corresponde a lo que describe el dualismo cartesiano, el monismo de la unidad substancial aristotélica o la substancia del alma platónica? Tomando su distancia de dichas tradiciones antropológicas, el filósofo inglés concibe la identidad humana de la misma manera que aquella de la planta y del animal; en otras palabras, como la conservación de la existencia temporal de un cuerpo organizado. La identidad humana está, desde entonces, constituida por "la participación de la misma vida ininterrumpida, por el flujo constante de partículas de materia, en sucesión vitalmente unida al mismo cuerpo organizado.[45]

Un poco más adelante, Locke precisa que esta identidad –como, por lo demás, la del animal– no reside en cosa alguna:

> Salvo en un cuerpo organizado, apto para desempeñar su función en un momento dado, y enseguida, mantenerse con vida bajo una sola organización por medio de un flujo de corpúsculos materiales que se unen a él y se sustituyen los unos a los otros.[46]

Sin embargo, una definición como la anterior resulta problemática. En efecto, si la planta, el animal y el ser humano tienen el mismo criterio de identidad: ¿cómo se les podría diferenciar? ¿No debería más bien atribuírseles un solo nombre? Locke no admite tal consecuencia, sosteniendo que se distinguen en el plano de la forma y de la estructura particular de su organismo y, se podría precisar, de su complejidad. Así, el ser humano se caracteriza por una forma específica,

[44] "El mismo animal […] es la misma vida continuada, comunicada a diferentes corpúsculos de materia, que se encuentran unidos uno después de otro a dicho cuerpo vivo organizado", John Locke, "Identité et différence", § 8, 145 ["the same animal […] is the same continued life communicated to different particles of matter, as they happen successively to be united to that organized living body," 144].

[45] *Idem*, § 6, 141: "a participation of the same continued life, by constantly fleeting particles of matter, in succession vitally united to the same organized body", 140.

[46] *Idem*, § 6, 143: "one fitly organized body taken in any one instant, and from thence continued under one organization of life in several successively fleeting particles of matter, united to it", 142.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

a saber, que es un "animal de una forma determinada".[47] No obstante, nos habíamos ocupado ya de un mismo ser humano, tal que su forma y su estructura fundamental de tipo corporal son idénticas a través del tiempo.

> La idea de un hombre consiste solamente –afirma el filósofo inglés al final de su capítulo– en la unidad de lo viviente de ciertas partes según una cierta forma, y mientras por largo tiempo dicha unidad y dicha forma de lo viviente permanezcan dentro de un mismo conjunto, idéntico a sí mismo a través del cambio y del flujo continuo de corpúsculos que lo componen, entonces será el mismo hombre.[48]

Locke define así al ser humano, desde un punto de vista estrictamente biológico, excluyendo, por lo mismo, la racionalidad del núcleo de su definición. Es interesante notar que esta concepción de la identidad humana entraña un cierto número de consecuencias implícitas que el filósofo inglés no desarrolla. Un ser humano que estuviera, por ejemplo, profundamente discapacitado en el plano mental, es decir, que no tuviera, para retomar una expresión de Locke "más racionalidad que un gato o un periquito",[49] sería un ser humano. Todo viviente que completara los criterios de la identidad humana siempre sería considerado como ser humano, independientemente del ejercicio de las facultades de la razón y de la voluntad, de la auto-conciencia y de la conciencia moral. El hecho de dormir profundamente o de estar ebrio –dos ejemplos mencionados por Locke, que ilustran la privación momentánea del ejercicio de la conciencia en los dos sentidos antes señalados– no altera en nada la identidad humana a través del tiempo. Del mismo modo, no se identifica a un animal, que estuviera dotado de razón, de comprensión semántica de las palabras –el filósofo hace referencia a la historia verosímil de un periquito en Brasil–[50], con un ser

[47] *Idem*, § 8, 145: "an animal of such a certain form", 144.

[48] *Idem*, § 29, 181: "the idea of a man be, but the vital union of parts in a certain shape; as long as that vital union and shape remains, in a concrete no otherwise the same, but by a continued succession of fleeting particles, it will be the same man", 180.

[49] *Idem*, § 8, 145: "though it had no more reason all its life, than a cat or a parrot", 144.

[50] Ver *idem*, § 8, 145-7 [144-6]. Si bien la historia del periquito que habla pudiera resultar verdadera, y que esta palabra debiera manifestar con certeza la presencia de una inteligencia y

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

humano. La identidad de este último se sitúa únicamente en el plano biológico, excluyendo, por lo mismo, el ejercicio de la racionalidad, de la auto-conciencia o de la conciencia moral, así como una substancia espiritual tal como el alma humana. La posición lockeana permite mantener –como lo afirman buen número de filósofos bioéticos– una misma identidad entre un embrión humano desde su concepción y un ser humano al final de su vida, o entre un ser humano loco o senil y un ser humano racional y lleno de sentido común. Una continuidad identataria tal, que va desde la concepción justo hasta el momento del deceso, no puede ser mantenida salvo en referencia a la dimensión biológica. Si se renuncia a fundar la identidad humana sobre esta dimensión y se elige fundarla más bien sobre una substancia pensante como el alma humana –y en la medida en que el alma humana fuera incorruptible– sería posible concebir una identidad humana que trascendiera a la muerte en otros cuerpos, humanos o animales.

A los ojos de Locke, definir al ser humano según otros criterios que no fueran el biológico, sería hacer "un uso muy extraño"[51] del término ser humano. Puede cuestionarse qué razón pudo tener el filósofo inglés para emitar tal juicio. Curiosamente, no proporciona ningún argumento racional, pero se refiere al sentido común que no considera, por ejemplo, que un cerdo que hubiera sido investido por el alma de mi hijo Nicolás sería, por tanto, un ser humano. Remitir al sentido común para sostener la verdad de una afirmación sobre la realidad de las cosas no constituye, sin embargo, una prueba desde un punto de vista argumentativo. Locke no hace sino afirmar una verdad *a priori*. Por otra parte, veremos que no siempre atribuye al sentido común el mismo valor que aquí, porque en otro lado rechaza la intuición del sentido común, según la cual el cuerpo humano es parte constitutiva de la persona.[52] Entonces, su argumento podría volverse contra él mismo y, al apoyarse sobre el

---

de una conciencia, entonces deberíamos considerarlo como una persona. Locke no franqueó este paso, dejando prudentemente a los naturalistas el cuidado de profundizar la cuestión. Tres siglos más tarde, Singer defiende dicha posibilidad al conceder el estatus de persona a ciertos animales conscientes de sí mismos.

[51] *Idem*, § 6, 143: "a very strange use", 142.

[52] Ver *idem*, § 15, 163 [162].

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

sentido común, reprocharle por hacer "un uso muy extraño" del término persona cuando concibe una persona sin cuerpo.

Antes de presentar su definición de persona, el filósofo inglés introduce, de manera sutil, un elemento clave de su discusión sobre el ser humano: el rechazo categórico para identificar los términos 'ser humano' y 'persona'. Esta distinción está confirmada más expresamente en las primeras líneas del parágrafo siguiente, en el que Locke trata sobre la identidad humana. Afirma, sin tapujos, que no necesariamente todos los seres humanos son personas. Dicha tesis fundamental se opone a la "manera normal de hablar" descrita en el parágrafo 15, según la cual ""la misma persona' y 'el mismo hombre' representan una sola y misma cosa".[53] Así, podemos leer en el parágrafo 7:

> Una cosa es ser la misma substancia; otra, ser el mismo hombre; y una tercera, ser la misma persona, si "persona", "hombre" y "substancia" son tres nombres que representan tres ideas diferentes; tal es, en efecto, la idea que pertenece a este nombre, tal debe ser la identidad correspondiente.[54]

Por *idea de persona*, Locke entiende aquí la esencia nominal de la persona. Ésta se distingue, a la vez, de la *substancia* –en este contexto, un alma pensante– y del *ser humano* definido únicamente por su corporeidad –que no le es en adelante de ninguna utilidad para resolver el problema fundamental que le ocupa, a saber, el juicio de los actos morales personales libres. Puesto que de inicio excluyó de su reflexión la identidad del ser humano, le hace falta definir la identidad de la persona humana.

[53] *Idem*, § 15, 163: "that in the ordinary way of speaking, the same person, and the same man, stand for one and the same thing", 162.

[54] *Idem*, § 7, 143: "It being one thing to be the same substance, another the same man, and a third the same person, if *person*, *man*, and *substance*, are three names standing for different ideas; for such as is the idea belonging to that name, such must be the identity", 142.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

La persona humana como auto-conciencia *performante*

En las primeras líneas del célebre parágrafo 9 de su capítulo 27, Locke define a la persona humana como:

> Un ser pensante e inteligente, dotado de razón y de reflexión, y que puede considerarse a sí mismo como sí mismo, una misma cosa pensante en diferentes tiempos y lugares.[55]

Tomada tal cual por un número creciente de filósofos bioéticos contemporáneos, esta definición contiene dos partes distintas. Por una, hace referencia explícitamente a uno de los elementos de la definición tradicional de persona desarrollada por Boecio en el siglo V: la racionalidad. Ésta se encuentra expresada en la definición de Locke con la ayuda de cuatro términos, en los cuales el sentido de ninguna manera es preciso, dado que pueden revestir distintos significados: el pensamiento, la inteligencia, la razón y, en fin, la reflexión. El pasaje citado enfatiza igualmente la auto-conciencia ejercida, la cual "es lo que hace que cada uno sea lo que se denomina sí mismo y que se distingue de todas las otras cosas pensantes.[56] La unidad identataria de la persona en T1 y E1 no se funda –como lo afirma la tradición seguida desde Boecio hasta Descartes– sobre una substancia particular, que sea corpórea y/o incorpórea. No es mediante un simple acto de pensar "que cada uno sea lo que se denomina sí mismo",[57] sino por la operación *performante* de la conciencia, que recoge las actividades de la razón –juicio moral incluido– a la unidad del yo. Una persona no puede afirmar que un pensamiento o una acción es suya salvo en la medida en que se la apropie mediante la auto-conciencia. "La misma conciencia que tiene de sus pensamientos y acciones presentes, que ahora es sí mismo por sí

[55] John Locke, "Identité et différence", § 9, 149: "a thinking intelligent being, that has reason and reflection, and can consider it self as it self, the same thinking thing in different times and places", 148.

[56] *Idem*, § 9, 151: "an it is that, that makes every one to be, what he calls *self*; and thereby distinguishes himself from all other thinking things", 150.

[57] *Idem*, § 9, 151: "it [consciousness] is that, that makes every one to be, what he calls *self*", 150.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

mismo".[58] A falta de una atribución tal, el pensamiento o la acción particular pertenecerían a algún otro yo.

No obstante, la cuestión esencial, a los ojos de Locke, no es la de definir la identidad de una persona en un momento dado y en un lugar preciso, sino a través del tiempo y en lugares distintos, como lo sugiere la última parte de la definición precedentemente citada. ¿Sobre qué se funda esta identidad personal a través del tiempo y los lugares? Consiste en el ejercicio *performante* de la conciencia, que se la reapropia y se la imputa con la ayuda de la memoria, los pensamientos y las acciones morales pasadas en el seno de un mismo yo, que por ello mismo se distingue de las demás personas. No es la memoria como tal la que consituye la identidad personal a través del tiempo, pero definitivamente reviste una importancia capital. La memoria es útil no en cuanto hace emerger de la sombra una idea o una acción pasada, sino, más específicamente, en cuanto permite que un pensamiento o una acción que había sido percibida intencionalmente por una conciencia en T1 vuelva a ser una percepción intencional actual en T2 en el seno de la conciencia. Una idea o acción pasada que no sea apropiada e imputada por la conciencia en T2 no pertenecería a la identidad de la persona, pues le resultaría fundamentalmente extranjera.[59]

> La identidad de tal persona se extiende –destaca Locke– tan lejos como dicha conciencia pueda atender retrospectivamente toda acción o pensamiento pasado; es el mismo yo ahora que en el pasado, y el yo que ha ejecutado esa acción es el mismo que aquel que, en el presente, reflexiona sobre ella.[60]

[58] *Idem*, § 10, 153: "the same consciousness it has of its present thoughts and actions, that it is *self* to it self now", 152. "Por mi pensamiento sobre mí, mi acción sobre mí, al apropiármelo por la conciencia", Locke, *Idem*, § 24, 175: "by my consciousness make my own thought and action", 174.

[59] John Locke anota que se trata de una "representación presente de un acto pasado", "Identité et différence", § 13, 155: "a present representation of a past action", 154. "La identidad personal no se extiende más lejos de lo que llega la conciencia", § 14, 159 ["that personal identity reaching no farther than consciousness reaches", 158].

[60] *Idem*, § 9, 151: "the sameness of a rational being: and as far as this consciousness can be extended backwards to any past action or thought, so far reaches the identity of that person; it is the same *self* now it was then; and it is by the same *self* with this present one that reflects on it, that that action was done", 150.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

Aquí la conjunción 'o' significa que no es necesario que la conciencia, por intermedio de la memoria, se apropie tanto de pensamientos como de acciones pasados, incluso si el filósofo inglés se contradice algunas líneas más adelante, al afirmar tal necesidad o incluso al referirse únicamente a las acciones.[61] Nuestro autor afirma claramente que no se puede hablar de una misma persona a través del tiempo, a menos que se esté en presencia de una conciencia *performante*, a saber, que ejerce la apropiación y la imputación de las cuales hemos hablado más arriba. La misma *performance* es exigida cuando se quiere designar tal ser humano como persona, con la diferencia de que la imputación del pensamiento o de la acción se sitúa en el presente.

Esta definición lockeana trans-temporal de la persona comporta una primera dificultad: ninguna conciencia humana se halla en condiciones de englobar, de una sola vez, todos sus pensamientos o acciones pasadas. La razón de tal imposibilidad reside en la debilidad esencial de la memoria, debida a la contingencia ontológica de la persona. La conciencia humana, incluida aquella que esté dotada de una memoria extremadamente *performante*, se caracteriza por el olvido. Sería imposible ser una misma persona a través del tiempo si para ello hiciera falta disponer de una memoria absoluta. Un medio de resolver esta dificultad consistiría en exigir que la conciencia se imputara al menos un pensamiento o acción pasada. Locke afirma que, para ser considerado como una persona que mantiene su identidad a través del tiempo, un individuo debe ser capaz de:

> Repetir la idea de una acción pasada con la misma conciencia que haya tenido la primera vez, y la misma conciencia que aquella que tenga de la acción presente, en esta misma medida será el mismo yo personal. Puesto que es por la conciencia que tiene pensamientos y acciones presentes, que ahora él es sí para sí mismo, y que así le quedará el mismo sí en la medida exacta en que la conciencia se extenderá a las acciones pasadas o por venir.[62]

[61] Ver *idem*, § 10, 153 [152], § 16, 163 [162].

[62] *Idem*, § 10, 153: "For as far any intelligent being can repeat the idea of any past action with the same consciousness it has of its present thoughts and actions, that it is *self* to it self now, and so will be the same *self* as far as the same consciousness can extend to actions past or to come", 152.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

Al basar su definición de persona en la apropiación e imputación de pensamientos o acciones morales presentes y pasadas por la conciencia inmediata, que deviene en adelante el principio unificador en un 'yo' de sus mismas acciones y pensamientos, Locke rompe brutalmente con la tradición. Esta ruptura revolucionaria consiste en desubstancializar la persona y en determinarla por el ejercicio del dominio del sujeto sobre sí mismo. "Así que el yo no está determinado por la identidad o diversidad de la substancia, de la cual no puede estar seguro, sino sólo por la identidad de la conciencia".[63] Precisa el filósofo inglés:

> Resulta manifiesto que la simple conciencia, tan lejos como pueda llegar, inclusive si es hasta épocas históricas pasadas, reúne las existencias y las acciones alejadas en el tiempo en el seno de la misma persona, de la misma forma que lo hace para la existencia y las acciones del momento inmediatamente precedente. De suerte que todo lo que tiene la conciencia de acciones presentes y pasadas es la misma persona a la cual ellas pertenecen conjuntamente.[64]

Un poco más adelante, añade:

> La misma substancia numérica no está considerada para hacer el mismo yo: pero la continuación de la misma conciencia, en la cual muchas substancias pueden haber sido reunidas, y de nuevo separadas de ella, solamente en la medida en que ellas han mantenido una unión viva con aquello en lo que la conciencia reside, forman parte del mismo yo.[65]

[63] *Idem*, § 23, 173: "So that *self* is not determined by identity or diversity of substance, which it cannot be sure of, but only by identity of consciousness", 172.

[64] *Idem*, § 16, 163: "it is plain consciousness, as far as ever it can be extended, should it be to the ages past, unites existences, and actions, very remote in time, into the same person, as well as it does the existence and actions of the immediately preceding moment: so that whatever has the consciousness of present and past actions, is the same person to whom they both belong," 162.

[65] *Idem*, § 25, 175: "the same numerical substance is not considered, as making the same *self* : but the same continued consciousness, in which several substances may have been united, and again separated from it, which, whilst they continued in a vital union with that, wherein this consciousness then resided, made a part of that same *self*", 174.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

Sólo la identidad de la conciencia está en posibilidad de unir existencias alejadas en el seno de la misma persona. La identidad de la substancia es incapaz.

> Puesto que, sea lo que fuere la substancia y su consitución, sin la conciencia no hay persona: y un cadáver podría ser una persona, tanto como cualquier clase de substancia podría serlo sin conciencia.[66]

Recordemos que, para Locke, la definición de persona es, ante todo, un "término jurídico".[67] Al referirse al veredicto del juicio que constituye el punto de partida de su reflexión, sostiene que:

> El veredicto deberá ser justificado por la conciencia que todas las personas han de tener, en tanto que ellas mismas son las mismas que, precisamente, han cometido dichos actos y merecen ser castigados por ellos, sea cual sea el cuerpo [las substancias corporales] en el cual se muestren o las substancias [las espirituales] a las que esta conciencia esté ligada.[68]

Si bien a primera vista puede parecer que el filósofo inglés excluye de su definición de persona toda substancia corporal o espiritual, no es menos cierto que exige la presencia de una substancia. Es necesario, de esta forma, distinguir dos niveles de comprehensión cuando se habla de substancia. Por una parte, se puede concebir la substancia corporal y/o pensante como siendo un accidente de la persona, es decir, que no existe necesidad alguna, para ser una persona, de estar encarnado dentro de tal substancia corporal o dentro de tal substancia pensante particu-

[66] *Idem*, § 23, 171: "Nothing but consciousness can unite remote existences into the same person, the identity of substance will not do it. For whatever substance there is, however framed, without consciousness, there is no person: and a carcase may be a person, as well as any sort of substance be so without consciousness", 170.

[67] *Idem*, § 26, 177: "a forensic term", 176.

[68] *Idem*, § 26, 179: "The sentence shall be justified by the consciousness all person shall have, that they themselves in what bodies soever they appear, or what substances soever that consciousness adheres to, are the same, that committed those actions, and deserve that punishment for them", 178.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

lares. Por la otra, se puede ver la substancia corporal y/o pensante como un elemento indispensable para la definición de la persona, pero no constitutivo de dicha definción: la auto-conciencia *performante* está, de este modo, necesariamente encarnada durante su existencia temporal dentro de una substancia corporal que forma "una parte de sí mismo [del sujeto]",[69] pero que no es, en absoluto, constitutiva de dicha auto-conciencia. Ciertamente, precisa Locke, el yo mantiene una "relación de simpatía" con su cuerpo "por el cual se preocupa",[70] pero este cuerpo particular en el cual se encuentra no es constitutivo de su ser personal. Otro cuerpo humano bien podría realizar la tarea. Para existir en el mundo y en la historia, la auto-conciencia *performante* tiene necesidad de una substancia corporal humana *en general*, y no de tal o cual substancia corporal en particular. La individualidad personal es fundamentalmente independiente de toda substancia corporal específica. Esta afirmación vale de igual manera para el estado *post mortem*, en el que la persona puede estar ligada a una substancia pensante general y no individualizante, o eventualmente, a una substancia corporal general en el caso de la resurrección (en la cual Locke cree).

Hacer abstracción de la substancia de la persona, por considerarla ante todo como una entidad *performante*, entraña un cierto número de consecuencias. Por ejemplo, una persona puede encontrarse en tiempos o lugares distintos en varias substancias corporales y/o pensantes, o, al contrario, una substancia corporal y/o pensante puede servir de soporte a varias personas. La substitución de una substancia particular por otra no altera en nada la identidad de la persona. Locke no podría ser más claro que cuando anota:

> La identidad personal no depende de ninguna otra cosa [salvo de la presencia de la misma conciencia], la cual estaría anexada sólo a una substancia individual, o podría ser continuada en una sucesión de numerosas substancias […] La misma conciencia reúne las acciones alejadas

[69] *Idem*, § 10, 153: "a part of himself", 152.
[70] *Idem*, § 11, 153: "he sympathizes and is concerned for them [the limbs of his body]", 152.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

> en el seno de la misma persona, sean cuales fueren las substancias que hubieran contribuido a su producción.[71]

En varias ocasiones, el filósofo inglés anota que "substancias diferentes pueden estar unidas en una sola persona por la misma conciencia".[72] Para ilustrar su propósito, menciona el caso de un conocido –que pasaba, precisa nuestro autor, por un gran espíritu a los ojos de sus contemporáneos y autor de publicaciones eruditas– que estaba convencido de que su alma era la de Sócrates. ¿Estamos realmente en presencia del gran filósofo griego, podría preguntarse, cuando la substancia corporal particular considerada como a resguardo es distinta? Locke responde de manera negativa. Sin embargo, no justifica dicha respuesta por la diferencia de substancias corporales, sino por el hecho de que esta persona no tenía la conciencia de los pensamientos ni de las acciones del maestro de Platón. ¿Qué es necesario concluir? Si la conciencia de una persona en T1 –por ejemplo, Nicolás– no está en condiciones de apropiarse y de imputarse una acción o pensamiento de Sócrates en Atenas, o de Néstor, respectivamente, de Tersites en el sitio de Troya –ejemplos propuestos por Locke–, es que nos hemos ocupado de dos personas distintas.[73] Sucedería lo mismo en el caso de la substancia pensante, que estaría ligada a la substancia corporal de Sócrates, de Néstor o de Tersites, y sería idéntica a la de Nicolás. Para afirmar que existe una identidad de persona entre Sócrates, Néstor o Tersites y Nicolás, hace falta que este último se apropie y se impute al menos un pensamiento o una acción de Sócrates, Néstor o Tersites. El filósofo inglés precisa que "bastaría que él tuviera una sola vez conciencia de una acción de

[71] *Idem*, § 10, 153: "personal identity depends on that only [the same consciousness], whether it be annexed only to one individual substance, or can be continued in a succession of several substances. […] whether it (*i.e.* consciousness) be annexed only to one individual substance, or can be continued in a succession of several substances", 152. "Ya que resulta evidente que la identidad personal estaría siempre determinada por la conciencia, fuera o no que dicha conciencia estuviese anexada a alguna substancia inmaterial individual." § 23, 173 ["since it is evident the personal identity would equally be determined by the consciousness, whether that consciousness were annexed to some individual immaterial substance or no", 172].

[72] *Idem*, § 10, 151-3: "Different substances, by the same consciousness (where they do partake in it) being united into one person", 150-2.

[73] Ver John Locke, *idem*, § 14, 159-61 [158-60].

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

Néstor, cualquiera que ésta fuera, para que se encontrara con que no es sino una persona con Néstor.[74]

Un razonamiento similar se aplica en el caso de la persona que sufriera un episodio de amnesia, pero permaneciendo consciente de sí misma: se asistiría a la emergencia de una nueva persona después de la crisis de amnesia; aunque compartiendo la misma substancia corporal, serían dos personas distintas. Se seguiría que la segunda persona (T2) no sería en absoluto responsable de los actos morales de la primera persona (T1), debido a que se encontraría en la imposibilidad de apropiarse y de imputarse los pensamientos o las acciones pasadas en T1. La misma afirmación vale para la persona alerta o sobria en T2, que no se puede imputar una acción moral al velar durante el sueño o en estado de ebriedad en T1.[75] La antropología lockeana debe, necesariamente, afirmar que nos habríamos ocupado de personas distintas en una substancia corporal idéntica.

Supongamos ahora que Nicolás no solamente está convencido de que su alma es la de Sócrates, sino también, y sobre todo, que él se apropia e imputa con toda autenticidad subjetiva un pensamiento o una acción de Sócrates. Según la tesis de Locke, deberíamos entonces convenir en que la persona de Nicolás y la de Sócrates son en realidad una sola y misma persona. No nos sería permitido ponerlo en duda. Se encuentra tal certeza de parte del filósofo inglés en una experiencia de pensamiento, que propone al lector:

> Si tuviera conciencia de haber visto el Arca y el diluvio, como Noé, como tengo conciencia de haber visto la crecida del Támesis el invierno anterior, o como tengo ahora conciencia de escribir, no podría dudar que yo escribo esto ahora, que yo vi la crecida del Támesis el invierno anterior, y que habría visto la tierra inundada por el Diluvio, yo sería el mismo yo, en cualquier substancia que os agrade, que no puedo dudar de que yo que escribo soy el mismo yo o mí mismo que era ayer, mientras que en el presente yo escribo (que yo estoy enteramente constituido o no por la

[74] *Idem*, § 14, 161, traducción ligeramnte modificada: "But let him once find himself conscious of any of the actions of Nestor, he then finds himself the same person with Nestor", 160].

[75] Ver John Locke, *idem*, § 19, 167 [166].

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

> misma substancia, material o inmaterial). Pues, en cuanto al punto de ser el mismo yo, importa poco que este yo de hoy esté hecho de la misma substancia o de otras. Puesto que también soy justamente cuidadoso y responsable de un acto realizado hace mil años, apropiado por mí ahora, por esta auto-conciencia, como lo soy por lo que he hecho hace un instante.[76]

La certeza sobre la que se apoya Nicolás para afirmar que no es sino uno junto con Sócrates en el plano de su persona –independientemente de la substancia corporal y de la substancia pensante en las cuales se encuentra– se funda únicamente por y en su propia subjetividad. Lo anterior hace recordar la célebre experiencia del pensamiento donde la substancia pensante de un príncipe, con la conciencia de su vida pasada, se transporta al cuerpo de un zapatero remendón, de quien la substancia pensante al poco tiempo habría desaparecido.[77] Nicolás es la única persona capaz de afirmar con certeza absoluta –en el plano de su subjetividad– que él es idéntico a Sócrates o a Noé, y ello en la medida en que su conciencia se haya apropiado e imputado un

[76] *Idem*, § 16, 163: "Had I the same consciousness, that I saw the Ark and Noah's flood, as I saw an overflowing of Thames last winter, or as that I write now, I could no more doubt that I write this now, that saw the Thames overflowed last winter, and the viewed the flood at the general Deluge, was the same *self*, place that *self* in what Substance you please, than that I write this am the same my *self* now whilst I write (whether I consist of all the same substance, material or immaterial, or no) that I was yesterday. For as to this point of being the same *self*, it matters not whether this present *self* be made up of the same or other substances, I being as much concerned, and as justly accountable for any action was done thousand years since, appropriated to me now by this self-consciousness, as I am, for what I did the last moment", 162.

[77] Puede preguntarse si el príncipe en el cuerpo del remendón es idéntico sea al príncipe en el cuerpo del príncipe, sea en el del remendón, o si estamos en presencia de una nueva persona. Se puede deducir, en un primer momento, que se trata del mismo ser humano, pues la substancia corporal del remendón permanece sin cambiar antes y después de la transferencia. Se puede sostener, en un segundo momento, que nos hemos ocupado de la persona del príncipe en la substancia corporal del zapatero en la medida en que el príncipe se apropia e imputa un pensamiento o acción pasada realizada en la substancia corporal del príncipe. Ver John Locke, "Identité et différence", § 15, 161 [160]: "For should the soul of a prince, carrying with it the consciousness of the prince's past life, enter and inform the body of a cobler, as soon as deserted by his own soul, every one sees, he would be the same person with the prince, accountable only for the prince's actions: but who would say it was the same man? The body too goes to the making the man, and would, I guess, to every body determine the man in this case, wherein the soul, with all its princely thoughts about it, would not make another man: but he would be the same cobbler to every one besides himself."

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

pensamiento o acción del filósofo griego o del patriarca bíblico. Locke afirma sin ambigüedad que "si Sócrates y el actual alcalde de Quinborough se pusieran de acuerdo, serían la misma persona".[78] Se puede llegar a deducir que la identidad de la persona es muestra de la certeza que se tiene consigo mismo; en otras palabras, que la identidad se funda en última instancia en la subjetividad de la persona. Todo criterio de identificación externo a la subjetividad como, por ejemplo, la substancia corporal o la substancia pensante, está excluido. Seguramente, como lo veremos, hará falta poner en su sitio cierto número de criterios operativos que permitan atestiguar objetivamente que tal sujeto es una persona hecha y derecha: en efecto, en tanto que persona, es sujeto de derecho, provisto de dignidad, y el respeto a dicha dignidad prohibe considerarla como una simple cosa. Los criterios que permiten certificar que una substancia corporal dada es una persona hecha y derecha corresponden a las *performances* empíricamente constatables.

La tesis lockeana, que define a la persona por sus *performances* y no por su substancia, levanta un primer problema: ¿cómo explicar la transferencia de contenido de la conciencia de una substancia a otra? El filósofo inglés está consciente de tal dificultad, pero, para gran sorpresa del lector, no propone argumento alguno que demuestre que dicha transferencia sea real o, al menos, concebible racionalmente. Se contenta con decir que la realidad de una transferencia tal debería ser demostrable por la razón si se prueba que la consecuencia de la transferencia –la presencia de una persona en dos substancias pensantes– es realmente posible.[79]

[78] *Idem*, § 19, 167: "if Socrates and the present Mayor of Quinborough agree, they are the same person", 166.

[79] Ver *idem*, § 13, 155: "el problema [la misma substancia pensante ha cambiado: ¿puede así ser la misma persona?] no podría ser resuleto a menos que […] la conciencia de las acciones pasadas pueda ser transferida de una substancia pensante a otra." ["that cannot be resolved [if the same substance be changed, it can be the same person] […] whether the consciousness of past actions can be transferred from one thinking substance to another", 154]. "Si la misma conciencia […] puede pasar de una substancia pensante a otra, entonces será posible para dos substancias pensantes conformar una única persona", 157 ["if the same consciousness […] can be transferred from one thinking substance, it will be possible, that two thinking substances may make but one person", 156].

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

La antropología lockeana suscita un segundo problema, que fue puesto de manifiesto por sus contemporáneos. Un ser humano profundamente dormido o ebrio no sería, hablando propiamente, una persona, puesto que se encontraría momentáneamente privado de auto-conciencia y de conciencia moral. Si tal ser humano se hiciera matar, no se trataría de un homicidio, pues ninguna persona habría sido asesinada: sólo lo habría sido un ser humano 'despersonalizado'. Por supuesto, Locke condenaría dicho acto en nombre de la religión, que enseña que todos somos hijos de Dios. Pero la razón filosófica no se satisface en absoluto con semejante salto a la trascendencia. Los filósofos bioéticos que reclaman para sí la antropología lockeana lo han percibido con claridad. A fin de resolver esta dificultad, han apelado a la teoría de los intereses: ésta estipula que un individuo debe poder ser capaz de ejercer sus intereses para ser sujeto de derecho.[80] Matar a un ser humano profundamente dormido ciertamente no iría en contra de un interés en ese preciso momento, si no más bien en contra de un interés de la persona despierta –como estaría si continuara viva– y le causaría así un daño.[81]

Para que este argumento eventualmente sea válido, hace falta que la teoría de la ética de los intereses sea fundada. Dicha ética descansa sobre un *a priori* aceptado por numerosos filósofos bioéticos, a saber, la tesis del experiencialismo. El experiencialismo sostiene que una acción es buena o mala para un sujeto en la medida en que haga la experiencia. Se puede reprochar a tal ética el ignorar la existencia de intereses propios al ser humano en tanto que ser humano, e independientes del hecho de que sea consciente de sí mismo o de que haya expresado y manifestado un interés por el cual pueda empíricamente constatar la existencia, incluso que esté en condiciones de sentir dolor o placer. Así, por ejemplo, la muerte de un individuo puede ser considerada como un mal para él, inclusive independientemente del hecho de que exista en un "estado de muerte" o de que enfrente la experiencia; independientemente también de su interés actual o pasado, conscientemente expresado, de continuar con vida. El mal que respresenta un aconteci-

[80] Ver, entre otros, Peter Singer, *Questions d'éthique pratique*, 32ss., 99ss. [21ss. 94ss.].
[81] Ver, por ejemplo, John Harris, *The Value of Life*, 25ss.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

miento no necesariamente procede de la experiencia del dolor. Bien se le puede concebir como en cuanto al orden de la privación de los bienes, de posibilidades y esperanzas que el individuo, naturalmente, pudiera haber podido poseer, realizar y gustar si no hubiese sido proyectado al estado de muerte. El mal de la privación expresa la privación de un bien o de una propiedad denominada personal –como la auto-conciencia o la razón– que un individuo ha ejercido en acto, pero que ya no ejerce, ya no más, o incluso que ya no ejercerá jamás. Por ejemplo, se concibe fácilmente que un mal haya golpeado a un sordo de nacimiento, independientemente del hecho de que sea o no consciente de sí mismo y de que enfrente la experiencia. El mal que representa un estado de cosas no depende forzosamente de la experiencia que un individuo tenga, sino más bien de la privación de un bien debido, es decir, relativo a la naturaleza misma del ser humano. Lo mismo, por ejemplo, en cuanto a la traición, que puede ser considerada como un mal independiente de la experiencia actual o posible que hará un individuo sensible o insensible, consciente de sí mismo o no.[82]

El argumento anticipado por ciertos filósofos bioéticos, a saber, que la ética de los intereses prohibe matar un ser humano en estado de sueño o de ebriedad, no se aplica, sin embargo, para las personas que hubieran expresado conscientemente tal interés. Para los seres humanos que, según la antropología lockeana, no fueran personas todavía –como el embrión o el recién nacido–, o que no podrían serlo jamás –como el individuo que padeciera una discapacidad mental muy grave–, el argumento es caduco. Lógicamente, sería necesario concluir que si se mata a un ser humano que se encuentra en tal situación, es decir, privado de auto-conciencia y de conciencia moral, no se le hace ningún daño. En efecto, ningún interés podría ser contrariado, puesto que no hay ninguno. Inclusive, no habría ni siquiera sujeto que sufra el daño: ninguna persona está presente. John Harris señala, por ejemplo, que "las creaturas que no son capaces ni siquiera de otorgar un valor a su propia existen-

[82] Ver Bernard N. Schumacher, *Confrontations avec la mort*, 193 ss et 211 ss.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

cia no pueden sufrir un daño […] pues su muerte no les priva de cosa alguna a la cual pudieran otorgar un valor.[83] Y subraya él mismo:

> Los seres autónomos y auto-conscientes tienen en un sentido mucho mayor valor, un estatus moral superior que aquellos que viven en el instante sin tener la capacidad de considerarse a sí mismos como seres distintos dotados de un pasado y un futuro. Por ello, los intereses de los seres autónomos y auto-conscientes deben, normalmente, tener prioridad sobre los intereses de todos los demás […] Afirmar que los seres auto-conscientes merecen ser tomados en cuenta prioritariamente es compatible con el principio de la igual consideración de los intereses […]: algo que ocurra a los seres auto-conscientes puede ser contrario a sus intereses, mientras que sucesos similares no serían contrarios a los intereses de seres que no son auto-conscientes.[84]

Y Jeff McMahan precisa algunos años más tarde en *The Ethics of Killing* que "ya que tú y yo somos esencialmente espíritus [*minds*] y que no somos idénticos a nuestros organismos, un recién nacido anencefálico es una clase de cosa fundamentalmente diferente a nosotros. Es simplemente un organismo –un organismo humano permanentemente inocupado". Continúa afirmando sin ambigüedad alguna que "como un recién nacido anencefálico no tiene ni la capacidad ni el potencial para ejercer una conciencia, no es un sujeto de intereses. Nada impor-

[83] "To kill a person not only frustrates their wishes for their own futures, but frustrates every wish a person has. Creatures that cannot value their own existence cannot be wronged in this way, for their death deprives them of nothing they can value." John Harris, *The Value of Life*, 19. Ver Tristram Engelhardt, *The Foundations of Bioethics*, 248. Michael Tooley, *Abortion and Infanticide*, 64. Helga Kuhse y Peter Singer, "Should All Seriously Disabled Infants Live?", *Individuals, Humans, Persons. Questions of Life and Death*, 1994, Sankt Augustin, Academia Verlag, 159-176, 165.

[84] Peter Singer, *Questions d'éthique pratique*, 79-80: "It has been suggested that autonomous, self-conscious beings are in some way much more valuable, more morally significant, than beings who live from moment to moment, without the capacity to see themselves as distinct being with a past and a future. Accordingly on this view, the interests of autonomous, self-conscious beings ought normally to take priority over the interests of other beings. […]The claim that self-conscious beings are entitled to prior consideration is compatible with the principle of equal consideration of interests […] something that happens to self-conscious beings can be contrary to their interests while similar events would not be contrary to the interests of beings who were not self-conscious." [73]. Ver 96-7 [90-1], 99 [94-5].

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

ta, ni es malo o bueno para él. No puede tampoco tener derechos ni ser, en justicia, un objeto de respeto".[85] El valor de su existencia dependerá de intereses subjetivos de las personas morales que tengan la responsabilidad. En otras palabras, si este infante anencéfalo quisiera otorgarse un valor, sería de manera extrínseca a lo que él es. El respeto por el ser humano no está fundado, para René Frydman, sino en cuanto "al porvenir del cual es portador".[86] No tiene derecho a una existencia como persona salvo en la medida en que sea objeto de deseo de sus padres; dicho de otra forma, "un proyecto parental".[87] En el caso contrario, si no es portador "de ningún proyecto de vida, de ningún deseo parental, para mí es como una cosa".[88] Tristram Engelhardt, al sostener que el feto o el recién nacido –la afirmación vale igualmente para el individuo con retraso mental profundo– es propiedad de las personas morales o, eventualmente, de una sociedad anónima que lo haya producido, destaca que es "una forma particular de propiedad muy cara".[89] "Ellas [las personas morales] lo han producido, lo han hecho, es suyo".[90] Su valor es relativo a los intereses y preferencias de las personas morales. Una 'dignidad' tal es fundamentalmente "relativa".[91]

[85] "Since you and I are essentially minds and are not identical with our organisms, an anencephalic infant is a fundamentally different sort of thing from us. It is simply an organism –a permanently unoccupied human organism. […] Because an anencephalic infant has neither the capacity not the potential for consciousness, it is not a bearer of interests. Nothing can matter, or be good or bad, for its sake. Not can it have rights or be an appropriate object of respect", Jeff McMahan, *The Ethics of Killing*, 451. "For the killing of a human organism in a PVS [Persistent Vegetative State] is not euthanasia: there is no one there to be benefited by being killing. Not *a fortiori*, is there anyone there to be harmed." 448.

[86] René Frydman, *Dieu, la Médecine et l'Embryon*, 1999, 2003, Paris, Odile Jacob, 83. Si bien Frydman habla del embrión, su discurso puede aplicarse a todo ser humano que se encuentre en un estado similar, según los criterios de la persona *performante* lockeana.

[87] *Idem*, 84.

[88] *Idem*, 169.

[89] Tristram Engelhardt, Jr., *The Foundations of Bioethics*, 255: "a special form of very dear property". "Those who made or procreated the zygote, embryo, or fetus have first claim on making the definitive determination of its value. Privately produced embryos and fetuses are private property. They would be societally owned only if societal groups or cooperatives produced them." 255. Ver 271.

[90] *Idem*, 255: "They produced it, they made it, it is theirs". Ver 271.

[91] La introducción de persona social es esencialmente una "construcción utilitarista", Tristram H. Engelhardt, "Medicine and the Concept of Person", 177, y no permite en absoluto otorgar una dignidad intrínseca a los seres humanos despersonalizados.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

Puede preguntarse, con Thomas de Koninck, si el hecho de "reducir al ser humano a lo puramente funcional, al punto de favorecer su eliminación en cuanto no satisface este criterio", criterio que, añadamos, depende de los intereses y preferencias de las personas morales, no es un "acto de barbarie".[92]

Un tercer problema concierne al contenido de la memoria, y en particular, a la distinción entre los recuerdos auténticos que tiene una persona realmente, por un lado, y los pseudo-recuerdos que una persona cree tener, pero que son de otra persona o fruto de la imaginación o de la creación, por el otro. La dificultad es la siguiente: ¿se puede demostrar con certeza, moral y jurídicamente, que un pensamiento o una acción particular que ha sido apropiada e imputada por una persona sea auténtica, es decir, que sea realmente suya? ¿Se puede excluir que este pensamiento o acción particular sea en realidad un pseudo-recuerdo, y que realmente nunca haya existido? Lo que está en juego es capital: no se puede juzgar (y consecuentemente recompensar o castigar) a una persona por sus acciones pasadas, salvo si estamos en presencia de la misma persona que aquella que ha realizado dichos actos. Se llega, en efecto, a que subjetivamente consideramos auténticos algunos pseudo-recuerdos de nosotros mismos, cuyo contenido jamás ha existido en la realidad. Hemos creado dicho contendido con la ayuda de nuestra imaginación, consciente o inconscientemente y por razones diversas, por ejemplo, si nos fue contado por algún familiar o por nuestros íntimos, cuando jamás hemos hecho la experiencia. De la misma manera, pensemos en un paciente de un asilo psiquiátrico que se toma por Sócrates: con auténtica subjetividad, tal vez con inconsciente mala fe o incluso con mala fe consciente, pero imperceptible para un tercero, pretende acordarse de un pensamiento o acción del filósofo ateniense. ¿Cómo no mencionar aquí el principio de la primera meditación metafísica de René Descartes y el montaje de la duda metódica, cuyo principio consiste en rechazar toda opinión a la menor provocación de duda? Después de haber puesto en duda la realidad de los objetos percibidos por los cinco sentidos, debido a que éstos serían engañosos de vez en vez, el filósofo francés

[92] Thomas de Koninck, *De la dignité humaine*, 11.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

asevera que ciertamente no es posible dudar, en un primer momento, de que:

> Estoy aquí, sentado frente al fuego, vestido con una bata, sosteniendo este papel entre las manos y otras cosas de esta naturaleza. ¿Y cómo podría negar que estas manos y este cuerpo son míos? Tal vez, si me comparo con esos insensatos, cuyo cerebro está de tal manera turbado y ofuscado por los negros vapores de la bilis, que aseguran constantemente que son reyes, cuando son muy pobres; que están vestidos de oro y púrpura, cuando están totalmente desnudos; o que se imaginan ser cántaros o tener el cuerpo de vidrio. ¿Pero qué? Son locos; y yo no sería menos extravagante si me rigiera por sus ejemplos.[93]

Es igualmente posible, en un sueño, experimentar subjetivamente el hecho de percibir las acciones o los pensamientos como auténticos. Esta problemática ha sido ilustrada por el cine: pienso en la entrevista de Neo y Morpheus en el cuarto 1313 del hotel Lafayette, escena de la película *Matrix* de los hermanos Wachowski (1999),[94] o incluso en *Awaking Life* de Richard Linklater (2001), que recuerda la idea desarrollada por Platón con la ayuda de su mito de la caverna,[95] o por René Descartes en sus *Meditaciones metafísicas*. El reto consiste en encontrar las pruebas racionales de que yo no me encuentro dentro de un sueño, y en particular, que los recuerdos que tengo son reales. Se trata, en otros términos, de distinguir un estado de autosugestión y de locura de un estado real.

Uno de los problemas centrales de la definción "desubstancializada" de la persona en Locke reside en la dificultad de rendir cuentas por medio de la razón, de manera que se trascienda la subjetividad, de la certeza subjetiva de ser una misma persona a través del tiempo; dicho de otra manera, de fundar objetivamente dicha certeza. Así, ¿puede Nicolás proporcionar una prueba diferente a su convicción subjetiva

[93] René Descartes, *Méditations métaphysiques*, 1ère méditation, 27-8.

[94] Ver Larry y Andy Wachowski, *The Matrix. The Shooting Script*, 2001, New York, Newmarket Press, 26ss.

[95] Voir Platon, *La République*, 2004, Paris, Garnier Flammarion, trad. de Georges Leroux, libro VII, 514a – 517a, 358-62.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

para demostrar a la comunidad de personas morales que él mismo y Sócrates son la misma persona, hecha y derecha, que ha tenido tal pensamiento y llevado a cabo tal acción en Atenas? Consciente del problema que plantea la distinción entre los recuerdos auténticos y los falsos, Locke reconoce la dificultad de "concluir de la naturaleza de las cosas que una sola y única substancia intelectual no se puede representar como hecho propio lo que jamás ha hecho, si no que tal vez otro agente lo haya realizado".[96] Sin embargo, incluso reconociendo la amplitud de la dificultad, el filósofo inglés no propone –de nuevo, para sorpresa del lector– ningún medio racional para trascender la convicción subjetivamente auténtica de haber tenido tal pensamiento o de haber hecho tal acción, a fin de verificar en los hechos el contenido de la certeza subjetiva. Para salir del paso, ha recurrido –justo como René Descartes– a la afirmación de un Dios bueno, cuya existencia levanta sus ojos al orden de la fe. En efecto, sólo la creencia en un Dios bueno y justo permite a Nicolás saber que no será recompensado o condenado por un pensamiento o acción que él subjetivamente creía haber tenido o realizado, cuando en realidad algún otro la hubo tenido o realizado, o que simplemente no habría existido jamás.[97] La fe en la bondad divina garantiza no sólamente la justicia del juicio final, sino también la certeza de la identidad personal a través del tiempo. Como veremos, el filósofo inglés emplea un tipo de argumento similar, es decir, no filosófico, en el caso particular del juicio de una acción de la cual la persona no tiene recuerdo alguno.

Una cuarta dificultad estriba en que, para resolver un problema central de su definción de persona, se refugia tras lo que considera como un acto de fe en la existencia de un Dios cristiano, bueno y justo. Intenta llenar un déficit mayor de su antropología al mutar en teólogo cristiano, lo que en definitiva, termina por no probar nada en absoluto. Un argumento tal vale sin duda para las personas y para la comunidad que comparte una fe; pero pierde todo su peso en el contexto de una sociedad laica y secu-

[96] John Locke, "Identité et différence", § 13, 157: "why one intellectual substance may not have represented to it, as done by it self, what it never did, and was perhaps done by some other agent, why I say such a representation may not possibly be without reality of matter of fact."

[97] Ver John Locke, *idem*, § 13, 157.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

larizada, compuesta por personas que tienen diferentes concepciones del mundo. La definción de persona dada por Locke, que se basa únicamente en la auto-conciencia subjetiva y en conciencia moral, rechazando la substancia corporal como parte constitutiva e individualizante de la persona, a fin de cuentas prueba estar desprovista de fundamento racional. El único criterio que permite verificar la identidad de la persona, a saber, la certeza subjetiva de la conciencia, se revela aleatoria e insuficiente: nos encontramos en presencia de una posición subjetivista y relativista. La respuesta del filósofo inglés, tanto más extraña cuanto que desarrolla una concepción de la razón que se opone a la autoridad, sostiene, como explica Charles Taylor, que un conocimiento "no es auténtico a menos que lo desarrollemos nosotros mismos".[98] Locke mismo afirma: "en cuanto a las cosas que cree y recibe simplemente a partir de la fe de otro […] no son sino jirones".[99] Se podría aplicar esta descripción a la antropología lockeana.

La persona moral social como término jurídico

La antropología lockeana de la persona se interesa principalmente en el ejercicio de acciones y considera, así, como sujeto moral a la persona. Libre y dotada de inteligencia, la persona está en capacidad de obrar según las leyes morales, las cuales están inscritas en su naturaleza, fundadas en Dios, erigidas por la razón universal o por la razón subjetiva. Se distingue, por otra parte, por una cierta inquietud frente a la posibilidad de no dar cumplimiento a su existencia como consecuencia de actos morales libres. Dicho en otra forma, se caracteriza por "el cuidado de su propia felicidad"[100] por parte de su actividad anticipadora. Locke reconoce, ciertamente, que la persona siente placer

[98] Charles Talyor, *Les sources du moi. La formation de l'identité moderne*, 1998, Paris, Seuil, 221 [*Sources of the Self. The Making of the Modern Identity*, 1989, Cambridge, Harvard University Press: "Knowledge for Locke isn't genuine unless you develop it yourself", 167].

[99] John Locke, *Essai philosophique concernant l'entendement humain*, libro I, capítulo 3, § 23, 57: "What he believes only, and takes upon trust, are but shreads", cap. 4, § 23, 101.

[100] John Locke, "Identité et différence", § 26, 177: "All which is founded in a concern for happiness", 176.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

y dolor a semejanza del ser humano (en sentido biológico) y del animal, pero se diferencia por su capacidad de ser "consciente del placer y del dolor".[101] Esta tesis será retomada por un buen número de especialistas en bioética, señaladamente por Peter Singer, autor de una teoría ética de la igual consideración de los intereses y que sostiene que ciertos animales serían personas.[102] Así, sólo la persona puede cuidarse a sí misma en el futuro, pues sólo ella puede trascender la inmediatez y proyectarse como el mismo yo en un porvenir más o menos lejano. Peter Singer invoca la misma razón cuando afirma que el ser humano racional y auto-consciente –la persona– posee "las capacidades mentales que le harán, en ciertas circunstancias, llegar a sufrir más que los animales lo harían en las mismas circunstancias".[103]

En efecto, la persona percibe el sufrimiento de manera más aguda, pues, consciente de que su identidad personal está inscrita en el tiempo, puede proyectarse hacia un porvenir, temer un acontecimiento futuro nefasto. El ejercicio de este cuidado de su felicidad como criterio de presencia de una persona, criterio por otra parte recientemente defendido por John Harris,[104] está íntimamente ligado, según Locke, al hecho de que el yo debe rendir cuenta de sus acciones delante del tribunal de la Ciudad y, en fin, delante del tribunal de Dios. Para que las acciones libres personales puedan ser recompensadas o culpadas, deben ser imputadas a un mismo yo existente a través del tiempo y que

[101] *Idem*, § 26, 177: "conscious of pleasure and pain", 176.

[102] Ver Peter Singer, *Questions d'éthique pratique*, 114-21 [111-9]. Ver también Bernard N. Schumacher, *Confrontations avec la mort*, 54ss., donde desarrollo, en referencia a cierto número de estudios etológicos, la tesis según la cual el animal no tiene la capacidad de ser consciente de su propia mortalidad, pues no es auto-consciente, ni tampoco la capacidad de proyectarse en un futuro.

[103] Peter Singer, *op. cit.,* 67: "mental capacities that will, in certain circumstances, lead them to suffer more than animals would in the same circumstances", 59.

[104] "A person will be any being capable of valuing its own existence. […] On this concept of the person, the moral difference between persons and non-persons lies in the value that people give to their own lives. The reasons it is wrong to kill a person is that to do so robs that individual of something they value, and of the very thing that makes possible valuing anything at all. To kill a person not only frustrates their wishes for their own futures, but frustrates every wish a person has. Creatures that cannot value their own existence cannot be wronged in this way, for their death deprives them of nothing they can value", John Harris, *The Value of Life*, 1985, London, Routlegde/Kegan Paul, 18-9.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

puede responder por sus acciones. En el caso contrario, el juicio sería injusto, pues recompensaría o culparía a una persona por una acción que otra persona habría realizado, como hemos visto anteriormente. La justicia del juicio implica, necesariamente, una continuidad de la persona entre el instante del juicio en T2 y el del acto moral realizado en el pasado en T1.

Locke desarrolla una concepción de la persona limitada al plano jurídico: la persona es, antes que nada, un "término jurídico".[105] Por ello, es necesario que el sujeto ejerza una auto-conciencia y una conciencia moral con la ayuda de la memoria de sus pensamientos o acciones pasadas. La persona es:

> Un término del lenguaje jurídico que se asigna la propiedad de sus acciones y de su mérito, y como tal, pertenece sólo a los agentes dotados de inteligencia, susceptibles de reconocer la ley y de sentir felicidad y miseria.[106]

De esta manera, Locke aplica un cambio antropológico radical, al reducir la definición de persona a la esfera jurídica y social de la comunidad moral. Sólo los seres humanos en condiciones de realizar acciones morales son considerados como personas, propiamente hablando. Para ello, deben estar en condiciones de ejercer la auto-conciencia y la conciencia moral: "sin conciencia", precisa el filósofo inglés, "no hay persona",[107] es decir, persona social jurídica. Buen número de filósofos bioéticos asumen esta afirmación al sostener que sólo un individuo moral está en condiciones de formular racionalmente sus intereses en cuanto a los derechos –en particular, el derecho a la vida.

En este contexto, Locke se preguntaría si Nicolás debería ser condenado en un tribunal por una acción moral estimada como mala por la comunidad y cometida en T1, mientras se encontraba ebrio o sonámbulo. El problema es que, en T2, éste no recuerda nada de la acción

[105] John Locke, "Identité et différence", § 26, 177: "*Person a forensic term*", 176.

[106] *Idem*, § 26, 177: "It [Person] is a forensic term appropriating actions and their merit; and so belongs only to intelligent agents capable of law, and happiness and misery", 176.

[107] *Idem*, § 23, 171: "For whatever substance there is, however framed, without consciousness, there is no person", 170.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

realizada. Lógicamente, Locke debería sostener que Nicolás no debe ser condenado, dado que nos estamos ocupando de dos personas distintas en T1 y T2, pues en T2 la persona afirma que no se imputa la acción realizada en T1. Al declararla culpable, cometeríamos una grave falta de juicio, ya que condenaríamos a una persona por una acción que jamás ha llevado a cabo. ¿Cuál es la posición del filósofo inglés frente a una situación así, tomada de la cotidianeidad? Mantiene que, si un tribunal debe castigar a una persona despierta o sobria por una acción moral realizada en estado de ebriedad o de sueño profundo, lo haría "justamente".[108]

¿Qué es lo que le permite albergar dicho propósito? La razón invocada se sitúa sobre el plano de la prueba y, más particularmente, de su credibilidad. El juez o el jurado tiene delante de sí 'pruebas': por una parte, la de la persona sobria que niega la acción pasada; por el otro, la de la acción de la persona ebria que ha sido vista por testigos. El tribunal elige, con justicia, "la prueba del hecho" (que exige también, dicho sea de paso, en el caso de la cuasi-memoria o en el de la negativa a imputarse acciones pasadas por mala fe, consciente o inconsciente). Nuestro filósofo desacredita así la afirmación de la persona sobria, cuando le otorga toda su confianza, como lo hemos visto, si aquella debiera sostener que era Sócrates. ¿Cuál es la razón esgrimida? El juez o el jurado se apoya sobre lo que puede conocer para llevar a cabo un juicio sobre la responsabilidad de acciones morales del individuo ebrio. Al no poder penetrar en el seno de la conciencia de la persona sobria, a fin de controlar si verdaderamente no recuerda la acción pasada, ni distinguir con certeza una actitud de veracidad de una actitud de fingimiento o engaño, el juez o el jurado se ven obligados –si el deseo es no cometer una injusticia– a juzgar a partir de los elementos disponibles.

¿Cuáles son, entonces, los criterios utilizados para conseguir dicho juicio? Asombrosamente, Locke deja de lado la conciencia personal subjetiva y emplea la substancia corporal del ser humano como prueba de que se trata de la misma persona en dos momentos diferentes. Para condenar con justica a la persona en T2, el juez o el jurado deben

[108] *Idem*, § 22, 171: "justly", 170.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

suponer que hay identidad entre ella y el ser humano ebrio en T1. Esto no es posible, sino en referencia a una substancia corporal particular; Locke la reintegra, súbitamente, al seno de la defínción de persona. Así, juez ni jurado se verán obligados de probar la presencia de dos personas distintas, es decir, la persona ebria en T1 y la persona sobria en T2, sino que el peso de la prueba en función de la acción moral realizada en T1 descansa sobre la persona sobria en T2, que debe probar su inocencia.[109]

La antropología lockeana hace uso de un doble criterio para identificar a la persona. Al poner entre paréntesis toda referencia a una substancia corporal que identifica al ser humano biológico, el filósofo inglés sostiene, de inicio, que el criterio de identificación de la misma persona está constituido por esta misma persona en su interioridad, sin que pueda estar fundado por una instancia externa. Su identidad no es accesible salvo a ella misma, en la medida en que la autoconciencia se caracteriza por una cierta autenticidad contraria a ella misma; dicho de otra forma, donde la mala fe no puede alojarse. Resulta que nadie, sino Nicolás, está en condiciones de afirmar si la apropiación e imputación de acciones o pensamientos son verídicas o falsas. Locke declara enseguida que el criterio de identificación de la persona es la substancia corporal particular, que pertenece al orden 'de los hechos', es decir, empíricamente cosntatable y objetivo. La existencia personal en el seno de la comunidad humana no depende ya de la conciencia subjetiva y de su capacidad de apropiarse e imputarse actos o pensamientos pasados con la ayuda de la memoria. La prueba del 'hecho' –la referencia a la substancia corporal particular– es suficiente para determinar la presencia de una misma persona.

A fin de distinguir la verdad de la ficción en el caso arriba expuesto (justo como el del alcalde de Quinborough que se cree Sócrates) y de sostener la justicia del veredicto que condena a Nicolás por actos realizados en estado de ebriedad o sonambulismo, Locke se ve obli-

[109] El hecho de que el tribunal no condene, por ejemplo, a una persona por una acción singular durante un estado de sueño profundo, no significa que otra persona haya realizado dicha acción, sino que ella no pudo ser responsable de la acción en disputa, pues no era consciente al momento del hecho.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

gado, a pesar suyo podría decirse, a trascender el solipsismo de la auto-conciencia y de introducir en su defínción de persona un fenómeno observable por otro: la substancia corporal particular. La distinción entre 'ser humano' y 'persona' de esta manera se vuelve caduca. La presencia de una substancia corporal particular empíricamente constatable basta para revelar la identidad de la persona, la cual no se deja reducir al ejercicio empíricamente verificable de su auto-conciencia y de su conciencia moral. Un ser humano incapaz de ejercer su conciencia, puntualmente o de forma definitiva, merecería el estatus de persona tanto como un ser humano destacado en tal ejercicio. La posición que Locke defiende en el caso del veredicto implica una identificación entre ser humano y persona; lo anterior equivale a decir que un embrión, un recién nacido o un adulto que sufra una discapacidad mental muy grave, o que esté sumido en cualquier otro estado similar, no se distinguiría en nada de un filósofo en cuanto a su estatus de persona. El hecho de "escribir o leer libros de filosofía",[110] que según Tristram Engelhardt es lo propio de las personas, no es ya esencial para ser persona. Constitutivo de la persona humana, "todo cuerpo humano, sea cual fuere –demente profundo, Einstein, comatoso, tres veces campeón olímpico–, merece, precisa Thomas de Koninck, el mismo respeto".[111] Aunque tengan la misma dignidad, dichas personas se diferencian, no obstante, por el grado de cumplimiento de su humanidad, que depende, entre otras cosas, del ejercicio de la conciencia moral y del juicio.

Puesto que Locke recurre al 'hecho' de la substancia corporal para reconocer la inocencia o culpabilidad de una persona que obra en estado de ebriedad o sueño profundo, deberá aplicar este mismo razonamiento a todos los casos en que la persona no recuerde sus acciones pasadas, por ejemplo, el de la persona profundamente demente. Lógicamente, Locke debería sostener –lo cual no hace en absoluto– que, a pesar del hecho de que la persona adulta auto-consciente no recuerde ninguna de sus acciones o pensamientos pasados, es la misma persona; en efecto, de manera analógica al argumento adelantado por el tribunal, las personas contemporáneas de tal época pasada –su familia, etc.– atesti-

[110] Engelhardt, *The Foundations of Bioethics*, 136: "Only persons write or read books on philosophy".

[111] Thomas de Koninck, *De la dignité humaine*, 98.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

guan que se trata, totalmente, de la misma persona. Lo hacen al referirse, por un lado, a su memoria, que les recuerda cierto número de hechos que les conciernen, tales como, por ejemplo, su nacimiento. O, según la antropología de la persona *performante*, dicha memoria permite afirmar a los padres únicamente su propia identidad a través del tiempo. La memoria es incapaz de constituir al prójimo como persona en sí. Lo que sí puede hacer, es crear al prójimo como persona ficticia con la ayuda de la imaginación. Su familia la identifica, sin embargo, como una sola y misma persona al referirse, por otro lado, al 'hecho' de su substancia corporal particular, que puede ser verificada en el plano biológico. A pesar de la ausencia de todo recuerdo, se puede atribuir a ese período una vida personal idéntica, al basarse en el testimonio del prójimo y, más fundamental, al referirse a la identidad biológica del cuerpo que la constituye.

La experiencia empírica que identifica una misma persona con la ayuda de una misma substancia corporal descrita en el caso del juicio se opone a la definición de persona desarrollada en la primera parte, que sostiene que dos personas pueden encontrarse en un mismo cuerpo. Si esta última defínción fuera verdadera, como Locke sostiene, sería profundamente injusto descansar sobre el criterio de la corporeidad para identificar a una persona; ésta no puede ser identificada más que por el sujeto mismo. Consciente de la dificultad de juzgar con justicia, Locke se apresura a proponer –como lo hizo con el problema de los falsos recuerdos– un argumento teológico: afirma que en el Juicio final la conciencia personal se vuelve completamente transparente, lo cual excluye toda posibilidad de pseudo-recuerdos y de mala fe, pues lleva ahora, en ella misma, un juicio plenamente objetivo.

> Pero en el Gran Día, cuando los secretos de todos los corazones serán puestos al desnudo, razonablemente se puede pensar que nadie será forzado a responder de lo que nada conoce, sino que recibirá el veredicto: su conciencia acusándolo o excusándolo.[112]

[112] John Locke, "Identité et différence", § 22, 171: "But in the Great Day, wherein the secrets of all hearts shall be laid open, it may be reasonable to think, no one shall be made to answer for what he knows nothing of; but shall receive his doom, his conscience accusing or excusing him", 170. Ver § 26, 179 [178].

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

Un razonamiento teológico tal, con miras a resolver las dificultades de su posición antropológica, es ciertamente comprensible en el contexto histórico, en el sentido de que el juicio divino formaba parte de las ideas comúnmente aceptadas en esa época. Empero, la situación en Occidente ha cambiado: el juicio divino no forma parte de las creencias generalmente admitidas. Se trata más bien de una creencia compartida por algunos fieles; dicho de otra forma, por una comunidad que comparte la misma concepción del mundo que Engelhardt denomina "amigos morales".[113] Puesto que el recurso de Locke tiene una trascendencia de fe, se encuentra privado de todo peso argumentativo. Se desprende el siguiente problema: sea mantener que la persona es una auto-conciencia y una conciencia moral sin substancia y solipsista, y que se debe calificar de injusto al juicio pronunciado con ayuda de la identidad corporal biológica, aceptando así la imposibilidad de fundar una ética de la justicia; sea sostener que la corporeidad es parte constitutiva de la persona, restituyendo la posibilidad de un juicio justo de las acciones realizadas por la misma persona.

Conclusión

Los filósofos bioéticos contemporáneos que asumen la antropología lockeana de la persona buscan resolver algunos problemas delicados que tocan la vida y la muerte. Para hacerlo, la definción de persona es crucial. Si, en un momento dado, un ser humano es privado de manera irreversible de su auto-conciencia y de su conciencia moral *performante*, no será –según la antropología lockeana– una persona. Como lo subraya Michael Tooley, "si el feto no es una persona [y podría añadirse, todo ser humano que no sea persona según la acepción lockeana], ¿cómo podría ser seriamente incorrecto destruirlo?"[114] Si bien Locke no se preocupa en absoluto de cuestiones relativas a la vida y a la muerte, no obstante, no queda sin equívoco su concepción de persona. Para

[113] Ver Engelhardt, *op. cit.,* 7.

[114] "If the foetus is not a person, how can it be seriously wrong to destroy it?", Michael Tooley, "Abortion and Infanticide", 39.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

comenzar, afirma que "sin conciencia no hay persona",[115] y enseguida que el estatus de persona "no pertenece sino a agentes dotados de inteligencia, susceptibles de reconocer una ley y de experimentar felicidad y miseria".[116] La antropología lockeana se caracteriza, así, por tres elementos.

En un primer tiempo, la persona se caracteriza exclusivamente por el ejercicio de la auto-conciencia. En esta óptica, la certeza de ser el mismo yo a través del tiempo está anclada en la subjetividad solipsista: cada conciencia está encerrada "en su propio asilo mental privado".[117] Al calificar justamente a la antropología lockeana de "concepción radicalmente subjetivista de la persona",[118] Charles Taylor precisa que este "yo puntual devinculado" se caracteriza por "una pura conciencia independiente",[119] desvinculada de la substancia corporal singular. En adelante, el cuerpo humano particular es percibido como un objeto cualquiera, mecánico y funcional: Thomas de Koninck llama a esto "desencantamiento" del cuerpo,[120] pues éste no tiene ya dignidad. Lo observamos bajo la pluma de numerosos filósofos bioéticos, que sostienen que un cuerpo humano vivo desprovisto del ejercicio de la auto-conciencia y de la conciencia moral es asimilable a una cosa desprovista de dignidad.[121]

En segundo lugar, la antropología lockeana se caracteriza por una reducción de la persona a su dimensión moral. Para ser una persona, es necesario estar en capacidad de experimentar la felicidad y la mise-

[115] John Locke, "Identité et différence", § 23, 171: "without consciousness, there is no person: and a carcase may be a person", 170.

[116] *Idem*, § 26, 177: "belongs only to intelligent agents capable of law, and happiness and misery", 176.

[117] Fergus Kerr, *La théologie après Wittgenstein*, 118: "locks each mind into its own private mental asylum", 82. La describe igualmente como "la imagen del yo solitario, comunicado consigo mismo, radicalmente independiente de relación alguna con alguien más en el mundo" 104. ["This picture of the solitary self-communing self, radically independent of relationships with anyone else in this world", 72].

[118] Charles Taylor, *Les sources du moi*, 227: "This radically subjectivist view of the person", 172.

[119] *Idem*, 228: "pure independent consciousness", 172. 211: "Punctual Self […] disengaged", 159.

[120] Thomas de Koninck, *De la dignité humaine*, 87. Ver 95.

[121] Ver, por ejemplo, Jeff McMahan, *The Ethics of Killing*, 451.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

ria, de tener cuidado por la propia felicidad en un porvenir incierto y de proyectarse en el futuro como un mismo yo.

En un tercer momento, Locke introduce una calificación antropológica suplementaria, al presentar la persona, como un "agente moral que asume la responsabilidad de sus actos a la luz de sanciones futuras", para retomar una expresión de Charles Taylor.[122] La persona se define por su dimensión social y jurídica, lo que presupone que sea consciente de sí misma y que obre moralmente.

Esta reducción de la persona a sujeto que comparece en un tribunal está conforme a la tesis –dada *a priori*– de que sólo lo que es empíricamente constatable –en nuestro caso preciso, el ejercicio de la auto-conciencia y de la conciencia moral– tiene valor moral. Dicha tesis constituye uno de los fundamentos de una de las corriente bioéticas contemporáneas: sólo el ejercicio y el dominio de las accciones definen a un ser. En otros términos, para ser persona es necesario ejercer la auto-conciencia y la conciencia moral; para ser sujeto de derecho y, más específicamente, para el derecho a la vida, es necesario ejercer intereses. Resulta que, los seres humanos que no están en condiciones de establecer empíricamente que ejercen un interés tal en vivir, no tienen intereses ni, por tanto, derechos. No tienen derechos, precisan ciertos filósofos bioéticos, a menos que la comunidad de personas decida otorgárselos por procuración, lo que quiere decir que tales derechos son, en un último análisis, relativos a los intereses de las personas. Lo mismo en el caso de los seres humanos que, por diversas razones, son desgraciadamente incapaces de ejercer su auto-conciencia y su conciencia moral: Locke cita al embrión humano y al loco privado de racionalidad,[123] que no tendrían "más razón que un gato o un periquito".[124] Según su antropología de la *performance*, sencillamente no son considerados como personas ni como sujetos de derecho en sentido jurídico.

[122] Charles Taylor, *op. cit*., 228: "the moral agent who takes responsibility for his acts in the light of future retribution", 173.

[123] Lo hace en el pasaje en que trata sobre la identidad del ser humano, en el cual se pregunta si son seres humanos: John Locke, "Identité et différence", § 6, 143 [142].

[124] *Idem*, § 8, 145: "though it had no more reason all its life, than a cat or a parrot", 144.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

Exigir tal *performance* es, a mi juicio, erróneo, pues la razón permite afirmar la existencia de intereses, independientemente del hecho de que el sujeto los exprese, a saber, intereses intrínsecos y constitutivos del sujeto. Por otro lado, el funcionamiento empírico de la conciencia –condición absoluta para obtener el estatus de persona según la antropología lockeana– en realidad no es sino la expresión verificable de la constitución ontológica de la persona, que permite el despliegue de la *performance*. Existe confusión entre lo que es del orden del acto de una *res*, a saber, su capacidad ontológica o radical que le es constitutiva, y lo que es del orden de la *performance* de dicha *res*, a saber, la capacidad actual de ejercer las propiedades llamadas personales. La antropología *performante* lockeana identifica falsamente la persona con un yo que es empíricamente observable por la *performance* de sus propiedades personales. Esto no es así, porque la base neurofisiológica no permite ya la manifestación empírica del ejercicio de la auto-conciencia ni de la conciencia moral, lo cual lleva a concluir que no hay ya persona. La privación momentánea y, sobre todo, irreversible del ejercicio de la conciencia no implica la no-presencia de la persona.

De lo anterior se desprende que uno de los desafíos fundamentales de la reflexión bioética contemporánea reside en la liberalización de la noción de persona, a fin de pasar de la esfera ética y jurídica a la esfera de su fundamento ontológico. Para hacerlo, es necesario volver a investir a la persona de su corporeidad constitutiva, como por otro lado, hizo Locke al dar la razón al jurado que ha tomado en cuenta la corporeidad para la identificación de la persona. La mayor parte de los filósofos bioéticos que distinguen al ser humano de la persona –aparentemente molestos con las consecuencias éticas de dicha distinción– proponen otorgar algunos derechos a ciertos organismos humanos juzgados no personales, debido a que han sido personas, o que es necesario considerarlos, al menos, como si fueran personas. Estas tomas de postura intelectual presentan numerosas fallas argumentativas. Dichos filósofos proponen otorgar a los organismos mencionados una dignidad por procuración, bajo reserva de los intereses y de las preferencias de terceras personas. Así, tal dignidad es "relativa": un organismo humano que no

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

fuera, propiamente hablando, una persona, y que no presentara ningún interés por sus prójimos, estaría a merced de su voluntad. Dichas afirmaciones son profundamente contra-intuitivas pues, en nombre de una antropología denominada *performante*, desembocan en una 'legitimidad' ética de la instrumentalización: posibilidad de la eliminación de seres humanos no-*performantes* y no funcionales para sus pares.[125]

[125] Agradezco a mi esposa Michele sus muy pertinentes observaciones, así como a Nicolás de Araujo sus correcciones estilísticas al francés.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

HEGEL, SUCESOR DE SCHELLING; SCHELLING, SUCESOR DE HEGEL

*José Antonio Pardo**

RESUMEN: El autor precisa con claridad la relación entre Schelling y Hegel, que –sostiene– ha sido malentendida. El primero, bajo la "filosofía de la identidad", acomoda tanto su propio pensamiento como el de Hegel, de tal manera que Hegel no será sino un "Hegel de Schelling".

ABSTRACT: The author clearly establishes the relationship between Schelling and Hegel which, according to him, has been misunderstood. The former, in his identity philosophy, incorporates his theory as well as that of Hegel in such a way that it becomes a "Schelling's Hegel."

PALABRAS CLAVE: Hegel, Schelling, filosofía positiva, filosofía de la identidad, ser, existencia.
KEYWORDS: Hegel, Schelling, positive philosophy, identity philosophy, being, existence.

RECEPCIÓN: 18 de marzo de 2010.
APROBACIÓN: 22 de abril de 2010.

* Universidad Iberoamericana, UIA.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

HEGEL, SUCESOR DE SCHELLING; SCHELLING, SUCESOR DE HEGEL

1. La mayoría de los manuales de historia de la filosofía ponen las cosas muy fáciles: el brillo de la obra de Kant dejó deslumbrado a casi todo mundo, incluyendo a una joven generación de pensadores alemanes que decidió proseguir el camino desde donde aquél lo había dejado, recorrerlo hasta el final, hasta llegar inclusive a besar el absoluto. Son muchos los nombres, pero destacan tres, los genios del idealismo alemán, cada uno sucesor del anterior: Fichte, Schelling, Hegel. Kant sería la reja, el sembrador de la simiente, el hombre que indicó el camino por venir, el profeta clarividente. Fichte, el pimpollo perfumado, el discípulo excelente, el andador decidido de los primeros pasos. Schelling, el arbusto prodigioso, la agudeza infinita, el explorador aventurero. Y Hegel, el fruto maduro, el cuajo espeso, el sello rutilante de la obra entera. El fin de la historia, y para espectáculo de los siglos por venir, la admirable catedral del sistema. Después de eso, las desgarraduras, las grietas, los grandes críticos: Marx, Kierkegaard, Nietzsche, la corrosión de los cimientos del enorme templo del saber absoluto por obra de la sospecha.

Pienso de este cuadro dos cosas. Una, que en realidad está incompleto. No se incluyen algunos detalles de la relación entre Hegel y Schelling que determinarán de manera decisiva el curso posterior de la historia del pensamiento. La relación entre Hegel y Schelling no se reduce, ni por asomo, a que éste haya sido el mero antecedente de aquél. Si bien Hegel comienza siendo schelliniano al despuntar el alba del siglo XIX,

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

ya para la publicación de la *Fenomenología del Espíritu*, la ruptura entre él y Schelling es irreversible. Empero, es frecuente encontrar que toda la obra de Hegel es interpretada como si fuera una mera suerte de prolongación, sin solución de continuidad, de la filosofía de la identidad de Schelling. No se han mostrado aún suficientemente las nefastas consecuencias que, para la justa interpretación de este filósofo, ha tenido "esta asociación con el punto de vista de Schelling", asociación que "iba a colorear en alguna medida la reputación de Hegel durante el resto de su vida"[9] y después de ésta.

La otra cosa que pienso es que, si bien es medianamente bien conocido, sobre todo gracias a Heidegger, los manuales de historia de la filosofía no suelen dar cuenta de que Schelling, quizá a partir de 1815, trueca su propia postura, abandona la filosofía de la identidad y se encamina, después de una tenaz crítica contra tal filosofía, hacia lo que él mismo llamará "filosofía positiva". Lo notable es que bajo el rubro "filosofía de la identidad", Schelling no sólo acomoda su propio pensamiento anterior, sino también el de Hegel. Es Schelling quien más va a contribuir a que se asocie el nombre de Hegel a filosofía de la identidad. Es decir, quien más contribuyó a que Hegel sea asociado con el punto de vista de Schelling es el mismo Schelling.

No es extravagante la hipótesis de que fue él quien dibujó la imagen de Hegel contra la cual los "post-hegelianos" dirigieron sus críticas. Basta con asomarse al *Post-Scriptum* de Kierkegaard, y recordar que éste, junto con Engels, Feuerbach y Bakunin, asistieron a los cursos de Schelling en Berlín, para darse cuenta de que en la célebre disputa trabada entre Kierkegaard y Hegel, corresponde no tanto a Kierkegaard y a Hegel como a Kierkegaard y al "Hegel de Schelling".

2. Es fama que Schelling y Hegel, junto con el inspirado Höderlin, hicieron migas cuando asistieron al Seminario de Tubinga. También que la amistad entre Hegel y Schelling se va a quebrar definitivamente debido a que, en la *Fenomenología,* su autor abandona los puntos de vista de Schelling, que hasta antes de ello había defendido públicamente. Schelling se sentirá traicionado y no perdonará nunca. Hegel muere en

[9] Terry Pinkard, *Hegel*, 2002 , Madrid, Acento, trad. de Carmen García-Trevijano, p. 159.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

1831, dejando vacante su cátedra en la Universidad de Berlín. Casi diez años después sube Federico IV al trono prusiano. Se ha repetido hasta la saciedad que Hegel fue el ideólogo oficial de la monarquía prusiana y que llegó a enseñar que el Estado prusiano era la encarnación de Dios en la Historia. No sólo es indocumentable lo último –en ningún lugar Hegel sostiene eso ni lo sugiere–, sino que, por el contrario, fue un pensador demasiado incómodo, tanto para Federico III como para su hijo, Federico IV, y para toda la corte. Por esto, en 1841, muy pocos días después de que hubo ascendido al trono, el nuevo emperador decidió poner orden en *su* universidad y pintarle la raya a los hegelianos: contrata a Schelling para que ocupe la cátedra que fuera la de Hegel, mediante un contrato en el que quedaba estipulado el encargo de "extirpar la simiente del dragón del racionalismo hegeliano de las mentes de la juventud prusiana".[10] Schelling cumplirá el encargo cabalmente, dejará inoculado el virus antihegeliano en la cabeza de los asistentes a sus cursos, y el virus medrará hasta infectar toda la filosofía del siglo XX. ¿Cuál es esta imagen de Hegel pintada por Schelling? Antes de responderlo, definamos cuál fue el material con el que Schelling pintó el cuadro.

3. La sola mención del nombre "idealismo" convoca una tormenta de equívocos. Incluso en algunos casos llega a operar ese nombre como señal de reprobación. No es raro leer alguna crítica al idealismo que vaya en el sentido de que éste sea un tipo de pensamiento que explícitamente se declare desinteresado de la realidad. Recuerdo haber leído en Jacques Maritain, en una especie de testamento intelectual, *Le Paysanne de la Garonne,* algo semejante a que los filósofos idealistas se llamaban filósofos en sentido equívoco, y que más bien debían ser llamados "ideósofos", por ser más amantes de las ideas que de la "realidad" y, por ende, de la sabiduría. Marx, por su cuenta, llama a Hegel ideólogo, porque según él, el alemán en vez de concentrarse en analizar la realidad, lo que hace es discurrir acerca de lo que "corre ante sí en su propio pensamiento".[11] Es decir, de acuerdo con Marx, el *logos* de Hegel,

[10] John Edgard Toews, *Hegelianism. The Path toward dialectical humanism, 1805-1841*, 1985, Cambridge, Cambridge Universtity Press, p. 254.

[11] *Das Elend der Philosophie,* en *Marx-Engels Werke IV*, 1972, Berlín, Dietz Verlag, p. 129.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

en vez de ser un *logos* sobre la realidad, es un *logos* sobre las "meras ideas": por eso ideología. Éste no es, sin embargo, el sentido que tiene la expresión "idealismo", por lo menos en Fichte y en Hegel, aunque por lo demás, Schelling contribuirá a que se piense que sí.

Bernabé Navarro comenta al respecto que muy a menudo se ha malentendido la tesis fundamental del idealismo alemán:

> Pues numerosos autores han opinado que niega la realidad, es más, la objetividad del mundo […] Pero no se pensó al respecto que, de lo único que se trata propiamente, es de la manifestación o aparición del mundo *en el Yo,* y sólo en él […] Que de lo que está, es o sucede *afuera*, absolutamente no se puede saber nada, pues el saber o el conocimiento se realiza justamente en el saber mismo, mediante las funciones y estructuras del saber.[12]

La disputa entre realismo e idealismo, en términos de si el conocimiento es capaz de *trascenderse* o no a sí mismo *hacia* una "realidad exterior", es una disputa vacía. No tiene sentido la expresión "fuera de la mente" o "fuera del pensamiento", porque ni la mente ni el pensamiento son cajas que tuvieran un dentro y un afuera. Si se prescinde de la metáfora y se sostiene que con realidad se quiere decir "lo que no es la mente" o "lo que es distinto de la mente" habría que admitir, por ende, que la mente no es real, cosa que no admiten quienes así definen. Por lo demás, aunque se concediera que la mente, en efecto, no es real, "realidad" quedaría definida al cabo, de manera tautológica o nula: si la mente no es real entonces no es nada, de suerte que el significado de realidad sería lo distinto de lo no real.

El conocimiento, inevitablemente, es siempre *en* la mente, entendiéndose por mente lo que se guste y mande. El idealismo no consiste en negar la "realidad exterior", cosa imposible porque de hecho "realidad exterior" carece de significado. El idealismo no niega la realidad exterior, sino que "realidad exterior" sea expresión significativa. Por lo demás, negar que la expresión "fuera de la mente" carezca de significado no es la postura que define al idealismo en sentido estricto. Existe otro tipo

[12] *El desarrollo fichteano del idealismo trascendental de Kant*, 1975, México, UNAM-FCE, p. 143.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

de disputa, que en algún sentido guarda relación de proporción con aquella entre idealismo y realismo, pero que sí tiene sentido, a saber, entre racionalismo y empirismo. Es la disputa que dividirá las posturas de Hegel y del segundo Schelling, pero es irrelevante para definir la esencia del idealismo alemán.

La razón por la cual se usa la palabra "idealismo" para referirse a Fichte, al primer Schelling y a Hegel es que estos tres autores se pronuncian de manera categórica en favor de la tesis que afirma el primado de lo práctico sobre lo teórico. En seguida un par de buenos testimonios espigados de las páginas de Fichte: "Afirmamos una relación de la ley moral [*Sittengesetzes*] con la razón teórica, un *primado* de la primera sobre la última, tal como Kant lo expresa".[13] "Nuestro idealismo no es dogmático, sino práctico: no determina lo que *es*, sino lo que *debe* ser".[14]

Debe recordarse que Kant utiliza la expresión "idea" [*Idee*] en sentido muy restringido y muy técnico. Para definirla, hace que su memoria y la del lector se remonten hacia la antigua Ática: "Platón dio, por medio de su idea suprema, con todo lo que es práctico, esto es, con la libertad, la cual depende, por su lado, de conocimientos que son auténticamente productos de la razón".[15] De las ideas de la razón –"alma, mundo y Dios"–, escribe Kant que su contenido sale fuera del ámbito de la experiencia posible, de modo que ocuparse de ellas resulta una ociosidad, salvo que se las considere como en realidad debe considerárselas, como determinaciones prácticas.[16]

Ahora bien, Fichte pretende ir más allá de Kant. No solamente afirma la prioridad del uso práctico de la razón en relación con el uso teórico, sino que además sostiene que la razón, en sí misma y en cuanto tal, es práctica. Si hay algo que Fichte, tanto como Hegel, censura persistentemente de la obra de Kant, es que en ella no haya tomado en cuenta suficientemente el carácter práctico del pensamiento, en particular al momento de querer dar cuenta de sí mismo: "subsiste el profundo mérito

[13] *System der Sittenlehre nach dem Principiem der Wissenschaftlehere*, en *Johann Gottlieb Fichte's sämtliche Werke*, 1845, Berlín, editadas por J.H. Fichte, cuarto volumen, segundo tomo, *Zur Rechts und Sittenlehre*, Verlag von Veit und Comp., p. 165

[14] *Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre*, en *ibid*, primer volumen *Zur theoretischen Pilosophie,* p. 156.

[15] *Kritik der reinen Vernunft*, 1966, B 370, Stuttgart, Suhrkamp, p. 395.

[16] *Ibid*., B 827-828, p. 810.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

de la filosofía *fichteana* de haber recordado [contra Kant] que las *determinaciones del pensamiento* se han de demostrar en su *necesidad,* que esencialmente han de *deducirse*".[17] Es decir, Kant, en vez de haber procedido a deducir la forma determinada del pensamiento según el carácter determinante del mismo pensamiento, lo habría hecho a partir de un hallazgo empírico. "Es sabido que la filosofía kantiana ha terminado por *hallar* muy fácilmente las categorías […] De manera feliz se ha encontrado en la lógica ordinaria [*gewöhnlichen Logik*] con los *distintos tipos de juicios,* los cuales se le han dado ya empíricamente […] Enumerar las distintas y ya decididas maneras de juzgar proporcionará tantas otras y distintas *determinaciones del pensamiento*".[18]

Así como Kant reprocha a Aristóteles que éste no haya confeccionado su lista de categorías conforme a pensamiento definido, sino que las hubiera "recogido" tal como se las fue encontrando,[19] Fichte y Hegel reprochan a Kant haber hecho lo mismo. Si bien Kant tiene consigo ese principio cuya ausencia afea en Aristóteles, lo cierto es que no es en virtud de tal principio que elabora su tabla de categorías, la cual es más bien urdida según otro principio, que no es sino el uso empírico de los juicios, principio que según Hume mismo, es incapaz de brindar ninguna regla de necesidad. Kant asume y reconoce la validez de la crítica humeana, a la vez que recurre al pensamiento (las categorías *a priori*) para hacer descansar sobre él la necesidad de los juicios científicos. Sin embargo, a la hora de querer dar cuenta, de querer justificar "científicamente" la forma determinada que él reconoce en el pensamiento (en las categorías), recurre a esa experiencia empírica que anticipadamente había dejado descartada, y no al principio descubierto por él mismo. El pensamiento queda siendo principio determinante en relación con el objeto, pero no en relación consigo mismo, no en relación con su propia forma. Pero si el carácter determinante del sujeto es la garantía de objetividad del objeto, entonces al permanecer al margen de sí mismo dejaría sin garantizar, por ende, la objetividad de la concepción que tiene de sí mismo. Paradójicamente la concepción kantiana

[17] Hegel, *op. cit., ibid.*

[18] *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften I*, , 1986, Frankfurt, § 42, Suhrkamp, p. 117.

[19] *Kritik der reinen Vernunft,* B107, *op. cit.,* p. 151.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

del sujeto carece de objetividad, según Hegel, por desatender para sí misma su propio carácter subjetivo o práctico.

Detengámonos en esta asociación entre subjetivo, determinante y práctico. La tesis que afirma la primacía de la razón práctica sobre la teórica parece moverse en las antípodas de lo que enseñó Aristóteles, pues éste afirma explícitamente que la actividad teórica es "la mejor". Empero, la razón que da Aristóteles para convencernos de ello es que la actividad teórica es "la única que se ama por sí misma, pues de ella no se genera nada distinto que el teorizar, en tanto que en la práctica procuramos más o menos algo además de la práctica",[20] afirmación que parece darse de cachetadas con otras en que afirma que la actividad práctica es aquella que es fin en sí misma,[21] salvo que caigamos en la cuenta de que, en realidad, Aristóteles estima que la actividad teórica es la forma suprema de praxis, la praxis perfecta, y es porque vemos también que "el filósofo" define la praxis perfecta en contrastación con el movimiento, de modo que en realidad termina asimilando el concepto de actividad práctica al de *actus purus*, que a su vez es el del pensamiento que se piensa a sí mismo.

La tesis que sostiene que la razón es práctica afirma, también, que la razón es ser en acto [*energeia*], y que sólo en cuanto que tal es fuente de conocimiento de relaciones de necesidad: "La necesidad real es necesidad *determinada* […] Esta determinidad [*Bestimmtheit*] en *su primera simplicidad* es ser en acto [*Wirklichkeit*]", escribe Hegel.[22] En resumidas cuentas, la tesis del idealismo es que el comienzo de la ciencia debe ser la consideración del sujeto "en cuanto que actividad [*kata ten energeian*]". Pero de qué tipo de praxis o actividad se trata hablaremos enseguida.[23]

[20] *Ética Nicomaquea*, 1983, México, UNAM, 1177b 3-4, pp. 252-3.

[21] *Met.* 1048b 22-23, en *Aristotelis Metaphysica*, 1969, Oxford, Oxford University Press, pp. 184-5.

[22] *Wissenschaft der Logik II,* Frankfurt, Suhrkamp, 1986, p. 213.

[23] Escribe Marx: "El principal defecto de todo el materialismo anterior es que lo dado (*Gegenstand*), la realidad y la sensibilidad son considerados sólo bajo la forma del objeto (*Form des Objekts*) o de intuición (*Anschauung*), pero no como actividad (*Tätigkeit*) sensorial humana, ni como Praxis, ni subjetivamente. De ahí que el lado activo se desarrollara abstractamente en la contraposición del idealismo con el materialismo-idealismo que naturalmente no conoce en realidad la actividad sensible como tal" (*Thesen über Feuerbach,* en *Marx-Engels Werke III,* p. 6). Marx interpreta parcialmente bien el propósito del idealismo, pero pierde de vista la razón por la cual considerar el lado activo de la racionalidad. Es posible alegar carácter activo en la sensibilidad, pero no de actividad demostrativa fundamental, que es lo que importa.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

4. Aristóteles defendía que lo que distingue al saber científico de los otros tipos de saberes es su carácter necesario o demostrativo. Dicha necesidad estriba en dos cosas. La primera en que la proposición científica sea deducida de un saber previo: "razonamiento [*sillogismòs*] es una proposición [*lógos*] en la que, puesta una cosa, necesariamente suceda [*symbaínei*] otra cosa que la establecida por aquella proposición".[24] La segunda, que el mentado saber previo del cual se deduce la proposición científica, también sea científico, necesario. Puede ser esto último si, a su vez, es deducible de un saber previo. Pero no es posible que estos saberes previos se multipliquen infinitamente. De modo que habría que admitir que la ciencia verdadera se basa, en último término, en verdades primeras e inmediatas [*proton kai ameson*],[25] es decir, en verdades cuya calidad de tales no depende de ninguna mediación, de ningún "término medio" que las enlace necesariamente con una verdad anterior.

Damos de frente, entonces, con una especie de antinomia: el saber científico, para ser necesario, debe poseer el carácter necesario que otorga el razonamiento demostrativo, y además estar fundado en premisas necesarias; pero es imposible demostrar todo,[26] de suerte que inevitablemente habrá que admitir por lo menos una premisa no demostrada (inmediata), una premisa que carezca, por ende, de ese carácter de necesidad que define a la ciencia. Salvo que se apele a una verdad necesaria e *inmediata* a la vez. Lo malo de esto último es que necesidad e inmediatez parecen ser conceptos excluyentes: parece que el único sentido que puede tener "necesario" es diciéndose de ese enlace entre las premisas y la conclusión. Al afirmar esto último no pretendo excluir de un plumazo el concepto de necesidad metafísica, ni me comprometo

[24] *Anal. Pr.* 24b 18-20, en *Erste Analytik. Zweite Analytik*, 1998, Hamburg, Felix Meiner, p. 4. "Est syllogismus oratio, in qua quibusdam positis *necesse* est aliud evenire ab his et propter haec": "El silogismo es la oración en la que, puestas ciertas cosas, es necesario que algo distinto suceda a partir y por esas cosas que han sido puestas" (Vid. William of Sherwood, *Introducciones in Logicam*, 1995, Hamburg, Felix Meiner, , III 5-6, p. 58; Petrus Hispanus, *Tractatus* IV, 2, México, UNAM, 1986, p. 39; Juan de Santo Tomás, *Ars Logica. Prima Pars: Summula*, 1986, México, UNAM, III, IV, 277, p. 106).

[25] *Anal. Post.* 71b 21-22 en *Ibid.,* p. 314.

[26] *Met.* 1006ª 9, *op. cit.*, p. 67.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

con la tesis que dice que carece de sentido la expresión "ente (cuyo ser es) necesario", sólo digo que cualquier *saber inmediato,* inclusive el saber *acerca* del ente (cuyo ser es) necesario, no es necesario por carecer de la mediación que lo hace necesario.[27]

La referencia a una verdad primera e inmediata es sólo la expresión de una conclusión paradójica: es necesario que el saber no sea necesario. En tanto no se resuelva la paradoja, la referencia a una verdad primera permanecerá nula, será equivalente a la referencia a "algo dado" que, empero, *no es conocimiento*. Escribe Sellars a propósito:

> Si tenemos en mente que el meollo de la categoría epistemológica de lo dado es explicar la idea de que el conocimiento empírico depende, como de un fundamento, de un conocimiento no-inferencial, habríamos de experimentar un sentimiento de sorpresa al notar que, de acuerdo con los defensores de los datos sensibles, son los *particulares* los que son sentidos. Pero lo que es *conocido*, aun en el caso de un conocimiento no-inferencial, es *hechos* más que particulares, asuntos de la forma *algo siendo así o asá* o *algo manteniendo cierta relación con algo más.* De modo que podría parecer, entonces, que el sentido de contenido sensible *no puede* constituir conocimiento, ni inferencial ni no inferencial.[28]

5. Schelling encara el problema del comienzo de la ciencia siendo apenas un zagal. A poco de haber computado sólo veinte años de vida, en 1795, este niño prodigioso entrega a la imprenta un opúsculo denominado *Del yo como principio de la filosofía o sobre lo incondicionado en el saber humano*, en que discurre del siguiente modo:

> O nuestro saber carece de realidad, es un eterno ciclo, un constante transcurrir recíproco de todas las proposiciones particulares una a otra, un caos […] o debe existir un punto último de realidad […] del que

[27] No está de más distinguir, así como Tomás de Aquino distingue, un doble sentido de ser "*per se notum*": "*secundum se*" y "*quoad nos*", ser necesario "*secundum se*" y "*quoad nos*" (Cfr. *De Veritate* q. 10, a. 12, en *S. Thomae Aquinatis Quaestiones Disputatae I*, 1949, Turín-Roma, Marietti, p. 219).

[28] Wildrid Sellars, "Empiricism and the Philosophy of Mind", en Willem A. de Vries y Timm Triplett, *Knowledge, Mind and the Given*, 2000, Indianapolis, Hackett Publishing Company, p. 206.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

> proceda todo cuanto da forma y consistencia a nuestro saber […] Si algo como el saber existe, debe también existir un saber al que no se llegue mediante otro saber […] que contenga el fundamento real de todo nuestro saber […] Si debiéramos pensar otro saber para poder llegar a ese saber, entonces aquél sería más elevado que éste, lo cual es contradictorio; para alcanzar lo supremo no preciso nada más que de lo supremo mismo.[29]

El saber que depende de otro es un saber condicionado, el saber que *no* depende de otro, sino sólo de sí mismo, es el saber incondicionado. En cuanto tal, no podría estar condicionado por nada distinto de sí, de manera que no cabe suponer una realidad distinta al pensamiento sobre la cual éste ejerciera su actividad. El pensamiento incondicionado debe ser, él mismo, su propia realidad; debe ser la identidad entre pensamiento y realidad, entre sujeto y objeto.

¿Dónde buscar este saber? Sostiene Schelling que ni en el objeto ni en el sujeto. "Porque el sujeto sólo es pensable en relación con un objeto, y el objeto sólo en relación con un sujeto, ninguno de los dos puede contener lo incondicionado, pues ambos se condicionan mutuamente".[30] Que no se pueda buscar en el objeto implica que lo incondicionado "debe yacer fuera de la esfera de lo demostrable objetivamente, [que lo incondicionado] contiene un ser que antecede todo pensar",[31] de modo que es necesario apelar a una especie de saber *de otra índole,* a saber, la intuición. No la intuición sensible, porque ésta inevitablemente supone un objeto, sino una "intelectual". Notemos de una vez, aunque por lo demás sea muy conocido, que será este recurso a la intuición intelectual el que Hegel rechazará ásperamente en la *Fenomenología.* Aunque también debamos destacar que, bajo el famoso motivo de la intuición, hay uno más profundo, la verdadera raíz del desacuerdo entre los dos.

Apelar a la intuición siempre será un recurso problemático, sobre todo porque inevitablemente habrá de tener que ser justificada, tanto su existencia como la índole de su contendido, pero en términos no intuitivos. A final de cuentas, los libros de Schelling no abastecen

[29] *Vom Ich als Princip der Philosophie oder ubre das Unbedingte im menschlichen Wissen,* § 1, en *Schelling Werke I*, 1958, München, T.H. Beck'sche, pp. 86-87.

[30] *Ibid*. § 2, p. 89.

[31] *Ibid*. § 3, p. 91.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

al lector de intuiciones, sino de discursos, argumentaciones, conceptos y saberes, por más que dichos discursos, argumentaciones, conceptos y saberes se presuman fundados en una intuición previa o pretendan hacer referencia a ella. Es enormemente paradójico apelar a la intuición, pues resulta imposible de evaluar, y aun exponer, el contenido de un pensamiento que apele a la intuición en términos intuitivos. Pero la tónica de la obra temprana de Schelling, más allá de la intuición, que opera sólo como un nombre o referencia abstracta, es el concepto de identidad. Es la identidad lo que Schelling sugiere ser el punto de partida de la ciencia; pero no se trata de una sugerencia que pretenda quedar anclada en la sola mención, pues es advertible el esfuerzo denodado puesto por este filósofo para ir mostrando cómo del concepto de identidad se va orgánicamente deduciendo prácticamente todo, la naturaleza y la conciencia. He aquí, enseguida, un elocuente texto:

> La organización dinámica del universo es deducida [*abgeleitet*], pero no los andamiajes [*Gerüste*] mismos. Toda organización supone la evolución del universo desde un producto originario [*ursprünglichen Produckt*], una caída [*Zerfallen*] de dicho producto en siempre nuevos productos. El fundamento de esta caída infinita debe haber sido constituido en la naturaleza por una dualidad originaria, y esa escisión [*Entzweiung*] debe ser vista como surgida en una identidad originaria [*ursprünglicher Identischen*].[32]

Esos andamiajes son el absoluto como identidad, y la ciencia, entonces, el esfuerzo por reconocer que el fundamento de lo real es la identidad *de todo con el todo.*

6. Hegel se instala en Jena durante el cambio de siglo y publica muy prontamente la *Diferencia entre los sistemas de filosofía de Fichte y Schelling,* texto en que se adhiere al punto de vista de su amigo, y en que logra expresar de manera muy clara y condensada dicho punto de vista: "El principio de identidad es el principio absoluto del sistema entero de Schelling […] La identidad no se pierde en las partes, y aún

[32] Schelling, *Erster Entwurf eines System der Naturphilosophie für Vorlesungen,* en *Ibid.,* II, p. 261.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

menos en el resultado, [de modo que] la superación de la escisión queda asentada como tarea formal de la filosofía".[33]

Ha sido, a mi juicio, un persistente yerro de casi todos los intérpretes de Hegel leer el resto de su producción filosófica bajo el ángulo en que se coloca el tal texto de la *Differenz*, de suerte que se admite ya casi como lugar común que la relación de Hegel con Schelling consiste en que el sistema de aquél no es sino la consumación o el llevar hasta el límite de su cumplimiento el sistema de la identidad que éste habría dejado a la mitad. El hegeliano, según esto, no sería sino un sistema schelliniano radicalizado, completado de cabo a rabo: *Hegel sucesor de Schelling*. Ha sido oceánica la cantidad de veces que escuché a profesores y que leí en historias de la filosofía que Hegel no habría hecho otro cosa que superar, en nombre del principio de identidad de Schelling, la escisión o desigualdad aún presente, debida a un déficit de subjetividad, en el pensamiento de Schelling. ¿Quién no conoce el esquema según el cual el idealismo alemán incluye tres tipos, cada uno sucesivo del anterior, según un esquema que va de la menor a la mayor identidad: el idealismo subjetivo de Fichte, el objetivo de Schelling y el absoluto, la síntesis de uno y otro, de Hegel?

Sucede que en realidad la ruptura entre Schelling y Hegel radica, por debajo del tema de la intuición, en que éste rechaza que el principio de identidad sea el punto de partida (y de llegada) de la ciencia. Slavoj Žižek advierte:

> La figura habitual según la cual Hegel admite la heterogeneidad, la diferencia, la escisión, etc., pero que no las deja subsistir más que conteniéndose dentro del marco de la identidad, esta figura –cuya forma es precisamente aquella de *yo sé perfectamente* (que Hegel afirma la escisión, que él hace estallar la identidad), *pero sin embargo* (reduce la diferencia al marco de la identidad)– es pues fundamentalmente errónea: *no es más que con la síntesis que la diferencia es verdaderamente reconocible*.[34]

[33] En *G.W.F. Hegel Hauptwerke 1. Jaener kritische Schriften*, 1999,Hamburg, Felix Meiner, p. 63.

[34] *Le plus sublime des Hysteriques. Hegel passe*, 1988, Paris, Point Hors Ligne, p. 90.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

¿Pero no está acaso Žižek sosteniendo en el segundo hemistiquio, después de la adversativa, exactamente lo mismo que afea en el primero? ¿No es decir que sólo en la síntesis, que en la identidad, es reconocible la diferencia, exactamente lo mismo que decir que la diferencia sólo subsiste dentro del marco de la identidad? No, no es lo mismo, porque cuando Hegel afirma que la diferencia no es reconocible más que *con* la identidad, no está defendiendo la idea de que las diferencias sean escisiones deducidas del absoluto. La lógica de Hegel no es la misma que la de Schelling.

7. Sabemos que Schelling rechazará su propia filosofía de la identidad, en nombre de lo que él mismo llamara "filosofía positiva"; empero, lo hará en virtud de la misma concepción de lógica que supuso en su período de "filosofía de la identidad". Hegel, por su parte, se apartará del punto de vista de la filosofía de la identidad precisamente por la misma razón por la que también rechazará la "filosofía positiva" de Schelling, por haber rechazado de cuajo la concepción de lógica que éste siempre conservó.

De acuerdo con Schelling, el punto de partida de la ciencia, no puede ser él mismo científico, pues hay algo en él, en cuanto que es el absoluto, que se sustrae por completo a la razón, a la lógica, algo que reside soterradamente debajo del fundamento racional y que ha de permanecer pre-lógicamente determinado. Previo al sistema de la ciencia, entendido como sistema de identidad, Schelling cree ver "al Señor del Ser", libre de todo sí mismo, y por ende libre de toda relación de identidad; relación de identidad que, por su parte, no tendrá otro estatus ontológico que ser la obra primera y remedo deficitario del acto creador del tal Señor del Ser, y ya no más principio originario. La ciencia, pues, piensa Schelling, "es el proceso de repetición interna e imitativa de aquel grandioso proceso secreto de toda vida desde su silencioso inicio hasta el presente, y hasta el más remoto futuro".[35]

Hegel, en cambio, no admitirá, ya desde la publicación de la *Fenomenología,* esta franca incursión dentro de la espesa selva de

[35] *Die Weltalter. Fragmente. In der Urfassungen von 1811 und 1813*, 1979, München, Biederstein und Leibniz Verlag, p. 188.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

la irracionalidad gnóstica. Lukács escribe que "la lucha de Hegel contra Schelling era la lucha entre el desarrollo de la dialéctica y la evasión de ella, la huída hacia el irracionalismo".[36] Tiene el pensador húngaro media parte de razón, porque la verdad es que la dialéctica nunca fue la preocupación fundamental de Hegel. Cualquiera que lo lea podrá encontrar sin dificultad que el momento dialéctico de su argumentación, es decir, el momento de la refutación, nunca es el definitivo, que siempre está enderezado hacia el momento especulativo, que es el verdaderamente conclusivo: "La dialéctica tiene un resultado *positivo,* porque tiene un *contenido determinado* o porque su resultado verdaderamente no es el *vacío, nada abstracta,* sino la negación de la *conciencia determinada,* es la nada que está contenida en el resultado, pues no es una *nada inmediata,* sino un resultado".[37] Como bien señala el que estimo ser el mejor y más diáfano exegeta de la filosofía hegeliana: "Los comentaristas, sobre todo los marxistas, se fueron tras la finta: creyeron que la dialéctica era importante en sí misma, cuando en realidad lo único importante para Hegel es demostrar que todos los conceptos quieren decir el espíritu".[38] A Hegel le preocupa la racionalidad, el no dejar que se cuelen aseveraciones gratuitas, que la ciencia se justifique científicamente, que la razón se determine racionalmente, y no mediante expedientes retóricos, alusiones a experiencias inenarrables, ni a rústicas apelaciones a la autoridad (aunque sea la autoridad de un científico o de algún presunto "dato duro"). Y es en virtud de la racionalidad que reconoce que el principio de identidad flaquea como fundamento absoluto: carece de justificación, y por ende, todo sistema fundado en él será irremisiblemente un sistema dogmático, pura mitología edificada sobre el puro arbitrio.

Escribe Hegel: Schelling "ha empleado, como Spinoza, un *método geométrico:* establece axiomas [tales como el principio de identidad] y luego teoremas, sobre los cuales corre la carga de la prueba […] Pero

[36] *El Asalto a la Razón. La trayectoria del irracionalismo desde Schelling hasta Hitler*, 1968, Barcelona, Grijalbo, trad. de Wenceslao Roses.

[37] G.W.F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften I,* § 82, *op. cit.,* pp. 176-177.

[38] Porfirio Miranda, *Hegel tenía razón. El mito de la ciencia empírica*, 1989, México, UAM, p. 177.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

ese método no tiene verdaderamente ningún uso en filosofía".[39] A pesar de esta explícita y documentable repulsa al método axiomático como instrumento filosófico, Schelling, ya desde sus cursos en Munich, enseñó, en efecto, que el sistema de Hegel era uno de tipo axiomático, y por ende, su único criterio, el principio de identidad o "consistencia lógica", y su único mecanismo, la deducción tautológica de toda determinación a partir del concepto de ser, el cual a su vez es definido como lo igual a sí mismo. Según Schelling, cosa que creyeron sin remilgos Feuerbach, Kierkegaard y otros, la filosofía de Hegel era, con todas las veras, filosofía de la identidad [*Identitätsphilosophie*],[40] panteísmo spinozista.

Nicolas Rescher advierte que el sistema hegeliano no es de tipo axiomático. Inclusive acuña la expresión "inversión hegeliana" para definir el punto en que Hegel se separa de la axiomática euclideana. Dicha inversión consiste, dice Rescher, en "el pasaje de la pretendida implicación cognoscible →sistematizable, o su formulación afín: (presumiblemente) conocido → (debidamente) sistematizado, a la implicación inversa: (debidamente) sistematizado → (presumiblemente) conocido".[41] Mientras que la axiomática euclideana supone para sus axiomas, como en Aristóteles en el texto citado más arriba, la calidad de "verdades primitivas (no fundadas, inmediatas, intuitivas)", "*el programa coherentista de epistemología implementa la inversión hegeliana adoptando el modelo de red de sistematización cognoscitiva* […] En este enfoque, el patrón de aceptabilidad de tesis no es su derivabilidad deductiva a partir de alguna base sacrosanta, sino su conectabilidad sistemática de unas tesis con otras".[42]

En parte Rescher tiene razón: Hegel, en efecto, rechaza explícitamente la aceptación de axiomas como "verdades sacrosantas". La demostración axiomática "toma un camino que comienza en cualquier parte, sin que se sepa aún en qué relación está con el resultado que se ha de obtener. Su marcha toma *estas* determinaciones y relaciones y no le hace caso

[39] G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie III*, 1979, Frankfurt, Suhrkamp, p. 437.

[40] *Geschichte der neueren Philosophie. Münchener Vorselungen,* en *Schelling Werke V, op. cit.,* p. 208.

[41] *Sistematización cognoscitiva,* México, Siglo XXI, trad. de Carlos Rafael Luis, p. 66.

[42] *Ibid.*, p. 68.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

a otras, sin que se entere uno de manera inmediata de a cuál necesidad se ajusta esta elección; [sucede que] este movimiento está regido por un fin ajeno [a la demostración]".[43] Sin embargo, Hegel rechaza también el "criterio coherentista de verdad".

Albert Einstein explica que es ilusorio e innecesario imaginar que un axioma, en geometría, es una verdad primitiva, puesto que la verdad es un asunto irrelevante para cualquier sistema axiomático, como lo es el de Euclides. Me parece que la distinción de Rescher entre modelos axiomáticos y modelos de red es nula, pues uno, tanto como el otro, operan en virtud del concepto coherentista de verdad. La atribución de verdad a un axioma, independientemente de la coherencia suscitada desde éste, es decir, la suposición de que el axioma corresponde a la realidad, rebasa el marco de lo que estrictamente pertenece a un sistema axiomático. Es verdad que del axioma se deducen analíticamente, como desde un fundamento, teoremas y proposiciones, pero un axioma, en cuanto tal, lo es sólo en la medida en que desde él es posible satisfacer la exigencia de consistencia, y no porque sea una verdad inmediata. Ahora bien, la exigencia de consistencia, al margen de la verdad, es justo el principio de identidad que Schelling quiere ver campeando como fundamento absoluto del sistema hegeliano.

Schelling declara incontables veces que en la filosofía de Hegel se confunde la lógica con la ontología, de modo que a la postre dicha filosofía se vuelve negligente en relación con la verdad: "la filosofía de la identidad trata sólo de un puro *qué* de la cosa, pero nada dice de la existencia en acto [*wirkliche Existenz*]".[44] Etienne Gilson repite casi literalmente la interpretación de Schelling, lo mismo que su crítica al Hegel de tal interpretación: "Hegel puede asumir un tema metafísico cualquiera y sacar de él un mundo con la misma facilidad y la misma belleza a veces con que Bach puede escribir una fuga; pero Bach está en su lugar, porque el fin del arte es crear, mientras que Hegel comete un grave error, porque el fin de la ciencia es conocer. Igual que la ciencia, la ciencia no puede ser sistema, porque todo pensamiento sistemático

[43] G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, 1986, Frankfurt, Suhrkamp, p. 44.
[44] *Geschichte der neueren Philosophie, op. cit.,* p. 128.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

comienza por asumir".[45] Gilson, desde luego, confunde sistema con sistema axiomático, en tanto que Schelling, quizá maliciosamente, adultera gravemente el pensamiento de Hegel.

Hegel sabe perfectamente, y lo declara, que la verdad no es relevante a la hora de levantar un sistema axiomático; que la realidad en acto (o existencia, tal como la llama Schelling) no le incumbe a un sistema de identidad; que en un sistema tal la diferencia queda diluida como diferencia. Pero sucede que el suyo *no es ningún sistema de identidad.* Hegel, anticipándose a Kierkegaard y a Schelling mismo, escribe que los sistemas axiomáticos actúan sobre un elemento irreal [*unwirkliche Elemente*], inactual o inexistencial, en el cual "sólo se da lo verdadero inactual [*unwirkliches Wahres*], esto es, proposiciones muertas, fijas […] Además, al andar sobre ese principio y elemento [el elemento irreal] –y en eso descansa lo formal de la evidencia matemática– el saber sólo sigue la línea de la *igualdad* […] pues es sólo la magnitud, *la distinción inesencial*, de lo que la matemática se ocupa".[46]

Hegel insiste en que la ciencia debe expresarse de manera sistemática, pero esto no supone que deba deducirse conforme a un sistema axiomático. A fuerza de ir absorbiendo el vapor de las habladurías, el medio académico ha quedado convencido, sin crítica de por medio, de manera irracional y dogmática, de que el modo sistemático es excesivamente pretensioso e inadecuado. Empero, ese convencimiento se nutre de los engendros de su propia imaginación. Ser sistemático no significa, por lo menos en Hegel, querer deducir todo a partir de una verdad primitiva, ni de sofocar las diferencias con tal de ganar una figura rotunda. Ser sistemático no implica plegarse a la voluntad de reducir todo a la identidad, sino dar razón de todo, de la identidad y de la diferencia, y reconocer que sólo en ese dar razón de una y otra, ésta y aquélla quedarán definidas concretamente como identidad y como diferencia.

Lo que Žižek en el texto antes citado quiere decir cuando escribe que "sólo en la síntesis la referencia es reconocible" es que sólo mediante argumento concluyente (que no necesariamente consiste en

[45] *El ser y la esencia,* 1971, Buenos Aires, Desclée de Brower, trad. de Leandro de Sesma, p. 284.

[46] *Phänomenologie des Geistes,* pp. 44-45.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

razonamiento tautológico, ni en reducción de lo diferente a lo igual) la diferencia queda definida como diferencia de verdad, como diferencia real, y no como simple nominación vacía. El principal defecto de las filosofías de la diferencia que pulularon durante el siglo XX, desde Levinas y Derrida hasta Enrique Dussel, fue que se conformaron con martillar propagandísticamente las palabras "otro", "alteridad", "diferencia", etc., pero sin tomarse la molestia de demostrar la realidad del significado de dichas palabras. En cambio les bastó con haberlas definido por decreto y a punta de negaciones, negaciones de una identidad cuya definición tampoco les mereció atención, pues supusieron que la alusión al solo nombre de Hegel completaba ostensivamente el significado de "identidad".

8. No es inusual que los hegelianos defiendan su postura contra los embates de las críticas de los posthegelianos señalando que éstas desconocen el verdadero sentido de la filosofía hegeliana, que esas críticas no afectan tanto a Hegel cuanto a la imagen distorsionada de Hegel que los propios críticos han forjado en su cabeza. De hecho, en este mismo escrito he intentado mostrar que el Hegel de Kierkegaard, Feuerbach, Russell y de tantos otros, no es el Hegel real, sino el fruto de una distorsión efectuada por Schelling. La idea de un Hegel sucesor, o mejor dicho secuela, de Schelling en la línea de la filosofía de la identidad, de la mera posibilidad lógica al margen de la existencia, se debe, cierto, a un escrito del propio Hegel, pero redactado cuando éste aún carecía de pensamiento propio, o como dice Žižek, previo a cuando Hegel *se transformó en Hegel*, pero mucho más que a esto, a la propaganda schelliniana.

Sin embargo, que las críticas no atinen al Hegel de veras, no implica que entre éste y sus críticos no exista un profundo desacuerdo. Los posthegelianos han hecho de Hegel un espantapájaros sobre el cual descargar su violencia. Las acusaciones que los posthegelianos hacen a Hegel son infundadas y casi fruto exclusivo de difamaciones, pero aun así, *Hegel no es un posthegeliano.* Hegel no es ese dragón panteísta, panlogicista, totalitario y desatento a la diferencia, pero tampoco es un teórico de la *différance,* ni vocero oficioso del "otro" o de la alteridad. Tampoco es un "justo medio" entre filosofías de la identidad y de la diferencia. Un pensamiento como el de Levinas genera repulsa en

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

un hegeliano no porque el filósofo lituano acentúe en exceso la importancia del otro, sino porque la alusión a dicho otro carece de contenido. La filosofía de la identidad también genera rechazo, pero no porque dicha filosofía no incluya la diferencia, sino también porque su alusión a la identidad es vacía.

Heidegger reconoció pronto que Schelling era un testigo de lujo para acreditar la tesis del olvido del ser y de la negligencia de la filosofía para advertir la diferencia ontológica. Gustav Siewerth, por su parte, se solidariza con Heidegger hasta cierto punto: le da asenso a la opinión de éste, según la cual *hay* un olvido del ser y nula sensibilidad hacia la diferencia, pero los circunscribe no fuera del ámbito de la filosofía moderna, pues en cambio, afirma categóricamente que Tomás de Aquino no incurre en ese olvido, que su sistema no es ningún "*Identitätssystem*",[47] sino un auténtico sistema de la diferencia cuya posibilidad (que parece problemática en virtud de que *sistema* y *diferencia* parecen términos antitéticos) radica en el recurso a la analogía. Viene al caso esto porque Schelling critica a Hegel exactamente, tal como quedó ya sugerido en un texto de aquel filósofo citado anteriormente, en los términos *y con los mismos términos* de la distinción escolástica entre esencia y existencia. El tema de la filosofía de la identidad pasa por el de la distinción esencia y existencia.

Schelling, ya como *sucesor de Hegel* en la universidad de Berlín, aunque desde antes, (mal) interpretaba la filosofía de su antiguo amigo calificándola de "filosofía negativa". Sostiene Schelling que el punto de partida de la ciencia debe ser la existencia en acto, pero que Hegel en cambio comienza con lo lógico, que como tal no es más que "lo meramente negativo de la existencia [*das bloss Negative der Existenz*]".[48] Por lo mismo, por haber decidido partir de lo meramente negativo, lo positivo, que es lo existencial y ontológico, se le mostrará huidizo siempre: "la filosofía negativa sólo se ocupa de la posibilidad [*Möglichkeit*], pues conoce todo en el puro pensamiento como independiente

[47] Cfr. *Das Schicksal der Metaphysik von Thomas zu Heidegger*, 1959, Freiburgi, Br., Johannes Verlag Einsiedeln, p. 23.

[48] Schelling, *ibid.,* p. 164.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

de toda existencia".[49] Según Schelling, pues, la filosofía de Hegel es una filosofía apriorística, que fundada en la pura identidad, se ocupa sólo del ser posible, cuyo criterio es precisamente la satisfacción del principio de identidad, pero no del ser en acto, del ser real. Enseguida un largo trozo de un escrito de Schelling:

> La razón, en cuanto se rige por sí misma, se hace objeto de sí misma, encuentra en sí el *prius* o, lo que es lo mismo, el sujeto de todo ser, y en esto tiene el medio o más bien el principio de un conocimiento *a priori* de todo ente [*seyende*]. Pero ahora se pregunta qué es aquello que es de esta manera, es decir, qué es todo ente conocido *a priori*. ¿Es la esencia, la especie [*die Sache*] del ente, o es *que es* [*oder das es ist*]? Aquí es preciso advertir que en toda realidad hay que discernir dos cosas, pues son dos cosas completamente distintas saber qué es un ente (*quid sit*) y saber que es (*quod sit*). Aquello –la respuesta a la pregunta: qué es– hace que me percate de la comprensión de la esencia de la cosa [*gewährt mir Einsicht in das Wessen des Dings*], o hace que yo entienda la cosa, que tenga el entendimiento o concepto de ella, o que la tenga en el concepto. Pero lo otro, la comprensión de *que es*, el mero concepto no hace que me percate de ello, es algo que rebasa el concepto, es la existencia [*Existenz*].[50]

Schelling en realidad confunde las cosas convenientemente para su causa. Es legítimo llamar a la de Hegel filosofía negativa en el sentido de que, en efecto, Hegel no admite que a lo positivo, en el sentido de lo dado, le quepa el honor de ser punto de partida y tribunal supremo de la ciencia. Pero Hegel está lejos de admitir que la existencia sea ajena al concepto. Por otra parte, el sentido que tiene en Hegel partir de lo negativo no es partir de la posibilidad. Lo negativo, en Hegel, *no es lo negativo de la existencia o del ser en acto*, sino lo negativo de lo dado. Es decir, hay que admitir el sistema de Schelling en general, y en particular que captar que algo existe sea lo mismo que experimentarlo sensorialmente o experimentarlo *dado positivamente* –cosa a la cual no estamos obligados sin más–, para inferir que negar lo dado es

[49] Schelling, *Philosophische Einleitung in die Philosophie der Mythologie oder Darstelung der reinrationalen Philosophie,* en *ibid.,* p. 745.

[50] *Der Philosophie der Offenbarung,* en *op. cit.*, VI, pp. 57-58.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

lo mismo que negar la existencia y, por ende, lo mismo que aferrase a la pura posibilidad, a la *sola esencia*.

Parece que Schelling expone fielmente a Hegel cuando escribe que, según éste, la ciencia debe comenzar *desde* el ser y que tal ser es lo indeterminado, la vaciedad total. Aunque añade infielmente cosas por su cuenta cuando dice que "entrambos, ser y nada, son sólo algo en *potentia*",[51] y que por lo mismo, Hegel sólo se ha de ocupar, determinado por su punto de partida, del mero ser posible. Schelling, vuelvo a lo mismo, enseña que el punto de partida de Hegel es una tautología vana de la cual ha de deducir todo, y que por lo mismo es incapaz de advertir nada fuera de lo que Leibniz llamaba "posibilidad lógica". Pero no quiere darse por enterado de que es el propio Hegel quien declaró anteriormente a Schelling que ese ser es tautológico, y por ende, nada. Cuando Hegel escribe que "el ser, lo inmediato indeterminado, de hecho *no* es *nada*, no es ni más ni menos que nada",[52] en realidad está, como señala Porfirio Miranda, "haciendo chunga",[53] está argumentando en contra de quienes sostienen que *el ser* es algo inmediatamente dado, está señalando que esa palabra, "ser", que con tanta celeridad se agita cuando se pide un justo punto de partida, no significa nada. Por esto, en un manual de introducción a la lectura de la *Ciencia de la Lógica* encontramos escrito que "ser", "en sentido estricto, no merece el título de concepto".[54]

9. El comienzo de la ciencia no es el ser vacío, sino la demostración dialéctica (por refutación) de que el ser es vacío. "El devenir [*Das Werden*] es el primer pensamiento concreto [*konkrete Gedanke*] y por ende lo primero que se entiende, el primer concepto [*erste Begriff*], mientras que ser y nada son abstracciones vacías".[55] Ahora bien, un ejemplo de dicho devenir, de acuerdo con Hegel, es Heráclito, pues con él

[51] *Geschichte der neueren Philosophie,* en *op. cit.,* p. 204.

[52] *Wissenschaft der Logik I,* p. 83.

[53] *Op. cit.,* p. 89.

[54] J. Birad, D. Buvat, J.F. Kervegan *et al.*, *Introduction à la lecture de* La Science de la Logique *de Hegel*, 1981, Paris, Aubier, p. 47.

[55] *Enzyklopädie* § 88 (*Zusatz*), p. 192.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

"tenemos un ejemplo de verdadera refutación de un sistema filosófico a través de otro, la cual refutación consiste justo en este punto, en que demuestra el principio de la filosofía refutándose según su propia dialéctica".[56]

De esa refutación se siguen otras determinaciones, y es justo la manera en que se siguen lo que constituye la esencia de la lógica hegeliana, del concepto hegeliano de demostración. No es que del ser vacío se deduzcan analíticamente todo el resto de las categorías. Si fuera así, en efecto, tendría razón Schelling, porque entonces ninguna de las categorías podría dar cuenta del existir; de hecho, la misma categoría existir, como en el caso de Wolff, no se distinguiría prácticamente en nada de la de posibilidad, por ser aquélla mera deducción tautológica de ésta. La palabra "ser", según su uso en ontología fundamental y regida por la dialéctica propia de ese uso, se refuta en la medida en que se demuestra vana, lo contrario de lo que pretende. "La impaciencia que *sólo* quiere encontrarse a sí misma encima de lo *determinado,* llámesele a éste comienzo, objeto, infinito o de cualquier otra manera, y que además quiere encontrarse inmediatamente en lo absoluto, no tiene delante de sí como conocimiento sino la negatividad vacía, el infinito abstracto, –o un absoluto *que se ha querido nombrar* [*gemeinen*], que únicamente se ha querido nombrar, […] pero que no se lo ha captado".[57] *Pero* esa refutación inmediata, empero, supone, por mor de inteligibilidad, la admisión de unos principios y categorías que se irán ganando a la postre, según vaya avanzando el proceso.

La refutación inicial sugiere una forma de escepticismo, una forma de escepticismo en relación con la posibilidad de definir un punto de partida adecuado para la ciencia. Ahora bien, como señala Jonathan Dancy, sólo el escepticismo que guarda la forma de conclusión argumentativa es del tipo que vale la pena considerar: "El escepticismo en su forma más interesante depende siempre de un argumento",[58] y por lo mismo de ciertas premisas. Pero esas premisas no se suponen, sino que

[56] *Ibid.,* p. 193.

[57] G.W.F. Hegel, *Wissenschaft der Logik II,* p. 571.

[58] Jonathan Dancy, *Introducción a la epistemología contemporánea*, 1993, Madrid, Tecnos, trad. de José Luis Prades, p. 21.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

de hecho se infieren o se *ponen reflexivamente* como condiciones de posibilidad de la refutación admitida en el principio. Karl-Otto Apel demuestra la existencia de un fundamento último para la ciencia, mediante una estrategia argumentativa que consiste en señalar cómo la refutación de la posibilidad de hallar racionalmente un fundamento último de la ciencia, refutación llamada por Hans Albert "trilema de Münchhausen", supone ya la admisión de un fundamento sobre el cual descansa la validez de la refutación.[59] Pero, insisto, la admisión de ese fundamento no es una suposición, sino una inferencia cuya condición es la admisión del carácter refutativo del trilema. Pero además, la admisión del carácter refutativo del trilema es la expresión racional del escepticismo o la expresión del único escepticismo que no es, de hecho, una afirmación dogmática y arbitraria.

Hegel en realidad sostiene que el escepticismo es el punto de partida de la ciencia, pero no el escepticismo dogmático, sino el escepticismo que depende de un argumento; pero de un argumento que es una refutación, cuyas premisas no se suponen sino que se infieren al final como condiciones de intelección determinada y de validez de la misma refutación, del punto de partida. A su vez, la refutación se admite, pero no porque sí, sino porque de no admitirse, el escepticismo adoptado, escepticismo cuyo aguijón es el que espolea al pensamiento, no pasaría de ser una postura caprichosa e irracional, postura que es la que se quiere evitar cuando no se admite cualquier tipo de punto de partida que se le ocurra a quienquiera. Escribe Hegel:

> Así, de esta manera cada paso del *proceso* en el determinar ulterior, en tanto que se aleja del comienzo indeterminado, es también un *acercamiento de vuelta* [*Rückannäherung*] a ese mismo comienzo, de modo que lo que primeramente parece distinto, la *fundamentación involutiva* [*rückwärtsgehende Begründen*] del comienzo y la *ulterior determinación procesual* [*vorwärtsgehende*] del mismo, caen una en la otra y son lo mismo.[60]

[59] Cfr. "El problema de la fundamentación filosófica última a la luz de una pragmática trascendental del lenguaje", en *Dianoia 21*, 1975, México, Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM, trad. de Bernabé Navarro.

[60] *Ibid.,* p. 570.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

El punto de partida se justifica no por medio de aseveración dogmática, sino por refutación; no como deducción de ciertas premisas presupuestas, sino mediante la generación inferencial de dichas premisas como condiciones de posibilidad de la refutación. A su vez, este proceso que Žižek denomina "performatividad retroactiva",[61] es lo que define la específica y rigurosa actividad esencial del sujeto.

> La necesidad lógica es la exigencia de que un concepto tenga significado y se entienda. La implicación entre conceptos es lo que tanto la lógica tradicional como la de conjuntos pasan por alto; pero esa implicación es la que permite que haya verdadera inferencia *de algo nuevo*, de algo que efectivamente acrecienta nuestro conocimiento y no se reduce tautológicamente a lo ya dicho; lo que ya estaba dicho no se sigue, porque ya estaba […] En cambio, la lógica de Hegel empieza con el concepto de ser [que se delata nulo en la refutación], y a base de exigir que tenga significado y se entienda [el ser refutado o negado (*aufgehoben*) y el proceso mediante el cual se refutó], desemboca en un contenido nuevo.[62]

10. Sucede que Schelling asume sin mayor remilgo la concepción de lógica que Hegel intenta reformar, sin ofrecer ninguna réplica o contraargumento a la concepción hegeliana. Incluso parece que ni siquiera advierte que exista una tal lógica hegeliana y una tal crítica de Hegel a la lógica escolástica, a la lógica fundada en el solo principio de identidad. Schelling admite, como si Hegel no hubiese escrito contra ella, una concepción de lógica tal como la expresada por Tomás de Aquino en el siguiente texto:

> Lo lógico, pues, considera el modo de predicar, y no la existencia de las cosas [*et non existentiam rei*]. De donde resulta que cualquiera cosa que sea respondida a la pregunta qué es [*ad quid est*], dirá algo que recaiga sobre lo que es: ya aquello que sea intrínsecamente, como materia y forma, ya aquello que sea extrínsecamente, como agente y fin. Pero los filósofos, que investigan la existencia de las cosas, del fin o del agente, no incluyen

[61] Cfr. *op.cit.,* p. 32.
[62] Porfirio Miranda, *op.cit.,* p. 192.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

> tal existencia bajo aquello que es el ser [*quod quid erat esse*], pues la existencia es extrínseca. De modo que si decimos que casa es algo que protege del frío y del calor, lo hemos de decir lógicamente, como significando lo que es el ser, y no según la consideración de los filósofos.[63]

Es rigurosamente cierto que por medios analíticos no se puede demostrar la existencia de nada, que ningún silogismo puede ofrecer como conclusión la existencia de algo, salvo que dicha existencia se suponga ya en las premisas, y además conocida por otro medio que el lógico (según la concepción escolástica de lógica). Pero ¿cuál es este medio, que no es el lógico, por el cual se cae en la cuenta de que algo existe? Según Schelling, pero también según cierto tomismo: la intuición empírica.[64] ¿Pero es verdad que por medio de los sentidos captamos que algo existe, de modo que el significado de existir sea "ser posible objeto de la experiencia empírica"? Admito que de la mera posibilidad no se puede inferir la existencia, pero no concedo que se conozca que algo exista porque se lo experimente empíricamente.

Hume escribe: "Aunque toda impresión o idea que recordamos sea considerada como existente, la idea de existencia no se deriva de ninguna impresión particular",[65] lo cual es verdad. Pero a partir de esto pretende concluir, por medio de un dilema, que la idea de existencia es exactamente la misma que la de impresión sensible. Esto último es insostenible. De ser verdad que no se distinguiese la idea de existencia de la de cualquier idea originada por impresión sensible, el hombre sería incapaz de discriminar los cien taleros posibles de los cien taleros existentes de que habla Kant. Cierto, Kant sostiene que es imposible trazar ninguna línea divisoria entre unos y otros apelando al solo concepto de cien taleros,[66] que dicha línea queda trazada en la medida en que el concepto de los segundos está unido a las condiciones materiales de la experiencia, es decir a la sensación.[67]

[63] S. Thomae Aquinatis, *In XII Libros Metaphysicorum Expositio,* 1658, Marietti, 1964, Torino-Roma, lectio 17, p. 396.

[64] Pedro Descoqs, *Thomisme et Scolastique-à propos de M. Rougier*, en *Archives de philosophie*, 1935, Paris, Beauchesne, vol. V, cuaderno 1, p. 112.

[65] *Treatise of Human Nature*, 2004, Londres, Jonathan Bennett, I, ii, 6, p. 37.

[66] *Kritik der reinen Vernunft,* B627, p. 234.

[67] *Ibid*., B 265, p. 296.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

Kant admite la distinción entre el contenido del concepto, que corresponde, según Schelling, a la esencia, y su verificación efectiva por medio de la intuición sensible. Pero de acuerdo con Hume, el contenido del concepto y su verificación efectiva (no la posibilidad de verificación del verificacionismo semántico) son lo mismo. De este modo, a la postre, resultará imposible, si permanecemos fieles a la epistemología empirista de Hume, discriminar los taleros reales de los posibles. En efecto, el concepto de posibilidad también carece de "impresión particular" distinta, pero en su caso no cabe argüir, como en el de existencia, que el de posibilidad tuviese el mismo contenido que el de impresión sensible, porque en ese caso, y dado que el contenido del concepto de existencia es también el de impresión sensible, habría que admitir, por simple transitividad, un absurdo: *lo posible es lo mismo que lo existente*.

Hegel mismo ofrece esta reducción al absurdo, he aquí la conclusión: "La realidad en acto como tal es posible; está en identidad positiva e inmediato con lo posible; pero lo posible se ha determinado como *mera* posibilidad; de suerte que lo real en acto también está determinado *como un meramente posible*".[68] Sólo en la idea el pensamiento se muestra capaz de definir y distinguir concretamente lo real de lo posible. He aquí de nuevo el sentido de la afirmación de Žižek, citada con antelación. Fuera de la idea, realidad y posibilidad quedan disueltas en una unidad indiscernible, de modo que su distinción queda en una *mera distinción posible*, una distinción a concretarse en un futuro indefinido.

Hegel no desatiende la existencia, ni se contenta con contemplar el mundo *sub specie posibilitatis*. Simplemente reconoce que usar la palabra "existencia" supone conocer el significado de ésta, y que este significado sólo cabe obtenerse discursivamente. No se trata sólo de que Schelling haya difamado a Hegel, sino de que dejó canonizada por obra de su autoridad de gran filósofo, una vía filosófica que, corriendo bajo la promesa de lo concreto, se ha quedado en realidad atascada en la abstracta indeterminación del gesto de señalar algo con el dedo, en la *mera posibilidad* de que alguien entienda qué cosa es lo que señala ese dedo.

[68] *Wissenschaft der Logik II,* p. 205.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

DAVID HUME FRENTE A LA TEORÍA DEL "AMOR PROPIO" DE BERNARD MANDEVILLE

*Cristina Ríos Espinosa**

RESUMEN: En este trabajo se analiza la crítica de David Hume al sistema del "amor propio" de Mandeville; se comparan críticamente dos sistemas de moralidad, el mandevilliano y el humeano: dos versiones contrarias del utilitarismo, la de Hume que considera a la felicidad pública como algo deseable en sí, frente al utilitarismo de Mandeville, que promueve la indiferencia ética en tanto el bienestar público es valorado como un medio para lograr la felicidad privada. Esta investigación defiende la tesis de que tanto Hume como Mandeville justifican la desigualdad social como necesaria para el progreso, el surgimiento del gobierno y de la justicia.

ABSTRACT: In this article we analyze David Hume's criticism of Mandeville's self-esteem theory. In addition, we will critically analyze both Mandeville and Hume's morality systems: two different versions of utilitarianism. While Hume's version considers public happiness desirable, Mandeville advocates ethical indifference regarding public well-being and regards it as a means to achieve private happiness. This research defends the theory that both Hume and Mandeville justify social inequality as a necessary tool for progress, the origins of government, and justice.

PALABRAS CLAVE: moralidad, amor propio, felicidad, egoísmo, utilitarismo político, justicia, vicio, virtud, interés.
KEYWORDS: morality, self-esteem, happiness, egoism, political utilitarianism, justice, vice, virtue, interest.

RECEPCIÓN: 15 de agosto de 2009.
APROBACIÓN: 22 de abril de 2010.

* Instituto Cultural Helénico, A.C.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

DAVID HUME FRENTE A LA TEORÍA DEL "AMOR PROPIO" DE BERNARD MANDEVILLE

Mandeville en la Historia de las Ideas

Cuando, al comenzar la tarea de investigar acerca de la filosofía del siglo dieciocho, se piensa en los grandes pensadores de la época, la lista apenas incluye a Bernard Mandeville, autor poco conocido y muy incomprendido, pues ninguno de sus ensayos posee el renombre del que gozaron Hume o Adam Smith, por ejemplo. Sin embargo, un examen más cercano revela una de las mentes más importantes de las primeras tres décadas del siglo dieciocho; la lectura de *La Fábula de las Abejas*[1] contiene ideas que formaron parte del debate político y religioso de su tiempo, así como teorías sociales que serán asociadas posteriormente en la historia con Voltaire, David Hume y Adam Smith. Desconocido por la mayoría salvo por algunos cuantos especialistas, aun así ejerció una marcada influencia en el pensamiento de su época. Hizo su debut como satirista político en su tierra natal, Holanda, pero luego se dedicó a traducir las fábulas de La Fontaine, con el objetivo aparente de mejorar su inglés. Mandeville emigró de Holanda a Inglaterra debido a sus filiaciones políticas. Cercano a su muerte, en 1732, había escrito dieciséis trabajos separados; colaboró en la revista *The Female Tatler* y escribió en diversos estilos que incluyen versos satíricos, fábulas, ensayos y diálogos. Su importancia radica, entre otras cosas, en haber

[1] Editada por primera vez con ese nombre en 1714 y reeditada en 1723 con un segundo volumen por demás polémico.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

descubierto, en mi opinión, una *ética de la honorabilidad*, que funda las relaciones cívicas y el surgimiento de la esfera pública,[2] pero además, en plantear la tesis acerca de un orden espontáneo en las sociedades, que sirve de antecedente al postulado sobre la "espontaneidad de las instituciones" de Smith en su *Riqueza de las Naciones,* de la "mano invisible" del mercado y también de la teoría evolucionista de las sociedades de Friedrick Hayek. Se podría decir que este teórico contemporáneo del liberalismo económico es un mandevilliano del siglo XX.

Crítica de Hume al sistema del "amor propio" de Mandeville

Vamos a comparar críticamente dos sistemas de moralidad: el mandevilliano, que sostiene que la tendencia hacia la felicidad de los demás se fundamenta en el "amor propio" y en el egoísmo; y el humeano, que se opone a ello diciendo que, si bien la distinción moral y los sentimientos de aprobación moral se deben a la utilidad de las acciones para proporcionar felicidad pública, su fundamento no es egoísta, sino todo lo contrario, descansa en un "sentimiento humanitario" natural.[3] Compararemos dos versiones distintas del utilitarismo, la de Hume, que considera a la felicidad pública como algo deseable en sí, es decir, como un fin en sí mismo, mientras que el utilitarismo mandevilliano tomaría el

[2] La esfera pública, en este caso específico, es la sociedad comercial organizada y la opinión pública; esta última debe entenderse como aquello que el mercado aprueba intersubjetivamente, gracias a lo cual es posible la formación de la identidad subjetiva, la cual incluye el intercambio mercantil, pues sin esa aprobación intersubjetiva los bienes no se podrían transformar en mercancías y por tanto no se cumpliría el proceso de valorización de las mercancías hacia su plena realización como dinero.

[3] Este "sentimiento humanitario" es análogo al "sentimiento público" compartido por las teorías de Shaftesbury y Hutcheson. En las traducciones del inglés al castellano de las *Investigaciones sobre los principios de la moral*, este "sentimiento humanitario" se traduce por benevolencia y se entiende como la tendencia a favorecer el bienestar de la sociedad; a veces es el sentido activo de promoverlo, pero también se refiere al sentimiento de agrado resultante de la contemplación de las cualidades en otros, o cuando a alguien le va bien y saca provecho de sus propias cualidades. Es análogo al sentimiento de belleza en la experiencia estética. Hume cree que la utilidad y el provecho están ligados a la belleza.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

bienestar público tan sólo como un medio para lograr la felicidad privada, no como un fin en sí ante el cual el sujeto permanece indiferente.[4]

La moralidad humeana pone a los sentimientos como el fundamento de nuestras distinciones entre vicio y virtud, en contraposición a los sistemas morales racionalistas, que ponen a la razón como el principio de la moralidad. El bien y el mal moral son relativos a nuestros sentimientos, "no hay nada en sí mismo estimable o despreciable", según Hume, con lo cual estaría afirmando una tesis defendida por Mandeville. Otra analogía entre ambos pensadores la encontramos en la afirmación de Hume acerca de cómo algunas virtudes morales surgen de la educación y fueron promovidas por los políticos para favorecer la sociabilidad de la insociabilidad humana, como podemos observar en la siguiente cita:

> Tanto los escépticos del mundo antiguo como los modernos han inferido fácilmente de la utilidad manifiesta de las virtudes sociales que todas las distinciones morales surgen de la educación y fueron inventadas en un primer momento y luego fomentadas por la habilidad de los políticos, y ello con vistas a hacer tratables a los hombres y mitigar su egoísmo y ferocidad naturales.[5]

Para Mandeville, la moral es un producto de la educación promovida principalmente por los legisladores, quienes tamizan el egoísmo natural:

> Es evidente que los primeros rudimentos de moralidad introducidos por hábiles políticos, para hacer que los hombres se ayudaran unos a otros sin dejar de ser dóciles, fueron maquinados principalmente con el fin de

[4] Debo aclarar que el hecho de que Hume afirme que muchas acciones nos agradan porque son útiles no implica que sólo nos movamos con base en este fin como último y que toda virtud deba ser juzgada de acuerdo a su utilidad; es lo que diferencia la propuesta humeana del utilitarismo mandevilliano, como lo intento probar en esta investigación. No estamos frente a un utilitarismo radical: de hecho, Hume sostiene la posibilidad de que el fin hacia el que tendemos no sólo nos agrade como medio, sino también como fin en sí mismo.

[5] David Hume, *Investigación sobre los principios de la moral*, 1991, Madrid, Espasa Calpe, trad. Gerardo López Sastre, Sección V, "¿Por qué agrada la utilidad?", Parte I, párrafo 3, p. 81.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

> que los ambiciosos pudieran obtener el mayor beneficio posible y gobernar sobre gran número de individuos con toda facilidad y seguridad.[6]

Si bien Hume comparte con Mandeville la idea de que el hombre posee un egoísmo natural que nos hace insociables, así como la idea de que las virtudes sociales se promueven por la educación, y el agente civilizador en este caso es el político, Hume va más allá de Mandeville porque no se queda en este nivel de la moralidad. Si rastreamos más a fondo la moralidad humeana nos encontramos con una diferencia fundamental, pues para Hume efectivamente algunas aversiones o sentimientos de aprobación y censura son invenciones de la educación; sin embargo, no todos provienen de ella: existen algunos que implican un principio natural de moralidad en los hombres, pues de lo contrario sería imposible que un afecto moral tuviese efecto en nosotros. Hume argumenta que no todo sentimiento de aprobación o censura tiene su origen en el interés propio, pues un ser humano siente simpatía por la imagen de la felicidad social, aun cuando no esté relacionado con nuestro amor propio y nuestra utilidad: "Hasta tal punto se parece toda la humanidad al principio bueno que […] siempre nos inclinamos, en virtud de nuestra filantropía natural, a conceder preferencia a la felicidad de la sociedad y […] a la virtud sobre su opuesto".[7] De manera que no siempre entra en juego nuestro interés; esta idea no es compartida por Mandeville, para quien toda acción en favor del interés público se deriva del amor propio, y no cree en la posibilidad de un sentimiento de benevolencia genuino hacia los demás, a diferencia de Hume, quien para probar la universalidad de los sentimientos morales, recurre a la experiencia de agrado que brinda la contemplación estética; con ello muestra cómo los sentimientos de agrado y aprobación surgen de manera común en los hombres. Para Hume, el sentimiento público es posible y le parece ingenuo derivarlo exclusivamente del interés privado, con lo que estaría

[6] Bernard Mandeville, "Investigación sobre el origen de la virtud moral", en *La Fábula de las abejas o los vicios privados hacen la prosperidad pública*, 1982, México, Fondo de Cultura Económica, trad. José Ferrater Mora, p. 26.

[7] David Hume, *Investigación sobre los principios de la moral*, *op. cit.*, Parte II, párrafo 23, p. 95.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

criticando la teoría del amor propio de Mandeville, entre otros escépticos morales con los cuales dialoga en este ensayo.

Las analogías y diferencias entre ambos autores podemos rastrearlas principalmente en la comparación entre dos ensayos, el de la "Investigación sobre el origen de la virtud moral" que aparece dentro de *La fábula de las abejas* de Mandeville y la *Investigación sobre los principios de la moral* de Hume, aunque no únicamente como veremos más adelante. El método empleado por ambos autores es empírico, parten de la observación del comportamiento de la sociedad, si bien el origen de la moralidad puede ser social, como vemos que comparten entre ellos. Hume, a diferencia de Mandeville, sí llega a plantear la universalidad del sentimiento moral por medio de la contemplación estética. Parece que en Hume la benevolencia es un principio natural en el hombre, condición necesaria para que éste sea afectado de alguna manera, de lo contrario sería imposible aprender las virtudes sociales, que son los usos y costumbres que embellecen a una sociedad y que dirigen la conducta, aunque el sujeto no esté muy convencido de ellas; no obstante, las observa para poder lograr la comunicación y diálogo con los demás, es decir, para hacerlo un ser sociable.

Toda la argumentación de Hume prueba que los sentimientos de aprobación o desaprobación de las acciones no sólo se fundan en la utilidad, a diferencia de la tesis mandevilliana, sino que tienen un principio universal e innato en la estructura humana, como es la benevolencia. Hume responde críticamente a los escépticos, entre ellos a Mandeville, y sólo les complacerá en el método empleado para probar la universalidad del sentimiento moral, el cual será empírico, pero se distancia de ellos en las conclusiones:

> Consideremos la cuestión "a posteriori" […] investiguemos si el mérito de las virtudes sociales no se deriva en gran medida de los sentimientos de humanidad con que afectan a los espectadores. Parece que es una cuestión de hecho que […] la circunstancia de la utilidad es una fuente de alabanza y aprobación; […] que es la única fuente de esa alta consideración que se presta a la justicia, a la fidelidad, al honor, a la

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

> lealtad y a la castidad […] inseparable de todas las demás virtudes sociales […] que es el fundamento de la parte principal de la moral.[8]

Pero aún cuando en nuestra aprobación exista una tendencia útil de las virtudes sociales, aún así "no nos mueve por consideraciones de interés personal, sino que tiene una influencia más universal y dilatada".[9] Hume sigue insistiendo en que existe en nuestra naturaleza una tendencia hacia el bien público porque afecta a "los principios benevolentes de nuestra constitución". Separa el principio de la benevolencia, que es natural, de los de la simpatía, que dependen de nuestra cercanía del objeto y que fomenta el sentimiento. No está de acuerdo en que la moralidad tenga como único fundamento a la utilidad, el amor propio y el interés. Para Hume nuestros sentimientos morales son un compuesto de benevolencia y simpatía y nos capacita para aplaudir o censurar una acción, es decir, nos capacita como jueces.

Al tratar la moralidad, Hume no nos habla de rigores, austeridades inútiles, sufrimiento y autonegación; su propósito es mostrar que el ser humano no se separa del placer a menos que se le compense, en lo que coincide con la postura mandevilliana. El imperativo moral humeano consiste en un esfuerzo que exige un cálculo exacto y una preferencia por la máxima felicidad; estamos frente a una racionalidad entendida como la obtención de la máxima felicidad. Mandeville también considera el sistema de compensaciones como el móvil de la acción humana y a la utilidad como el fundamento de las virtudes sociales; encuentra en el egoísmo el origen de la sociabilidad, a diferencia de Hume, para quien el mérito o la aprobación de una acción dependen de su tendencia a promover la felicidad humana, lo cual va más allá del interés personal. Los sistemas de moralidad de Hume y Mandeville poseen una función liberadora, en tanto están adecuados a nuestra naturaleza humana al no exigirnos la autonegación de las pasiones; en ambas teorías, los valores de la religión aparecen como irracionales e inútiles. Frente al debilitamiento de las religiones y de la muerte de Dios, no nos queda más que consultar a nuestra propia naturaleza, los sentimientos se convierten

[8] David Hume, *Investigación sobre los principios de la moral*, Parte II, párrafo 25, p. 99.
[9] *Ibid*., Sección V, "¿Por qué agrada la utilidad?", Parte II, párrafo 26, p. 99.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

en la dirección y guía hacia la felicidad. Ambos enfatizan los sentimientos morales para suavizar las pasiones humanas y el papel secundario jugado por la razón; mientras que para Mandeville se limita al cálculo eficientista de los medios, para Hume se coloca en la perspectiva de la voluntad –a diferencia del estado privilegiado de la razón en los sistemas de moralidad anteriores–; ambos combaten la inutilidad de las "virtudes monacales" que le imponen rigores innecesarios al cuerpo y a los hábitos sociales.

Crítica de Hume a la ambigüedad del concepto de vicio de Mandeville

La crítica de Hume, compartida también por Adam Smith, contra Mandeville, se dio en el mismo sentido que en Hutcheson, quienes lo acusan de ambigüedad conceptual. Hume le objeta la ausencia de un referente epistemológico suficientemente sólido en el cual fundar el sentido de las conductas humanas; ese referente valorativo consistiría en determinar aquello que es digno de elogio (*praiseworthy*), es decir, ¿qué acciones son consideradas valiosas?, ¿cómo un sujeto se convierte en objeto de alabanza? La valoración debe recaer en aquello que la sociedad considera digno de alabanza; los sentimientos de aprobación de las conductas dependen de la utilidad de una acción que tenga como fin la felicidad humana; éstos no surgen de la educación en primera instancia, ni de una manipulación política como sostenía Mandeville, sino de un "sentido moral innato", a saber, el "sentimiento humanitario" como condición previa a la educación moral y de las costumbres; estas últimas coadyuvan al logro de la virtud, pero son secundarias y necesitan de la precondición de un sentido moral (*moral sense*). No deseamos el aplauso público, como sostiene Mandeville, sino el ser dignos de aplauso como dirán Hume y Smith.

Hume, al igual que Hutcheson, estaba convencido de la dirección moral ofrecida por los sentimientos más que por la razón pura; son aquellos lo que guían los juicios morales de los hombres; creía que el origen de las pasiones animales descansaban en el cuerpo exclusivamente, mientras que en los humanos se podían centrar en la mente o en los objetos externos; en lo que respecta al cuerpo, las mismas cualidades motivaban el orgullo

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

(*pride*) tanto en los animales como en los humanos,[10] quienes "comparten todos los principios internos" que generan tanto el orgullo como la humildad, el modo de operación de las causas es el mismo y Mandeville comparte esta misma opinión.

Hume sostenía que no alabamos las acciones por su ejecución, sino de acuerdo a los motivos que las producen, es decir, a sus móviles. Sin embargo, habitualmente consideramos a las acciones mismas como signos que indican los motivos que conducen a un individuo a actuar, ante la imposibilidad de conocer los móviles como también sostenía Mandeville.[11] Consideraba inexistente la división de la acción en móvil y ejecución, como si se tratara de fenómenos independientes; la acción es un fenómeno unitario y no parcelario, es una totalidad de sentido; el acto es un signo que indica los motivos,[12] no hay otra forma de acceso a estos últimos más que en un plano práctico expresivo. No obstante, siguiendo la línea de argumentación de Bayle, ampliada por Mandeville, Hume juzga que es un error creer que damos nuestra aprobación a los demás porque estemos naturalmente complacidos cada vez que nos enfrentamos a acciones que consideramos virtuosas, como sugería Hutcheson, esto sería un absurdo:[13]

> Parece entonces, que todas las acciones virtuosas derivan su mérito sólo de motivos virtuosos, y son considerados solamente como signos de esos motivos. De este principio concluyo que el primer motivo virtuoso que permanece como virtud en cualquier acción, nunca puede derivarse

[10] Hume hace una clara distinción del orgullo, a diferencia de Mandeville; esta pasión es necesaria para formarnos una estima propia: es mejor un hombre orgulloso que uno desprovisto de estima.

[11] Mandeville suponía al egoísmo y al orgullo como los motores de la acción, lo cual lo lleva a poner en duda la posibilidad de la existencia de la virtud privada, entendida ésta como el sometimiento de las pasiones, la abnegación o negación del yo. Además había demostrado lo inútil de las creencias religiosas o de algún ideal regulador de las acciones prácticas, pues en esto el hombre mostraba una incongruencia.

[12] Mandeville no puede efectuar esta unificación entre la teoría y la praxis como hace Hume en su consideración del acto como signo de la motivación, como un fenómeno unitario pleno de sentido. Para Mandeville, estos dos fenómenos estaban separados o fragmentados, de ahí la paradójica naturaleza humana y la inutilidad de las religiones para promover el bien y la felicidad humana: el hombre no puede seguir los dictados de sus ideales.

[13] Aunque también existen virtudes "naturales", como ya vimos antes cuando defiende un principio de benevolencia innato en la constitución humana.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

> de la mera observación de la virtud de dicha acción, sino de un principio o motivo natural. Suponer que la mera consideración de la virtud de una acción sea el primer motivo que produjo la acción y catalogarla virtuosa por eso, es razonar en círculo. Antes de tener esa consideración, la acción debe ser realmente virtuosa; y esta virtud debe derivarse de un motivo virtuoso. Y como consecuencia, el motivo virtuoso debe diferenciarse de la consideración de la virtud de una acción. Una acción debe ser virtuosa antes de que sea vista o considerada virtuosa. Un motivo virtuoso es requisito para volver a una acción virtuosa. Entonces, un motivo virtuoso debe ser el antecedente necesario de la consideración.[14]

Cada vez que tomamos en consideración cuestiones morales, el origen de las categorías de la virtud y el vicio deben buscarse en algún motivo de la naturaleza humana que sea lógicamente distinto del sentido de su moralidad. Hume argumentó que el hecho de que las personas ocasionalmente actúan de acuerdo con lo que sinceramente experimentan como un "sentido del deber" o de la moralidad, sólo puede ocurrir –tal como Mandeville sostenía– en un estado de civilización en el cual todas las acciones humanas están condicionadas con mucha fuerza por el poder de la educación, el hábito y la costumbre, de manera que el "sentido moral" (*moral sense*) se convierte en una segunda naturaleza. Y aun cuando se le conceda a Hutcheson razón en suponer que algunos sentimientos benevolentes proceden de un motivo natural, las reglas de la justicia que, por ejemplo, obligan a alguien a pagar una deuda, no tenían un origen natural para dar cuenta de su aplicación universal e incondicional. Por esta razón, dichas reglas tenían que derivarse artificialmente (convencionalmente), en el sentido de no originarse directamente de las emociones humanas ni de acuerdo con ellas, sino que eran incorporadas a través de la mediación de las instituciones sociales existentes. Tal como Hume le escribe a Hutcheson:

> No puedo estar de acuerdo con su sentido de *Natural,* por estar fundado en causas finales, lo cual es una consideración que me parece

[14] David Hume, *A Treatise of Human Nature*, 2001, Oxford Philosophical Texts, Oxford University Press, ed. David Fate Norton & Mary J. Norton, Book III, Part II: "Of justice and injustice"; Sect. I, par. 4, p. 307. Traducción mía.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

> muy incierta y no filosófica. Pues, ¿cuál es el fin del hombre? ¿Es creado para la felicidad o para la virtud? ¿Para esta vida o para la siguiente? ¿Para él o para el Creador? Su definición de *Natural* depende de que resuelvan estas cuestiones, que son interminables, y muy lejanas a mi propósito. Nunca he llamado a la Justicia antinatural (*unnatural*), sino tan sólo artificial.[15]

Gracias a esta defensa de la convencionalidad de ciertas características de la sociabilidad, el proyecto de Hume se aparta del de Hutcheson y se emparenta con el de Mandeville. Coincide con este último en un hecho fundamental, en el reconocimiento de la dirección política de los sentimientos, no obstante su inclinación en favor de un proceso natural de estos últimos. Los sentimientos humanos son dirigidos adecuadamente por hábiles legisladores, en función de gobernar mejor a los hombres y de preservar la paz en la sociedad; por ello han luchado por generar un valor y un apego por la justicia.[16] Sin embargo, critica a Mandeville por atribuirle exclusivamente a la labor política la instauración de las nociones de honor y vergüenza:

> Algunos filósofos han atribuido toda distinción moral al resultado del artificio y la educación, cuando los hábiles políticos buscan restringir las pasiones violentas de los hombres y los hacen operar a favor del bien público, mediante las nociones del honor y la vergüenza. Sin embargo, este sistema es inconsistente, pues si los hombres no contaran con un sentimiento natural de aprobación y culpa nunca podrían ser persuadidos por los políticos, ni serían inteligibles palabras como laudable, culpable, odioso o digno de alabanza, sería un lenguaje perfectamente desconocido para ellos.[17]

[15] David Hume, *The Letters of David Hume,* 1932, Oxford, Oxford University Press, editadas por J. Y. T Grieg, 2 vols., I, p. 33. La justicia es convencional, es decir, su génesis descansa en las condiciones de escasez cuando en el avance de la civilización, poblaciones en ascenso tuvieron que competir por recursos naturales, lo que dio lugar a luchas en la competencia por la sobrevivencia, lo cual hizo necesaria la formación de instituciones que ayudaran a preservar el orden y a neutralizar la violencia de los hombres viviendo en sociedad. La justicia es una virtud artificial en el sentido aludido.

[16] David Hume, *A Treatise of Human Nature*, *op. cit.*, Book III, Part II, Section ii; Par. 25, p. 321.

[17] *Ibid*., p. 321.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

En efecto, Hume no estaba totalmente en contra de la antropología especulativa de Mandeville, no lo moralizaba, su crítica era más científica al centrarse en sus aspectos lógicos o epistemológicos; juzgaba imposible la pretensión de Mandeville de fundar en la tarea política la distinción entre vicio y virtud, pues si la naturaleza no nos ayudara en este asunto, sería inútil que los políticos hablaran de *honorable, vergonzoso, digno de alabanza o de culpa,* lo que quiere decir que si los hombres no respondieran directamente a un lenguaje moral,[18] el discurso político habría caído en oídos sordos, esto es, que debió haber existido un referente, un elemento constitutivo de la naturaleza previo a la educación, una sensibilidad natural a la cual apelaba cualquier intento de instrucción de los hombres; de lo contrario, el aprendizaje carecería de efectividad práctica. En realidad está apelando a un *moral sense* sin el cual se torna imposible la educación moral, el cual incluye un *gusto moral*, como aquello que la sociedad considera valioso, un lenguaje moral compartido por todos sus miembros.

La génesis de la sociabilidad y el utilitarismo como fuente de los sentimientos morales

En la filosofía moral humeana, las virtudes sociales poseen una utilidad natural que antecede a todo precepto o educación; en cambio, en la moralidad mandevilliana las virtudes públicas son meramente un producto de la educación. Hume reconoce el papel de la educación para promover las virtudes sociales, pero siempre como algo derivado de aquella precondición llamada *sentido moral*, es decir, la existencia de una disposición natural en el hombre que le posibilita el ser afectado por la educación o el ser manipulable por la política, esto es su carácter de "ser afectado" no

[18] Me parece que Hume se está refiriendo al carácter de "ser afectado" que el hombre posee de manera natural, es decir, el hombre conserva una disposición natural para recibir todo aprendizaje moral. No niega el poder de la educación en la moralidad y sociabilidad humana, pero lo considera como un carácter derivado del hecho primario de que somos capaces de "ser afectados". De no ser así, los políticos habrían fracasado en sus intentos por sociabilizar a la humanidad.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

es aprendido, sino innato, de no ser así sería inútil la sociabilidad, sería imposible convertirlo en un ser tratable y civilizado.

En oposición a Mandeville, Hume niega la egoísta adhesión a las virtudes sociales. Nuestra aprobación moral posee un carácter trascendente en el sentido de ir más allá de la esfera privada de nuestros intereses:

> La utilidad es agradable y provoca nuestra aprobación […] Pero ¿útil? ¿Para qué? Para el interés de alguien ciertamente. ¿Para el interés de quién? No solamente para el nuestro. Porque nuestra aprobación frecuentemente se extiende más lejos […] debe ser el interés de aquellos a quienes sirve el carácter o la acción aprobada; y estos individuos […] por muy distantes que estén de nosotros, no nos resultan completamente indiferentes.[19]

La aprobación moral depende de la tendencia hacia el interés de los demás, pues si sólo incluyera el interés subjetivo, la acción carecería de moralidad. Hume rechaza al "amor propio" como el principio unificador entre el interés privado y el público; no es la verdadera fuente de la moralidad. El mérito de una acción descansa en su tendencia a favorecer la felicidad de la humanidad,[20] sólo así surge el "sentimiento humanitario" que aprobamos y estamos dispuestos a alabar:

> El amor a uno mismo es un principio en la naturaleza humana de una energía tan vasta, y el interés de cada individuo está […] tan estrechamente ligado con el de la comunidad, que se puede disculpar a estos filósofos que imaginaron que toda nuestra preocupación por el bien público podía resolverse en una preocupación por nuestra propia conservación y felicidad.[21]

Esta cita es una clara referencia a la postura moral de Mandeville; Hume no acepta el poder sintético del "amor propio" para armonizar la

[19] David Hume, *Investigación sobre los principios de la moral*, *op. cit.*, Sección V: "¿Por qué agrada la utilidad?", Parte I, párrafo 14, p. 85.

[20] Esta "felicidad de la humanidad" no se refiere a la de la humanidad como conjunto de personas, sino como "naturaleza" humana en el sentido más científico y no filosófico" del término.

[21] Hume, *op. cit.*, Sección V: "¿Por qué nos agrada la utilidad?", Parte II, párrafo 1, p. 86.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

multiplicidad de intereses particulares con el interés general de la humanidad, al contrario, éstos siempre están en tensión. Hace un esfuerzo por demostrar cómo, aún cuando no sean armonizables, ello no agota nuestros sentimientos morales: "tenemos que renunciar a la teoría que da cuenta de todo sentimiento moral acudiendo al principio del amor a uno mismo. Tenemos que admitir un afecto más general y conceder que los sentimientos de la sociedad no nos resultan totalmente indiferentes".[22]

Hume intenta demostrar cómo nuestros sentimientos morales no se originan en el "amor propio", sino en un principio más general y trascendente que no se agota en el sujeto, sino que va más allá de él. Para probarlo recurre a una demostración lógica, que dicta que aun cuando a la utilidad le interesa la adecuación de los medios hacia un fin –lo cual es agradable de admirar y suscita nuestra aprobación–, sería una contradicción no interesarnos también por el fin como algo agradable en sí. Desinteresarnos por el fin sería irracional; el interés por los medios debe incluir un interés por el fin[23] para que el principio de utilidad sea congruente:

> La utilidad es sólo una tendencia hacia un cierto fin; y es una contradicción en los términos que una cosa nos agrade como medio para un fin, cuando el fin mismo no nos afecta de algún modo. Si la utilidad, por tanto, es una fuente de sentimiento moral, y si esta utilidad no se considera siempre con referencia a un yo, se sigue que toda cosa que contribuya a la felicidad de la sociedad se recomienda a sí misma directamente para nuestra aprobación y buena voluntad.[24]

Hume acepta que la utilidad sea una fuente de sentimiento moral, pero niega que a este último le sea indiferente un fin más allá del sujeto; es decir, la felicidad o el bienestar público es recomendable en sí mismo y no por su referencia a un interés privado. La aprobación de la felici-

[22] Hume, *op. cit*., Sección V, "¿Por qué nos agrada la utilidad?", Parte II, párrafo 2, p. 87.

[23] Nótese aquí de manera importante la diferencia entre el utilitarismo humeano y el mandevilliano: mientras que para Hume la "racionalidad de la utilidad" no se agota en interesarse en los medios adecuados para la realización de un fin, sino además en el fin mismo, para Mandeville se agota en la elección de los medios adecuados, siendo indiferente el fin en sí mismo.

[24] Hume, *op. cit*., Sección V, "¿Por qué nos agrada la utilidad?", Parte II, párrafo 2, p. 87.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

dad social no depende de su utilidad personal, sino que trasciende la subjetividad. El interés por la sociedad está incluido en nuestro propio interés, el destino de la humanidad afecta vivamente nuestra imaginación, la naturaleza humana posee una simpatía social. Es optimista con respecto a la naturaleza humana, pues reconoce la existencia de una inclinación natural hacia la felicidad del otro. En cambio, Mandeville niega esta inclinación natural en la constitución humana, pues considera que la preocupación por los demás es el resultado de un aprendizaje social y tan sólo un medio para la propia realización, en lugar de un fin en sí mismo.

El principio de la simpatía humeano como fuente de aprobación moral

La "opinión pública" en la moralidad humeana juega un papel importante al igual que en la "ética política" mandevilliana, sólo que con la diferencia de que en la primera es necesario un imaginario cambio de posiciones (simpatía) para que la conversación y el intercambio de opiniones sea posible: es la única manera de tomar en cuenta la postura intelectual del interlocutor. La comunicación sería imposible si no pasáramos por alto nuestras diferencias:

> Todos los días nos encontramos con personas que están en una situación diferente de la nuestra y que nunca podrían conversar con nosotros si permaneciéramos continuamente en esa posición y punto de vista que nos es peculiar. Por tanto, el intercambio de opiniones en la sociedad y en la conversación nos hace formar un criterio general e inalterable, mediante el que podemos aprobar o desaprobar caracteres y conductas.[25]

La aprobación moral de la virtud o el rechazo del vicio responden a este carácter relacional de los hombres por medio de la simpatía y la conversación. Hume busca probar cómo la aprobación o censura moral no puede fundarse en principios abstractos, sino que es necesaria la comunicación empática intersubjetiva para posibilitar los sentimientos

[25] Hume, *op. cit*., Sección V, "¿Por qué nos agrada la utilidad?", Parte II, párrafo 25, p. 97.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

de aprobación y el intercambio de los aplausos en la alabanza de algo que previamente es considerado "objeto de alabanza", es decir, de aquello que la sociedad considera valioso o meritorio de las conductas humanas:

> La naturaleza ha dispuesto sabiamente que las relaciones privadas prevalezcan […] sobre las consideraciones y los puntos de vista universales; de otra manera nuestras acciones y afectos se disiparían y perderían por falta de un objeto limitado y conveniente.[26]

Hume deduce un principio de benevolencia originario en nuestra constitución natural del hecho de cómo nuestro carácter es "objeto de influencia" ante el dolor y el placer humanos; sostiene que el "sentimiento de benevolencia" es un principio innato, general y universal sobre el cual se fundan nuestros sentimientos morales. Con esta postulación, se opone a las teorías del "amor propio" que afirman que la única fuente de moralidad es el "interés propio" y que el hombre es indiferente a los demás:

> Tenemos que concluir "a priori", que es imposible para una criatura como el hombre el ser totalmente indiferente al bienestar o malestar de sus semejantes […] aquí […] están las primeras nociones, temas o ideas generales de una distinción general ante las acciones.[27]

Esta imposibilidad de una indiferencia ética Hume la prueba con la diferencia de grados en que somos afectados ante la lejanía o cercanía de los objetos contemplados. El hecho importante que trata de demostrar es cómo el ser humano posee una precondición natural que consiste en su carácter de "ser afectado"; además, demuestra por medio de un análisis "a posteriori" un común en las conductas meritorias, a saber, la utilidad social y el "sentimiento humanitario", que tiene en cuenta la felicidad de la mayoría: "en nuestra aprobación general de caracteres y costumbres, la tendencia útil de las virtudes sociales no nos mueve

[26] Hume, *op. cit*., Sección V, "¿Por qué nos agrada la utilidad?", Parte II, párrafo 24, p. 98. La cita se refiere a una nota puesta a pie de página referida al párrafo citado.

[27] *Ibid*., Sección V, "¿Por qué nos agrada la utilidad?", Parte II, párrafo 26, p. 98.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

por consideraciones de interés personal, sino por una influencia mucho más universal y dilatada".[28]

La utilidad es un principio universal a diferencia del "amor propio"; dicha utilidad social es el fundamento "a posteriori" para nuestra aprobación moral, la cual va más allá del interés privado. Dicho "principio de utilidad social" posee una tendencia de rebasamiento de la esfera privada, y por tanto posee carácter de universalidad. Ahora bien, además de este principio de utilidad "a posteriori", Hume descubre una condición "a priori" que posibilita nuestro ser moral, a saber, nuestro carácter de "ser afectados" por los sentimientos de otros, que es previo incluso al principio de la simpatía smithiano,[29] que es la base de la comunicación intersubjetiva. De esa capacidad de ponerse en el lugar del otro, en ese imaginario cambio de posiciones está el origen de la comunicación social. La utilidad humeana es un principio universal "puesto que […] es imposible agradar como medio para un fin cuando el fin resulta totalmente indiferente", a diferencia del utilitarismo mandevilliano. Hume continúa oponiéndose a la tesis de los escépticos modernos que sostienen que el "amor propio" es el origen de la moralidad: "nunca puede ser el amor a uno mismo lo que haga que su visión resulte agradable para nosotros, los espectadores, e impulse nuestra estima y aprobación".[30] Cree posible la existencia de un sentimiento natural a favor del otro sin estar fundado primariamente en el "interés propio". Aprobamos a una persona que posee alguna cualidad aún cuando nosotros no derivemos de ello ningún placer. No toda acción en favor de los demás parte del egoísmo sino de la simpatía; este principio abre la posibilidad de la existencia de acciones benevolentes. Los sentimientos de los otros jamás me afectarían más que cuando se transforman en algo nuestro: si dichos sentimientos se quedarán como ajenos jamás tendrán influencia en nosotros.

A diferencia de Mandeville, Hume no se queda encerrado en la "heteronomía", en tanto el juicio de valoración moral de una acción no depende

[28] Hume, *op. cit*., Sección V, "¿Por qué nos agrada la utilidad?", Parte II, párrafo 28, p. 99.

[29] En realidad ese carácter de "ser afectados" de manera natural sería aquello que posibilita un principio como la simpatía, porque ¿cómo puedo ponerme en el lugar del otro si no poseo un sentido moral previo como condición de posibilidad de todas las virtudes sociales?

[30] Hume, *op. cit.,* Sección VI, "De las cualidades útiles a nosotros mismos", Parte I, párrafo 3, p. 102.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

de manera absoluta de la aprobación pública, sino de la transformación de dicha valoración social en una convicción personal por parte del agente. Dicha transformación de la valoración pública en una convicción personal parecería la formación de un "ideal del yo", en tanto es la conciencia subjetiva quien pone en una balanza el valor de la "opinión pública"; de no ser así, el sujeto quedaría sometido al tribunal del juicio cosificador del público.[31]

La "autoestima" humeana frente a la "vanidad" mandevilliana

Hume comparte con Mandeville el calificar como vicio las muestras de orgullo excesivo por parte del sujeto, por resultar odioso a los demás de manera universal; ambos reconocen el valor positivo de esta tendencia humana a la sobrevaloración, debido a la utilidad social de estas pasiones de vanidad y orgullo que ayudan a promover la sociabilidad y el intercambio: "las continuas discrepancias de la vanidad y el orgullo de los hombres, cuando están en compañía, han introducido las reglas de las buenas costumbres y la cortesía, […] con vistas a facilitar la relación entre las mentes y una conversación y comercio sin perturbaciones".[32]

Hume acepta que la arrogancia daña a los demás, de ahí la necesidad de reglas, como el no monopolizar la opinión sin ceder la palabra y darle oportunidad a otros de expresar sus ideas, una regla democrática que consiste en permitir un equilibrio de libertades en la participación de todos en la "publicidad":[33]

> En la conversación resulta agradable el espíritu vivo del diálogo […] De ahí que el narrador de largas historias o el declamador pomposo reciban

[31] Una postulación análoga la encontramos en el "espectador imparcial" smithiano.

[32] David Hume, *Investigación sobre los principios de la moral*, *op. cit.*, Sección VIII, "De las cualidades inmediatamente amables a los demás", Parte I, párrafo 1, p. 132.

[33] Estas actitudes liberales e ilustradas en torno a la publicidad, el respeto a la opinión ajena y el derecho de todos a expresar sus ideas –reglas que de ser violadas atentarían contra el principio de la tolerancia– son inconsistentes en la filosofía de Hume si las contrastamos con la legitimación que hace de la desigualdad social en el plano material. La libertad que tanto defiende es la de los propietarios privados, cuyos intereses se identifican con los "intereses de la humanidad".

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

> muy poca aprobación. Pues la mayoría de los hombres desean igualmente participar a su vez en la conversación, y ven con muy malos ojos esa locuacidad que les priva de un derecho del que de forma natural son tan celosos.[34]

Hume recomienda la modestia como esa escrupulosidad requerida en el honor, algo contrario a la arrogancia basada en la vanidad; reconoce esa tendencia natural del hombre a sobrevalorarse:

> La modestia puede entenderse en diferentes sentidos […] Algunas veces significa esa delicadeza y escrupulosidad en la que se refiere al honor, ese temor a la censura, ese miedo a entrometerse o causar daño a los demás […] halaga la vanidad de todos los hombres al presentarles la apariencia de un alumno dócil, que recibe con la adecuada atención y respeto cada palabra que pronuncian.[35]

La modestia será para ambos filósofos la virtud que acompaña el arte de la conversación; permite el respeto de las libertades de los participantes en la publicidad y es la base de la tolerancia defendida por los miembros de la Ilustración, como Voltaire. Este principio de la tolerancia se ve amenazado por la arrogancia, resultado de esa tendencia natural a sobrevalorarse, la cual puede llegar a disolver a la sociedad:

> Si se diera vía libre a la autoalabanza y se observara aquella máxima de Montaigne de que uno dijera tan francamente como es seguro que se piensa: soy sensato, tengo conocimientos, valor, belleza, o ingenio; si éste fuera el caso […] todo el mundo es consciente de que caería sobre nosotros tal torrente de presunciones, que convertirían a la sociedad en totalmente inaguantable. Por esta razón la costumbre ha establecido como una regla del trato público que los hombres no deben dar rienda suelta a la alabanza de sí mismos ni incluso hablar mucho de sí mismos.[36]

[34] David Hume, *Investigación sobre los principios de la moral*, *op. cit*., Sección VIII, "De las cualidades inmediatamente amables a los demás", Parte I, párrafo 5, p. 134.
[35] *Ibid*., párrafo 8, p. 134-5.
[36] Hume, *op. cit*., párrafo 9, p. 136.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

La arrogancia se convierte en un vicio que amenaza el espíritu público y la publicidad al romper con los principios de la libertad de expresión. Mandeville considera que ofende a los demás; sin embargo, una correcta conducción nos lleva a moderarla, mas no a eliminarla, permitiéndole una expresión educada en la sociedad, cuyo resultado será el juicio valorativo de aprobación social y la reputación como compensación. Dicho juicio valorativo por el elogio de la sociedad tiene en Mandeville la última palabra, no es así en Hume y Smith, quienes reconocen la necesidad del sujeto de una aprobación de sí mismo, con lo cual evita ser humillado al quedar sometido a los caprichos de la fortuna de la opinión:

> Una pequeña propensión hacia la modestia, incluso en el sentimiento interno, es considerada favorablemente […] Pero esto no excluye un noble orgullo y espíritu, que puede mostrarse abiertamente en todo su alcance, cuando uno es víctima de la calumnia o de la opresión de cualquier clase.[37]

Hume nos está hablando –al igual que harán Mandeville y Smith– de la necesidad de una autoestima saludable para cualquier espíritu. En Mandeville esa tendencia a la sobrevaloración debe ser disfrazada, mas no eliminada, para convertir al sujeto en un ser social; a su exceso de sobrevaloración le llamará vicio; el disfraz de este exceso tampoco es una virtud. Dicha sobrevaloración y el deseo de superioridad humano es la base del progreso y del comercio. Hume estaría de acuerdo, pero con la diferencia de no llamar vicio al "deseo de fama" Mandeville no puede evitar condenar este deseo como vicio debido a su rigorismo teórico. En cambio, el principio de la modestia sí es una virtud para Hume, lo mismo que para Smith, porque no es considerado un disfraz o un acto de hipocresía, sino una moderación interna sincera frente al "tribunal de la conciencia",[38] mientras que para Mandeville solamente posee un valor como signo exterior en la esfera pública y no posee valor intrínseco.

[37] *Ibid*., párrafo 10, p. 136.

[38] Esta categoría es de Kant, pero vemos sus rudimentos en la filosofía moral de David Hume y de Adam Smith.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

La siguiente cita es un ejemplo de cómo Hume considera al "deseo de fama" una virtud útil, a diferencia de Mandeville, quien lo considera un vicio útil: "Está tan lejos de ser censurable un deseo de fama, de reputación o de un buen nombre, que parece inseparable de la virtud, de un gran talento y de una disposición noble y generosa".[39]

Al igual que hará Smith en su *Teoría de los sentimientos morales*, Hume reconoce que la dignidad de un hombre no es "heterónoma", es decir, no depende del aplauso ni de la opinión pública; podrá influir en la imagen propia, pero sólo como un signo[40] de estar en lo correcto; es sólo una verificación o certeza de bien pero no quien determina la moralidad de una acción. Hume no estaría de acuerdo con Mandeville en que los móviles del hombre, y su condición de "ser afectado" por la manipulación política, dependan del aplauso y del elogio público de manera absoluta y definitiva, sino de la aceptación y valoración de la conciencia moral:

> ¿En qué consiste […] la vanidad que es considerada tan justamente como una falta de imperfección? Parece consistir […] en una exhibición tan inmoderada de nuestras ventajas, honores y realizaciones; con una demanda tan abierta y pesada de elogio y admiración, que resulta ofensiva para los demás e invade demasiado su ambición y vanidad secretas […] indicio seguro de la falta de la verdadera dignidad y elevación de espíritu […] Porque, ¿a qué viene ese impaciente deseo de aplauso, como si no tuvierais un justo título al mismo y no pudierais razonablemente esperar que os acompañe siempre? ¿Por qué mostrarse tan deseoso de informaros de las grandes relaciones que habéis mantenido; las cosas obsequiosas que os dijeron; los honores, las distinciones que habéis recibido, como si éstas

[39] Hume, *op. cit*., Sección VIII, "De las cualidades inmediatamente amables a los demás", Parte I, párrafo 9, p. 137.

[40] Aquí encuentro una analogía con el carácter de signo que poseían las riquezas para el capitalismo puritano del protestantismo, las cuales resultaban sólo una señal de estar en la gracia, en el camino correcto de la salvación, como muestra Max Weber en su *Ética protestante*. De manera análoga, el aplauso público es sólo un signo de la moralidad, mas no posee un valor sustantivo, es decir, el ser moral no depende del aplauso, sino sólo es un reconocimiento del propio ser moral, no posee la última palabra del juicio moral. Lo sustantivo es ser digno de aplauso, lo cual descansa en el objeto de una acción considerada valiosa tanto por el agente como por la comunidad.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

> no fueran obvias, y que podríamos […] habernos imaginado por nosotros mismos sin que se nos dijeran?[41]

Vemos en la postura de Hume cómo la construcción de la dignidad humana no depende de la valoración o reconocimiento de la opinión pública de manera determinante, sino de la apreciación que el sujeto tiene de sí mismo ante su conciencia; esto implica ya un principio de "autonomía" moral en el "tribunal de la conciencia", implícito en la moralidad humeana previa a la postulación kantiana, que podemos rastrear también en el sistema de moralidad smithiano con su "espectador imparcial".

El origen de la justicia humeana frente a la paradoja mandevilliana

En la *Investigación sobre los principios de la moral*, Hume establece que la virtud de la justicia es artificial o convencional; demuestra cómo su necesidad se deriva de un desorden, tanto de las imperfecciones de la propia naturaleza –la escasez de satisfactores– como de nuestras relaciones sociales, es decir, el mérito de la justicia descansa en su utilidad pública; es virtud en tanto su finalidad es promover la felicidad humana y la búsqueda del máximo de felicidad. Bajo esta perspectiva, podemos conectar la tesis humeana con la paradoja mandevilliana de "vicios privados hacen virtudes públicas", en tanto dichos desórdenes o vicios dentro de la terminología mandevilliana[42] justifican el surgimiento de ciertas virtudes públicas como la justicia, la ley, el Estado, las profesiones y los productos culturales. El mal social o natural explican la necesidad de las profesiones y artes que los normen, regulen y neutralicen.

Al estudiar las analogías entre ambos filósofos en torno a las pasiones encontramos una opinión similar que afirma que el dolor del sujeto ante el sufrimiento del prójimo depende de la cercanía del objeto que causa la impresión. Hume acepta la diferencia de grados que nos causan las

[41] Hume, *op. cit.*, Sección VIII, "De las cualidades inmediatamente amables a los demás", Parte I, párrafo 9, p. 137.

[42] Si bien Mandeville se refiere al significado de vicio como "aquello que perjudica a los demás", me limitaré a la noción de vicio como desorden y a la necesidad de que algo lo regule.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

impresiones; sin embargo, niega la afirmación de Mandeville acerca de las acciones benevolentes, pues considera que la ayuda al prójimo obedece exclusivamente a la molestia que causa la impresión de su dolor, una muestra más de escepticismo en torno a la caridad como virtud. En cambio, Hume sí cree en la posibilidad de un "sentimiento humanitario" innato, aunque al igual que Mandeville, encuentra ciertos peligros de las acciones caritativas de cara a la utilidad pública, como el caso de un juez débil que exonere de castigo a un delincuente, en cuyo caso se viola el "principio de justicia" y se peca contra la sociedad; actos así promueven la disolución de la sociedad. Rechaza el mérito de la caridad para la utilidad pública porque podría fomentar la ociosidad y la depravación de la sociedad:

> El dar limosna a los mendigos ordinarios es algo que se elogia de forma natural, porque parece aliviar la situación de los indigentes y afligidos. Pero cuando observamos el estímulo que ello proporciona a la ociosidad y a la depravación, consideramos a esta clase de caridad más como una debilidad que como una virtud.[43]

Hume hace una referencia directa a Mandeville cuando analiza la evolución histórica del lujo, asociado por lo general con el vicio de corrupción y transformado históricamente gracias a su utilidad social en las sociedades modernas. Este cambio de sentido y valoración del concepto del lujo fue posible gracias a aquellos filósofos menos rigoristas, quienes pudieron probar sus ventajas:

> Durante mucho tiempo se consideró al lujo […] como la fuente de toda corrupción de gobierno […] se le juzgó universalmente como un vicio […] tema de declamación para todos los autores satíricos y moralistas severos. Aquellos que prueban […] que tales refinamientos tienden más bien al incremento de la laboriosidad, de la civilización, de las artes, regulan de nuevo tanto nuestros sentimientos morales como políticos, y representan como laudable o inocente lo que anteriormente se había considerado como pernicioso y censurable.[44]

[43] Hume, *op. cit*., Sección II, "De la benevolencia", Parte II, párrafo 12, p. 44.
[44] *Ibid.*, párrafo 15, p. 45.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

Aquello que pretendía mostrar Hume en su investigación era cómo el mérito y la aprobación de los sentimientos morales descansaban en su carácter de utilidad pública y no en el provecho personal y privado. Así, va a demostrar el mérito de la justicia y su carácter convencional y no innato, pues no existe la justicia natural. La justicia es posible por la escasez: si viviésemos en abundancia y los recursos no fuesen limitados no habría razón para su existencia, no sería una virtud, carecería de mérito por su inutilidad para promover una mayor felicidad a la humanidad. Para probarlo, reduce al absurdo dos casos hipotéticos, uno en el que retrata a una sociedad en abundancia y otra en donde impera la escasez; en esta última se hace necesaria la justicia, su utilidad para la sociedad es lo que la convierte en una virtud, de lo contrario no merecería ese nombre.

Hume legitima estados de excepción del derecho, por ejemplo, es legítimo para una comunidad que sufre hambre abrir los graneros de sus propietarios, pues las leyes de propiedad quedan suspendidas por su inutilidad, en tanto no favorecen en ese momento la felicidad de la sociedad. En la guerra lo mismo, las "reglas de la justicia" quedan abolidas para ambos bandos. En situación de amenaza extrema las leyes de la prudencia y de la autoconservación legitiman la inobservancia de la ley en función de su inutilidad:

> Las reglas de la equidad o justicia dependen completamente del estado y condición particulares en que se encuentran colocados los hombres […] Al convertir a la justicia en totalmente inútil, destruís totalmente su esencia y suspendéis su carácter obligatorio para la humanidad.[45]

Para Hume, ser justos no es parte de nuestra naturaleza, con lo cual Mandeville estaría de acuerdo: seguimos los dictados de nuestro corazón, somos parciales con respecto a nosotros mismos y nuestros amigos, pero ello no evita que aprendamos las ventajas de la equidad. El bien de la humanidad es el único objetivo de las leyes y regulaciones, es decir, la finalidad de la política es la felicidad pública. Estas ideas se contra-

[45] David Hume, *Investigación sobre los principios de la moral*, *op. cit.*, "De la justicia", Parte I, párrafo 12, p. 52.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

dicen con la legitimación que hace de la desigualdad social, en la que encuentra el fundamento del progreso, la promoción del trabajo, del comercio y de las artes, de manera análoga a como lo hace Mandeville. Se opone a la igualdad de las posesiones: la desigualdad entre los hombres surge en cuanto las habilidades se desarrollan. La igualdad aboliría las jerarquías, empobrecería a la sociedad como un todo y haría innecesaria la existencia de un gobierno:

> Por muy plausibles que puedan parecer estas ideas de la igualdad *perfecta* […] son *impracticables* […] aunque no lo fueran, resultarían extremadamente *perniciosas* para la sociedad humana […] sus diferentes grados de habilidad, cuidado y aplicación destruirían inmediatamente esa igualdad […] si controláis esas virtudes, reduciréis la sociedad a la indigencia extrema, y en vez de evitar la pobreza y la miseria de unos pocos, las haréis inevitables para toda la comunidad […] La perfecta igualdad de posesiones, al destruir toda jerarquía debilita […] la autoridad de los magistrados […] Tiene que reducir todo el poder casi a un mismo nivel.[46]

Esta cita es una clara legitimación de la desigualdad como fundamento de la riqueza, del progreso y de la existencia del gobierno, lo cual contradice su defensa en favor del "sentimiento humanitario", como precondición y sentido moral innato necesario para la armonización social, así como de los ideales democráticos en favor de un cambio de posiciones en el debate público, del principio de la tolerancia y de la simpatía como condición de posibilidad de la comunicación intersubjetiva. Paradójicamente, las diferencias de la propiedad y la desigualdad entre clases posibilitan el poder de un gobierno en el planteamiento humeano. Una sociedad igualitaria es imposible a nivel fáctico, y en caso de serlo, sería perniciosa para la humanidad; pero lo es sólo porque en su concepto de "humanidad" está considerando a un conjunto de propietarios privados; lo mismo ocurrirá a Mandeville, cuando hable de beneficios públicos o aquello que considera "sociedad civil".

Para Hume, al igual que para Mandeville, el comercio es posible y deriva su utilidad de las diferencias en las habilidades entre los hombres,

[46] *Ibid.*, Parte II, párrafo 5, p. 60.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

de la división del trabajo y de sus diferencias de propiedad. Hipostasía el interés de un grupo de propietarios y comerciantes con el interés de la humanidad:

> Y ese comercio que es tan beneficioso para la sociedad humana; y que todos los contratos y promesas deberían cumplirse escrupulosamente a fin de mantener esa seguridad y confianza mutuas que tanto promueven el *interés* general de la humanidad.[47]

El comercio no sería posible sin las diferencias entre los miembros de la sociedad, es necesaria la especialización que da lugar a una adecuada división del trabajo. La desigualdad entre los hombres, aunada a la limitación de los recursos o escasez, es la fuente de estos intercambios. Hume defiende una preservación paradójica, en tanto la desigualdad social es útil a la conservación de la sociedad y evita su disolución:

> Recurrimos a cada instante al principio de la utilidad pública […] *¿En qué se convertiría el mundo si prevalecieran tales prácticas? ¿Cómo podría subsistir la sociedad bajo tales desórdenes?* Si la distinción o la separación de posesiones fueran completamente inútiles, ¿puede alguien concebir que hubiera llegado alguna vez a prevalecer la sociedad?[48]

Hume llega a conclusiones análogas a la de "vicios privados, virtudes públicas" de Mandeville, en el sentido de cómo una tensión, una desigualdad, un mal social o natural (como la escasez) justifican la necesidad del derecho positivo, la existencia del Estado y del gobierno. Parte del hecho de que el hombre no es equitativo por naturaleza dada la escasez de medios para su propia preservación; si el hombre fuese tan sagaz para saber de manera natural la conveniencia de tomar en cuenta el interés de los demás y viviese en armonía permanente con otros hombres a lo largo de su existencia, ¿qué necesidad habría de la justicia y del gobierno? Pues la virtud de la justicia recibe su mérito del

[47] *Ibid.*, párrafo 7, p. 61.
[48] *Ibid.*, párrafo 26, p. 70.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

desorden en las relaciones sociales y posibilita la existencia de una sociedad política:

> Si todo hombre tuviese la sagacidad suficiente para percibir […] el fuerte interés que lo ata a la observancia de la justicia y la equidad, y el vigor mental suficiente para perseverar en una adherencia firme a un interés general y distante […] nunca habría existido una cosa tal como el gobierno o la sociedad política.[49]

Esta opinión es análoga a la defendida por Mandeville acerca de la ausencia de una sociabilidad natural en el hombre. El desorden natural de la humanidad hace necesarios ciertos límites virtuosos que impongan el orden social, por ejemplo, la existencia de las profesiones. Los abogados no tendrían razón de existir si no existieran ladrones, lo mismo que los sacerdotes sin la existencia de pecadores, o los médicos sin enfermos; de igual forma, el Estado y sus leyes son necesarios ante la insociabilidad de los egoístas mandevillianos. La tarea legislativa no será moralizar, sino fomentar instituciones que promuevan el orden social, las cuales son convencionales al igual que nuestro carácter social. Al igual que Mandeville, Hume destaca la relatividad de las leyes civiles y las costumbres debido a su referencia a la utilidad pública, es decir, el sentido de la existencia de las leyes obedece a su carácter de estar referido a su utilidad social. Todo mérito moral está en función de esta utilidad, como ya observamos antes. Muestra la necesidad de algunas reglas de conducta aun en las sociedades inmorales; la función o razón de ser de dichas reglas es la preservación de dicha sociedad de su disolución.

Hume llega a una conclusión a la que ya Hobbes, primero, y luego Mandeville, habían llegado previamente, aquella que reconocía cómo la disposición convencional del hombre a la sociabilidad respondía a una toma de conciencia, a saber, al reconocimiento interior acerca de la necesidad de promover el interés público como útil a la realización de la propia preservación:

> A menudo se ha afirmado que como todo hombre tiene una fuerte conexión con la sociedad y percibe la imposibilidad de su subsistencia

[49] *Ibid*., Sección IV, "De la sociedad política", Parte I, párrafo 1, p. 72.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

> solitaria, se convierte con base en esto en partidario de todos esos hábitos o principios que promueven el orden de la sociedad […] Tanto como valoremos nuestra propia felicidad y bienestar, así debemos aplaudir la práctica de la justicia y de la humanidad, pues sólo gracias a ellas puede mantenerse la unión social y recoger cada hombre los frutos de la asistencia y protección mutuas.[50]

La obligatoriedad política de la "sociedad de mercado" responde a este factor común, al mutuo reconocimiento acerca de la imposibilidad de alcanzar la felicidad privada sin promover al mismo tiempo la felicidad pública.

Conclusiones

En la comparación entre estos dos sistemas de moralidad encuentro tres diferencias teóricas importantes y una semejanza. En primer lugar, la creencia de Hume en un "sentimiento humanitario" innato que hace que el hombre se preocupe activamente por la felicidad de los demás como un fin en sí mismo; dicho sentimiento es una precondición necesaria para la sociabilidad por medio de la educación y la manipulación política. La certeza del acto moral descansa en la felicidad pública como fin en sí mismo. En cambio, Mandeville negará la existencia de dicho "sentimiento humanitario" como algo innato, pues el origen de la sociabilidad descansa en el egoísmo, en la conveniencia o utilidad de una acción en favor de la felicidad pública, que posibilita la realización de la propia felicidad. La paradoja mandevilliana descansa en que las mismas acciones egoístas son las que permiten la sociabilidad y la gobernabilidad del Estado, sin importar la moralidad del agente ni si la armonía social fue el resultado de un "sentimiento humanitario" original o producto de la conveniencia, de la simulación, la hipocresía o del utilitarismo privado.

La segunda diferencia entre ambos autores es su postura en torno a un "sentido moral": mientras que para Hume las virtudes sociales

[50] Hume, *op. cit*., Sección V, "¿Por qué agrada la utilidad?", Parte I, párrafo 5, p. 82.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

requieren de una precondición lógica llamada "sentido moral" (*moral sense*), pues de lo contrario se hace imposible la educación moral de los agentes, para Mandeville no existe tal "sentido moral" originario, sino que será el resultado de una construcción política y educativa, de una arquitectónica sociopolítica heterónoma combinada con un avance civilizatorio espontáneo a lo largo de la historia.

La tercera diferencia importante entre ambos filósofos radica en su tratamiento en torno a la dignidad y honorabilidad de los sujetos. Para Hume, la dignidad del sujeto no depende de la "heteronomía", es decir, no depende primariamente de la opinión pública y de su aplauso, como sí lo hace en el planteamiento de Mandeville, quien queda encerrado en el reconocimiento social, con lo cual el sujeto no es verdaderamente autónomo y es plenamente manipulable por la opinión.

Uno de los puntos de encuentro entre ambos filósofos es la defensa de la desigualdad como fuente del comercio, las profesiones, la justicia y el gobierno. En el análisis que hace Hume del origen y necesidad de la justicia, tanto en su obra *El Tratado de la naturaleza humana* como en *La Investigación sobre los principios de la moral*, encuentro similitudes con el origen de la sociedad de Mandeville en *La Fábula de las abejas*. En la necesidad de la justicia y de su utilidad analizada por Hume se pueden encontrar conclusiones análogas a las de "vicios privados, virtudes públicas" de Mandeville, en el sentido de cómo una tensión, una desigualdad, un mal social o natural (como la escasez) justifican la necesidad del derecho positivo, la existencia del Estado y del gobierno. Defensas ideológicas como éstas son insostenibles para la reproducción social de los ciudadanos de un Estado que se dice liberal; tesis semejantes tienen una vigencia inusitada hoy en día ante la reproducción ampliada de la pobreza, los trabajos precarios y el totalitarismo del mercado con sus monopolios y oligarquías; hoy más que nunca se vuelve necesaria la crítica filosófica y el desenmascaramiento de las contradicciones de estas teorías para la defensa de la vida de los pueblos.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

CAMUS Y EL MISTERIO DE LOS CISNES

*Tomás Voticky**

RESUMEN: A cincuenta años de la muerte de Albert Camus, un sutil homenaje que incluye las vinculaciones del premio Nobel de Literatura con la física cuántica, las burbujas financieras y la estadística, en particular, con su tesis medular sobre el absurdo.

ABSTRACT: On the fiftieth anniversary of this Nobel Literature Prize winner's death, we pay him homage by describing how he incorporated quantum physics, financial bubbles, and Statistics in his core theory of absurdity.

PALABRAS CLAVE: Camus, cincuentenario, Bohr, Taleb, Ponzi, siglo XXI.
KEYWORDS: Camus, fiftieth anniversary, Bohr, Taleb, Ponzi, twenty-first century.

RECEPCIÓN: 26 de agosto de 2010.
APROBACIÓN: 30 de septiembre de 2010.

* Economista.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

CAMUS Y EL MISTERIO DE LOS CINES

Este hombre no es de ayer ni es de mañana,
sino de nunca; de la cepa hispana, no es el fruto
maduro ni podrido, es una fruta vana.

Antonio Machado

El año pasado se cumplieron 50 años de la muerte de Albert Camus en un accidente automovilístico. La muerte prematura fue el corolario de una vida con una intensidad y proyección poco frecuentes en un intelectual, pero que acabó como toda vida. Una inteligencia auténtica y sin concesiones que conoció el éxito temprano; fue miembro del partido comunista; recibió una condecoración por participar en la resistencia francesa y el Premio Nobel de Literatura, para verse posteriormente condenado al ostracismo por su renuencia a transigir con la praxis comunista y a seguir las corrientes ideológicas en boga, como lo hicieron muchos de los intelectuales de la época.

El trabajo de Camus no desarrolla un sistema de conocimiento integrador o taxonomía de objetos de estudio, ni la prescripción de un principio unificador o fundamento, sino que fue precursor de una nueva relación entre el hombre y el mundo, en la cual se invierten los términos del conocimiento que prevalecían desde el racionalismo. Sus principales aportaciones parecen haber sido reivindicadas por las bases metodológicas independientes en la Física y propuestas económicas independientes (como las teorías post-económicas del mercado que buscan explicar las crisis recurrentes sustituyendo el supuesto del equilibrio en los mercados o los ciclos económicos por el concepto de una nueva normalidad, con volatilidad e incertidumbre como fenómenos permanentes).

La conciencia del absurdo, tema fundamental en Camus, no aparece en forma meramente especulativa en su obra, sino que se manifiesta

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

como el sentimiento más natural frente a su experiencia propia: se vio afectado en su juventud por la tuberculosis, lo que le impediría posteriormente presentar su examen de licenciatura. El absurdo se manifiesta inicialmente en un plano universal, como enajenación del sujeto frente a la maquinaria de la Segunda guerra mundial y los regímenes totalitarios del siglo XX; luego experimenta un desplazamiento progresivo hacia lo individual, con el régimen de Vichy en Francia, tras la firma del armisticio con la Alemania Nazi. Después del fallido desembarco de las tropas estadounidenses y británicas al este y oeste de Argelia en noviembre de 1942, los alemanes invadieron la región de Vychi, donde se encontraba Camus en aquella época, quedando imposibilitado para regresar a Argelia para reunirse con Francine, encontrándose sin ingresos y sin poder colaborar en ningún periódico.

Durante el último año, una serie de acontecimientos que sobrevinieron en forma abrupta, me han llevado a recordar los textos de Albert Camus en forma recurrente: el brote de influenza humana que se dio a finales de abril del 2009; la crisis en los mercados financieros por instrumentos respaldados por hipotecas *sub-prime* y, recientemente, la crisis de deuda griega. A pesar de que el libro que acude inmediatamente a la mente es *La Peste*, en ambos casos, la aparición súbita de fenómenos altamente disruptivos como algo exógeno que afecta desde nuestra convivencia cotidiana hasta nuestro empleo, hacen reflexionar sobre *El mito de Sísifo*.

Sísifo, la imagen mítica de la repetición, regresa a la mente continuamente como la roca que el infeliz mortal incansablemente hacía subir la cuesta de una montaña para volver a caer incesantemente. Hace poco se han publicado numerosos artículos sobre la recurrencia de las burbujas en los mercados financieros, como los tulipanes en Holanda, las Dot com en el 2000 y la burbuja hipotecaria en el 2009, con diversos modelos matemáticos y comportacionales que modelan cómo los inversionistas se suben a una ola especulativa en forma similar a una pirámide de dinero o esquema Ponzi. A medida que las teorías basadas en expectativas racionales o mercados financieros eficientes (que incorporan toda información disponible en el precio actual de un activo) van

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

perdiendo credibilidad, surgen teorías alternativas como la de Nassim Taleb, autor de *Black Swan: The Impact of the Highly Improbable*.

La alegoría del mito de Sísifo ofrece una explicación estructural a esta resuelta persistencia de los inversionistas a arruinarse por imitación o ambición. La ineludible necesidad de la repetición en el hombre, resonancia de la caída bíblica, parece llevar a un donjuanismo financiero que, al igual que el obstinado burlador, constituye el mito del triunfador del momento, por medio de la repetida promesa incumplida.

La explicación alternativa que se deriva de *El Mito de Sísifo*, es que el hombre está destinado a trabajar incansablemente en proyectos que, invariablemente, terminan por venirse abajo:

> Los dioses condenaron a Sísifo a empujar eternamente una roca hasta lo alto de una montaña, desde donde la piedra volvía a caer por su propio peso. Pensaron, con cierta razón, que no hay castigo más terrible que el trabajo inútil y sin esperanza.
>
> Se habrá comprendido ya que Sísifo es el héroe absurdo. Lo es tanto por sus pasiones como por su tormento. Su desprecio de los dioses, su odio a la muerte y su pasión por la vida le valieron ese suplicio indecible en el que todo el ser se dedica a no acabar nada. Es el precio que hay que pagar por las pasiones de esta tierra.[1]

Aleatoriedad o contingencia

Las ideas de Camus se desarrollaron en forma paralela a los planteamientos, radicales en su tiempo, sobre la física cuántica de Niels Bohr, que cuestionaban la aplicación de nuestras categorías clásicas sobre la realidad al mundo subatómico, conduciendo a la introducción del concepto de probabilidad en la naturaleza por medio de la función de onda. Lo anterior llevaría a Einstein a replicar: Dios no juega a los dados.

La presencia de procesos aleatorios en la naturaleza no es algo extraño para la ciencia moderna. La teoría de la evolución considera la presencia de variación genética aleatoria como la fuente de cambio no direccio-

[1] Albert Camus, *El mito de Sísifo*, 2009, Madrid, Alianza Editorial.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

nal para la selección de especies. Este cambio se verifica gradualmente, como desviaciones mínimas respecto a la media. En caso contrario se trata de una mutación o la extinción de una especie por una catástrofe natural. Gran parte del manejo de la probabilidad en las ciencias naturales y sociales se basa en la curva normal.

La inferencia estadística procede más o menos de la siguiente manera: tomemos un grupo numeroso de personas, digamos 5 millones de individuos. Ahora dividámoslo en diez grupos seleccionando a los individuos al azar. Tomemos una serie de medidas como el porcentaje de mujeres y hombres, peso promedio, altura promedio, etc. Ahora comparemos los resultados entre los 10 grupos: cada una de estas métricas es igual, con un reducido rango de error, a la de cualquiera de los otros grupos y, además, a las medidas para el total (5 millones). Este parece ser el método más seguro para sacar conclusiones yendo de lo particular a lo general.

La mayor parte de los métodos estadísticos parten del supuesto de la distribución normal, así como en forma implícita o explícita, de que observaciones pasadas sirven para predecir el futuro. Del primer supuesto, el Sr. Taleb se ha encargado de comentarlo ampliamente. Del segundo, la explicación determinista parecería de aplicación problemática en las ciencias sociales, aunque pudiera ser consistente para las ciencias naturales (con la duda de si explica procesos evolutivos). En la mecánica cuántica, el supuesto que las condiciones iniciales determinan la evolución del proceso requiere de sutilezas metodológicas para evitar soluciones infinitas y la superposición de estados cuestiona el concepto de causalidad clásica.

Nassim Taleb narra en su libro cómo, hasta antes del descubrimiento del cisne negro en Australia, todo el mundo pensaba que todos los cisnes eran blancos. Esto había sido confirmado por millones de observaciones de cisnes blancos. En forma más general, Karl Popper cuestionaba el proceso de inducción, esto es, el ir de lo particular a lo general, o inferir enunciados universales partiendo de enunciados singulares, ya que, como en el caso del cisne negro, una sola observación puede invalidar el enunciado universal.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

El absurdo

Camus formula el concepto del absurdo como una fractura entre el mundo y mi espíritu, a partir de la lógica de que el mundo no se puede explicar, con el consecuente divorcio entre el hombre y su vida.

La existencia humana que concluye o desemboca en la muerte, y nada más, no encuentra un motivo válido para la esperanza. Esta interpretación difiere de la concepción de la muerte como la posibilidad de la absoluta imposibilidad del "ser ahí" de Heidegger. Albert Camus afirma sin ningún asomo de racionalización psicológica: "Un hombre que adquiere conciencia de lo absurdo queda ligado a ello para siempre. Un hombre sin esperanza y consciente de no tenerla no pertenece ya al porvenir".

Una existencia que se encuentra rebasada por su sentido, en el sentido de un destino trágico, o por un universo inconmensurable respecto al hombre. Esto último alude a la desproporción entre la magnitud del universo y la razón finita.

Ahora bien, aunque a primera vista esta intuición del absurdo parece natural, podemos cuestionar: ¿Por qué implica esta contradicción entre las expectativas del hombre y el devenir del mundo un absurdo? ¿Acaso no es lógico que el mundo o el universo entero se comportara de acuerdo a las leyes y designios de la razón humana? Un universo a la medida del ser humano es lo que tiene sentido.

Creo que el argumento de que el mundo o el universo entero se rige por las leyes de la razón sólo tiene consistencia lógica si se refiere a una razón divina, pero excluyendo el concepto de un Dios, no tiene el carácter de necesario.

El absurdo es una categoría del pensamiento humano, de la misma manera que lo es el concepto de las leyes naturales.

Relevancia de Albert Camus en el siglo XXI

¿Es Albert Camus un pensador relevante para la historia de la filosofía? En el libro *Historia del pensamiento filosófico y científico*, volumen III (del Romanticismo hasta hoy) de Giovanni Reale y Dario Antiseri, sólo

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

se le menciona brevemente con relación a otros autores existencialistas. Camus ganó el Premio Nobel de Literatura en 1957. Cabe preguntar, ¿qué significa el hecho poco común de ser galardonado un escritor cuya temática es eminentemente filosófica con el Premio Nobel de Literatura, para el significado de su obra? ¿Pertenece ésta a la literatura o la filosofía? El hecho de que se le haya reconocido abiertamente con un premio universal y de alguna manera se le haya escamoteado el reconocimiento en el terreno de la filosofía, permanece un misterio.

Las tres obras que figuran en su diario como los tres absurdos: *El extranjero*, *El mito de Sísifo* y *Calígula*, constituyen el núcleo originario de su pensamiento. Después de un largo periodo iba venir *El hombre rebelde*, que lo marcaría en forma similar al proceso desencadenado contra Ludvik, en *La Broma* de Milan Kundera, pero en forma opuesta: si el pecado del personaje del libro de Kundera es una ligereza contra el marxismo al lanzar la frase "el optimismo es el opio del pueblo", Camus peca al no hacer concesiones pragmáticas en su denuncia del estalinismo. Ya no habría marcha atrás en el proceso de alienación dual desencadenado: por una parte, su voluntad se rebela y se obstina en mantener la afirmación inicial sin retractarse, y por otra, se echa a andar una maquinaria burocrática que los aislaría progresivamente.

Resulta indicativo el que las partes más relevantes del pensamiento de Camus se encuentren cifradas en novelas, en lugar de ensayos, aunque esto puede deberse a lo que Milan Kundera ve en la naturaleza íntima de la novela, en el sentido en que cada acontecimiento pierde su carácter concreto al ser narrado, convirtiéndose en silueta:

> La narración es un recuerdo, por tanto un resumen, una simplificación, una abstracción.
>
> El arte de la novela ha encontrado la respuesta: presentando el pasado en escenas. La escena, incluso contada en pasado gramatical, es, ontológicamente el presente.[2]

[2] Milan Kundera, *El Telón*, 2005, México, Tusquets Editores.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

De esta manera la novela, al igual que el mito, ha sido con frecuencia el vehículo para exponer argumentos filosóficos prescindiendo de un lenguaje formal.

Bien pudiera ser que el rompimiento con Sartre en 1952 contribuyera a esta omisión en la historia del pensamiento. A este último siempre se le ha atribuido la fundación del existencialismo. Probablemente el haberse mantenido al margen de las corrientes filosóficas de la época, el marxismo y el existencialismo, pudo haber trastocado su papel en la historia de la filosofía. Esto hace reflexionar sobre el proceso de génesis de la ciencia, el proceso mediante el cual los miembros de comunidades científicas se nutren con las ideas de otros, pero al mismo tiempo sancionan y excluyen a los que no se amoldan a la corriente principal. El reconocimiento finalmente debe venir de otros individuos o de una comunidad científica o académica. Sin embargo, a pesar de la naturaleza social de conocimiento científico o profesionalizado, reconocimiento y verdad suelen encontrarse distanciados en el tiempo.

Al retomar la idea directora de Camus sobre filosofar sobre el absurdo, no quiero polemizar de más, dada la ya de por sí tirante relación entre la filosofía y las ciencias, pero esta concepción contrasta con la posición de Wittgenstein en torno a que los problemas filosóficos no son más que pseudo-problemas surgidos en torno a una inadecuada lingüística. Así mismo, se sitúa en un sistema de coordenadas completamente ortogonal al de la lógica formal y la teoría semántica moderna.

Camus toma partido con Nietzsche afirmando que no hay hechos, sino interpretaciones de hechos:

> El deseo profundo del espíritu mismo en sus operaciones más evolucionadas se une al sentimiento inconsciente del hombre ante su universo: es exigencia de familiaridad, apetito de claridad. Para un hombre, comprender el mundo es reducirlo a lo humano, marcarlo con su sello. El universo del gato no es el universo del oso hormiguero. La perogrullada "todo pensamiento es antropomórfico" no tiene otro sentido. Del mismo modo, el espíritu que trata de comprender la realidad no puede considerarse satisfecho salvo si la reduce a términos de pensamiento.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

Esta postura contrasta con la versión sobre-simplificada del mundo como espejo, la teoría del lenguaje que formula Wittgenstein, según la cual la substancia del mundo está constituida por objetos, que se encuentran en correspondencia con el conjunto de nombres que articulan una proposición.

El mito de Sísifo surge como una alegoría del desafío del hombre a sus dioses en la mitología griega. Su castigo es la condena a un destino absurdo, un continuo ocuparse sin sentido (la "Cura" en Heiddegger). El recurso a la imagen mítica en pleno siglo XX, en oposición al iluminismo de la razón que inició con la Ilustración, plantea un repliegue ante el ideal del progreso en Occidente. El paradigma de las leyes naturales es antiguo; en la filosofía escolástica se formulaba como una prescripción jurídica que gobierna a un ciudadano en una comunidad; como una ley moral que gobierna al ser racional, cuya razón estaba ordenada a la razón divina por participación en la ley eterna. La extensión de la ley moral a la naturaleza se hace por analogía (un esquema muy utilizado por Santo Tomás de Aquino). Este orden universal era inteligible para el hombre, y la piedra angular era Dios. Al remover a Dios pretendiendo conservar el resto del edificio, el sistema pierde toda su estabilidad. Y es que ya no es posible aplicar satisfactoriamente el criterio de demarcación a la invariancia de las leyes naturales, ya que no es posible demostrar que el enunciado: las leyes naturales son invariantes (podemos incluso decir: de un sistema a otro) es observable.

La razón concluyó negando la existencia de Dios por no poderse plantear en enunciados observables, esto es, no poder verificar su no existencia en los términos propios de la razón.

Dos posiciones fundamentales han surgido en la actualidad alrededor de la tesis medular de Camus, ilustradas por dos autores franceses contemporáneos: Jean Gitton y Michel Houellebecq.

Michel Houellebecq[3] hace una crítica de la opción hedonista-libidinal impulsada por los órganos de prensa liberales norteamericanos en los años 60. En lo que se refiere al sentido de la existencia humana, efectúa un proceso de deconstrucción del concepto del yo haciendo una analo-

[3] Michel Houllebecq, *Las partículas elementales*, 2008, Barcelona, Editorial Anagrama.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

gía con las historias de Griffiths en la física, donde a partir de un subconjunto de medidas se puede armar una historia lógicamente coherente, aunque no verdadera. Retomando el formato de la novela de Kundera, nuestra conciencia del yo nos permite reconstruir una historia coherente a partir de nuestros propios recuerdos: una existencia testimonial unívoca sumergida en una ontología de objetos y categorías. La posterior mutación metafísica operada por la ciencia moderna conlleva la individuación, vanidad, odio y el deseo.

Para el pensamiento moderno no tiene sentido la cuestión que plantea Camus sobre el rompimiento entre el yo y el mundo. El yo es sólo un producto de nuestra imaginación, una construcción de la razón, un ordenamiento en retrospectiva de nuestras vivencias. Nótense las coincidencias: primero con Milan Kundera en cuanto a la transmutación del recuerdo en el presente ontológico por medio de la narración; y luego con el tercer criterio de Nassim Taleb para describir un cisne negro: la explicación de hechos que salen fuera del marco de una teoría o modelo, en retrospectiva, haciéndolo explicable y predecible después de sucedido.

Como dice Bruno, uno de los protagonistas en *Las partículas elementales*: "Me gustaría creer que el yo es una ilusión; pero eso no impide que sea una ilusión dolorosa…"

La reflexión en torno al absurdo que hace Jean Gitton se desarrolla en respuesta a una pregunta directa en su conversación con François Miterrand, quien le pidió explicarle en diez minutos el sentido de la vida, con esta afirmación: aparentemente todo es absurdo, sino, todo es un misterio.

El absurdo y el misterio son dos soluciones posibles para la experiencia de la vida. Absurdo y misterio son dos polos opuestos entre los cuales oscila el pensamiento.

Frente a la objeción de los que se oponen al sentido del misterio, esgrimiendo la imposibilidad de la verificación, o la falsabilidad en términos de Popper (que sea posible refutar una determinada sentencia por la experiencia), concluye que la decisión está sujeta a la posibilidad inminente de una última verificación, una contrastación radical de la que no hay marcha atrás: la muerte.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

En términos de Camus, el salto del absurdo al misterio, constituye lo que denomina el "suicidio existencial", en cuanto el movimiento por el cual el pensamiento se niega a sí mismo y tiende a superarse en lo que es su negación.

En todo caso, la posición existencial frente al absurdo implica una decisión. Y al respecto cabe preguntar: ¿en qué momento es válido calificar una decisión como buena o mala, antes o después de conocer su resultado?

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

EL HOMBRE AMERICANO

*Julián Meza**

RESUMEN: El hombre americano busca sus orígenes, viaja, contempla, investiga. Mira pasar la Historia ante sus ojos, una historia intensamente *mexicana*, y recuerda con nostalgia el paso de dos mamuts por el estrecho de Bering…

ABSTRACT: In search of his roots, the American man, travels, contemplates, and scrutinizes. He observes history passing by his eyes and nostalgically remembers the crossing of two mammoths through the Bering Strait…

PALABRAS CLAVE: hombre americano, conquista, independencia, revolución, modernidad.
KEYWORDS: American man, conquest, independence, revolution, modern age.

RECEPCIÓN: 5 de noviembre de 2010.
APROBACIÓN: 5 de noviembre de 2010.

* Escritor.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

EL HOMBRE AMERICANO

El hombre americano no entendía su propia historia. Cansado de escuchar las estupideces puestas en circulación por variados especialistas en el tema de las genealogías (antropólogos, historiadores, filósofos, etnógrafos, teólogos, mitógrafos, arqueólogos y economistas, entre otros), decidió remontar –junto con sus mujeres (apenas una docena) y sus hijos (muy numerosos)– el continente americano, desde la Patagonia hasta el extremo Norte y, esto es lo importante, desandando varios miles de años en el tiempo, con el propósito de atisbar en sus orígenes. No pretendía esclarecerlos porque sabía que en cuestión de genealogías nada se puede aclarar: siempre hay por ahí algún bastardo. Tras un prolongado esfuerzo de concentración en el que empeñó grandes dosis de ánimo y voluntad, llegó a un paisaje helado, propio de hace unos setenta mil años. Era, probablemente, lo que más tarde se llamaría estepa siberiana. Definitivamente había ido demasiado lejos en el tiempo, pues aún no había sido inventado el Jardín del Edén, en donde viviría la primera pareja de seres humanos, obra de una antropomórfica divinidad barbuda, que no se llamaba Zeus ni Jehová e ignoraba la existencia de lo que serían África, China y las Comores. Caminó lentamente en el tiempo y en el espacio hasta llegar a lo que, de tan angosto, se conocería después como estrecho de Bering, por donde, se suponía, transitó el hombre americano procedente de Asia y, antes, de África y, mucho antes, del mar. El hombre americano llegó

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

a ese lugar hace unos quince mil años y se ubicó en una posición privilegiada: una montaña de hielo desde donde podía observar si pasaba alguien por ahí, rumbo a lo que más tarde se llamaría América, que por entonces se conocía como el continente Pelásgico o Sin nombre. No vio a nadie pasar en esta dirección, pero sí avistó a lo lejos, muy a lo lejos, una horda de kirguises que marchaba de Sur a Norte. Tras dos mil años de espera vio pasar una familia de mamuts, en dirección Este-Oeste. "¡Vaya, son de casa!", se dijo mientras esbozaba una sonrisa de apariencia coreana o, tal vez, bosquimano-basarawa. Y añadió para sus adentros: "Así que éstos son de donde vengo". Más tarde presenció el paso de una familia de caribúes que marchaban en el mismo sentido y, a lo lejos, un tigre dientes de sable que la acechaba. "Curioso. También son de casa", dijo a alguno de sus hijos, que anotó en su memoria: "Vienen de *chez nous*". Estuvo ahí hasta el momento en que se empezó a crear, en otras latitudes, lo que sería Mesopotamia, hace unos siete mil años. Cansado de esperar que pasara por ahí alguien más, tomó el camino de América por lo que prefiguraba Alaska, en donde se topó con hombres vestidos de focas o de osos polares que, es verdad, no vio llegar al continente americano por el estrecho de Bering, pero lo cierto es que estaban ahí porque se podían ver, y eran testigos oculares del hecho su mujer, sus hijos, sus nietos, aun sus bisnietos y generaciones de choznos. De Alaska pasó a lo que más tarde sería Canadá, en donde no vio tipis, pero sí alces en celo y lobos que aún no aprendían a aullar. Más adelante contempló el espectáculo de unas montañas rocosas cuyos flancos le sugirieron rostros hieráticos de personajes para él desconocidos. "Me imagino", se dijo, "que algún día esculpirán aquí los rostros de una promesa incumplida. Recorrió grandes planicies habitadas por manadas de millares de bisontes lanudos. Caminando siempre hacia el Sur llegó a unas cuevas en donde se vio a sí mismo pintando, miles años atrás, bisontes derribados por largas varas que parecían lanzas y, a su lado, hombres en posición horizontal con rostros de pájaro, cuyo sexo presentaba una erección.

Un día, cuando estaba a punto de ser calcinado por el sol, llegó a un oasis que no era una auténtica quimera, sino un pequeño edén con

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

fuentes de agua pura y dura, muy dura. En el manantial saciaban su sed pequeños hombres robustos provistos de ceño fruncido, rudimentarias vestimentas, arcos, flechas y cuchillos de pedernal.

Más tarde casi perdió la respiración al toparse con gigantescos hombres petrificados que no se dignaron dirigirle una mirada desde sus alturas. Atisbaban al Sur, como señalándole el camino, que siguió.

Cuando la vegetación hubo cambiado transitó por las riberas de grandes lagos, uno de los cuales era de repugnante agua salada. Después el follaje se hizo más espeso y el calor se volvió abrumador. Descubrió entonces, en un boscoso paraje sólo habitado por enormes ceibas, unas monumentales cabezas de piedra con cascos que siglos después llevarían los boxeadores y los ciclistas.

Tras muchos años de travesía llegó a una planicie en donde se levantaban caprichosas construcciones inspiradas en la figura geométrica de la pirámide. Estaban grabadas con signos que no fue capaz de entender, y que nadie entendería después debido a la ausencia de una piedra Rosetta que dijera algo, y a que, mucho más tarde, un perverso fraile, apellidado de Landa, quemaría los códices que informaban acerca de ese pasado y que, tiempo después, pondrían a algunos filólogos rusos a deletrearlos con avidez.

En ese momento de su existencia el hombre americano se puso a reflexionar, sin las pretensiones propias de los filósofos: de algún sitio procedían los seres que habían hecho todo aquello, pero sin lugar a dudas no habían caído del cielo, ni eran descendientes de la famosa pareja de Mesopotamia, cuya existencia se presumía en algunos textos escritos en una curiosa lengua que oscilaba entre el sánscrito y el aymará. Su peregrinar no concluyó ahí porque fue más al Sur, hasta toparse con otras construcciones, también geométricas, pero que no eran, sin embargo, iguales a las que antes lo deslumbraron, y las inscripciones que vio en ellas eran, sin lugar a dudas, tan diferentes como incomprensibles.

El siguiente tramo de su recorrido le pareció interminable porque no había nada en él. Al cabo de los años se encontró al pie de montañas cubiertas de nieve, y tras perderse en un laberinto de construcciones asentadas sobre grandes piedras cinceladas, subió a una montaña, en donde

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

seres que le parecieron insólitos se entregaban con fervor al culto del sol, representado por un personaje que escondía su rostro tras una máscara áurea.

Una vez más, decidió desandar su camino y volvió, tras mucho tiempo, al lugar en donde se hallaba el lago salado. Presa del asombro por la belleza del sitio, ahora populoso, se encontró con construcciones geométricas, semejantes a las que antes había visto en otros parajes, y una constelación de canales pestilentes que se abrían paso en torno a una isla.

Se hallaba absorto en la contemplación del lugar cuando vio avanzar por el paso que había entre dos montañas nevadas una caravana de hombres ataviados con ropajes totalmente diferentes a los que llevaban los lugareños. En lugar de taparrabos hechos de tela burda, llevaban cascos, petos o corazas y rodilleras de hierro y montaban animales que avanzaban, como los alces y los lobos, en cuatro patas. En algún momento esos extraños personajes hendieron el silencio con extraños aparatos que producían estallidos y provocaron, como por arte de magia, el pánico y algunos muertos. La extravagancia llegó, lo supo después, a bordo de grandes pájaros alados que en lugar de sobrevolar los mares los hendían. Así confirmó que los hombres de taparrabos eran los dueños del lugar y que los hombres con corazas eran ajenos al sitio. Pese a todo, vio que hubo encuentros pacíficos y celebraciones, pero no duraron mucho porque poco después los hombres de hierro, junto con varios miles de hombres en taparrabo y una mujer enfundada en un traje hecho de tiras de cuero que le recordaba la Coyoxautli pero a la que llamaban María Ribera, atacaron el lugar y provocaron la confusión y la muerte. El hombre americano, que en la barahúnda perdió a casi toda su numerosa familia, tuvo el presentimiento de que su larga vida se acababa, de que todo llegaba a su fin, de que su razón de ser ya no tenía ningún sentido. Y así fue, porque una prolongada historia cedía su lugar a otra, muy distinta. Su estirpe había sido borrada del mapa.

Tras la destrucción y la muerte sembrada por doquier por los hombres con petos de hierro, llegaron unos encapuchados que portaban un extraño símbolo hecho de dos maderos, a los que se hallaba clavada una sangran-

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

te figura humana. Luego los encapuchados empezaron a predicar en una extraña lengua que los lugareños no entendían, aunque aquellos creyeron ser entendidos, según quedó asentado en crónicas más tarde escritas por ellos, en donde apuntaron, en términos notariales: "Mientras señalábamos en dirección al cielo decíamos a los hombres en taparrabos: *Ahí está Dios*. Y estos asentían porque parecían entender qué eran Dios y el cielo. Después les informamos que el personaje clavado a la cruz era un dios y los hombres de taparrabo nos creyeron, aun cuando sus ídolos eran del todo ajenos a nuestra antropomórfica figura". En algo se parecían a ella, pero a fin de cuentas sus rasgos eran vagamente humanos. Algo había de próximo en ellos al hombre incrustado en los maderos, pero se representaban desfigurados, deformados, despedazados, "hendidos por el rayo / y en su mitad podridos".

"No eran del todo humanos porque, a fin de cuentas, eran dioses, y no podían ser iguales a sus humanas criaturas" –reflexionó el hombre americano. Los encapuchados, pertrechados tras las espadas y lanzas metálicas y los arcabuces de los hombres de coraza, creyeron imponer sus creencias a los hombres de taparrabos, pero estos rehusaron someterse a la prédica armada durante generaciones. Los encapuchados decidieron, entonces, aprender las variadas lenguas de los hombres de taparrabos para convencerlos de que vivían en el error y el horror al adorar falsas divinidades, pero fracasaron. No fue sino cuando separaron a los hijos de los padres y convirtieron a aquellos en delatores (prefigurando uno de los métodos utilizados más tarde por el poder soviético en Rusia) que empezaron a imponer sus creencias, ricas en verdades absolutas como la del dios único, que no es único porque tiene un hijo, aun cuando nunca haya conocido mujer, y una paloma, con los que comparte el poder absoluto. Cuando al fin renunciaron al latín y a las numerosas lenguas locales para imponer su confesión y se sirvieron de lo que llamaban castilla, la divinidad del hombre clavado a los maderos se impuso de manera casi absoluta como creencia. Sin embargo, para entonces los convencidos eran apenas poco más de un millón y no los diez o veinte millones que vivían en esas tierras cuando llegaron los hombres con coraza de hierro y encapuchados con creencias del mismo metal.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

Poco a poco se edificó ahí una magnífica ciudad en la que coexistieron, pero no convivieron, hombres de diferentes etnias que fueron tipificadas, codificadas y estratificadas. Sometidos por la conquista militar y, luego, espiritual, los autóctonos trabajaron sin descanso para quienes les impusieron la sumisión de diversas maneras, y esto cuando no se trató sencillamente de la esclavitud. Durante siglos se vieron obligados a destruir sus antiguas geometrías y a edificar nuevas y abigarradas edificaciones, en donde el hombre de los maderos presidía nuevos ritos, que ya no eran a cielo abierto sino en interiores, en ocasiones ciertamente descomunales y garigoleados. Poco a poco, los hombres a quienes se cambiaron los taparrabos por calzones de manta empezaron a hablar en esa lengua que se llamaba castilla, y creyeron en el hombre de los maderos, pero como los hijos de los hombres de coraza y de algunos encapuchados no lo creyeron suficientemente poderoso, crearon la imagen de una aindiada divinidad femenina, que aun vestida con ropajes andaluces conquistó a los locales porque era, como la de Monserrat en Cataluña y la de Czestochowa en Polonia, de piel oscura: la Guadalupe.

Los descendientes de los hombres acorazados y encapuchados pronto tuvieron la convicción de que las tierras y las almas conquistadas eran suyas y no de los hombres que, desde lejos, del otro lado del mundo, los gobernaban. Como estos últimos combatieron esta creencia, se produjo, primero, la lucha por obtener beneficios de la empresa que, pese a las prohibiciones, los descendientes de los acorazados y los célibes encapuchados realizaron. El recurso más fácil fue la corrupción –cuenta el hombre americano, que para entonces dudaba de su condición de americano, dado que sabía que ya no era de aquí, ni de allá. Estaba nepanta, como decían los hombres de calzones de manta, porque lo anterior a la presencia de acorazados y encapuchados había sido borrado y en lo de allá hecho aquí no era admitido. Cuando los de allende el océano decidieron poner un límte al ascenso en la jerarquía social, económica, política, religiosa y cultural de los descendientes de acorazados y encapuchados e imponer sus despotismo, se produjo una insumisión de éstos, que tras numerosas y sangrientas batallas, conquistaron el mando

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

mediante la proclamación de algo que difusamente llamaron independencia, imaginando que habían hecho algo semejante en lo que se había producido en las colonias inglesas de Norteamérica. A estas alturas el hombre americano ya estaba convencido de que era de aquí y no de allá, y se sumó a las filas de los llamados independentistas, aun cuando no sabía que quería decir la palabra independencia porque no designaba absolutamente nada conocido por él, pues lo mismo habría querido decir "el que ya no depende de los de allá, pero tampoco sabe de quién depende acá", que "el que no sabe de quien depende" o, peor aún, "el que no sabe de quién va a depender ahora", como realmente ocurrió, ocurre y seguirá ocurriendo en tierras del hombre americano.

Hay narradores de ficción que afirman que el hombre americano se volvió independiente debido a la influencia de la ilustración, de la revolución francesa y de la guerra de independencia de los norteamericanos, sin que tengan pruerbas de esto. En su mayoría se trata de fabuladores que ignoran serlo, aunque se consideran objetivos representantes de una ciencia llamada historia, que al hombre americano lo hace reir a carcajadas.

El mundo americano –dice el hombre americano– fue totalmente ajeno a la reforma protestante y, por fortuna, a sus guerras de religión, y permaneció al margen del racionalismo europeo. Más aún: no tuvo nada que ver con la ilustración francesa, inglesa y alemana, y todo parece indicar que el hombre americano no se equivoca, pero es tal el alud de mentiras que sepulta sus convicciones que, según los historiadores del mundo americano, los criollos novohispanos eran brillantes ilustrados que leían en francés sin haber aprendido esta lengua y llevaron a cabo una gesta liberadora que los convirtió en contemporáneos de aquellos que proclamaron los derechos del hombre y del ciudadano mucho antes que la ONU soñara con nacer. La realidad –afirma el hombre americano– es totalmente ajena a las creencias. Después de la llamada guerra de independencia en ese territorio de ultramar de la corona española que se llamaba la Nueva España, y que a partir de de 1821 se llama Estados Unidos Mexicanos por imitación de los Estados Unidos de América, los indios mexicanos siguieron siendo –enfatiza

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

el hombre americano– indios y, peor aún, sus condiciones de vida no fueron mejores de aquellas que les impusieron los hombres acorazados y los encapuchados a partir de 1521.

Los inicios del siglo XIX, cuando los novohispanos decidieron renunciar a ser españoles de segunda clase, son una auténtica delicia –escribe el hombre americano–, pero sólo para los americanos que dicen descender de aquellos a quienes sus antepasados aniquilaron o convirtieron en esclavos: los llamados –debido al equívoco de Cristobal Colón– indios.

Es comprensible que el criollo hispanoamericano odie al peninsular que lo considera español de segunda clase y se rebele contra su dominación, pero lo que resulta por lo menos increíble es que se crea descendiente de aquellos a los que sus propios antepasados asesinaron y dominaron por espacio de trescientos años, estableciendo formas de servidumbre que permanecen y que resultarían escandalosas ya no para un finlandés de hoy, sino aun para un agricultor canadiense del siglo XIX. Quien crea –dice el hombre americano– que la servidumbre impuesta en tierras de la Nueva España en el siglo XVI es cosa del pasado es, en el mejor de los casos, un ignorante y un infame, y no sabe, además, que el trabajo manual de un mexicano del siglo XXI es "mano de obra barata" (eufemismo de esclava) y el de un intelectual es gratuito, a menos que esté adherido al presupuesto oficial. Cuando un mexicano dicta una conferencia en una universidad le pagan con un simpático diploma y, si acaso, le dan las gracias. El trabajo intelectual es, en el mejor de los casos, una decoración estética carente de valor, un adorno en la mesa de los poderosos.

La continuación de la Nueva España en el siglo XIX, llamada México independiente, no sólo reconduce el horror, sino que lo acentúa. Prevalecen el autoritarismo federalista y centralista, un liberalismo ajeno al liberalismo y caracterizado por la ruindad, el militarismo, un civilismo que no tiene nada de cívico, un conservadurismo religioso propio del siglo XVI, es decir, del siglo en que se inicia la implacable Inquisición, que no precisó de los servicios de su actual apóstol, el papa Ratzinger –nos dice el hombre americano.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

Fue un siglo carnavalesco en el que hubo de todo. Lo inauguró un emperador de pacotilla. Vinieron a continuación gobiernos que, dada su falta de legitimidad, se limitaron a buscar el reconocimiento de las potencias de la época y a pedir préstamos. Se sucedieron unos a otros con celeridad: iban de golpe de estado en golpe de estado, se refugiaron en dictaduras que se proclamaron constitucionales, se declararon demócratas cuando en realidad eran autoritarios. Su más célebre y patético representante fue un humorista involuntario que se hacía llamar Su alteza Serenísima

El hombre americano estaba a punto de suicidarse cuando se produjo un hecho sorprendente. Humillados por los supuestos liberales tras un guerra sin sentido, los conservadores, que vivían en tiempos de Pedro el ermitaño, fueron a Europa en busca de un príncipe europeo que quisiera gobernar México. Napoleón el pequeño les propuso a Maximiliano de Habsburgo y lo aceptaron. Maximiliano puso condiciones: debía ser aceptado por los mexicanos mediante un referéndum. Los conservadores recaudaron firmas y lo invitaron a ser emperador de México. No sabían que este príncipe católico no era lo que ellos creían. Al llegar a México, Maximiliano sorprendió a los conservadores porque era un príncipe más liberal que todos los mexicanos liberales juntos. El emperador le propuso a Juárez ser su primer ministro. Por supuesto que el pastorcito del rebaño mexicano no aceptó. Era muy digno. Para que Maximiliano pudiera gobernar México precisó de los servicios de un ejército francés puesto a su disposición por el *petit* Napoléon. Victor Hugo envió una carta de apoyo a Juárez, pero no por estar en contra de Maximiliano, sino del *petit*. Maximiliano y su mujer, Carlota, produjeron muchas sorpresas en México. El emperador refrendó capítulos de Las leyes de Reforma que pusieron en su contra a los conservadores. Algo en sus nupcias con los conservadores había fallado, obviamente debido a la ignorancia de éstos, pues tal vez imaginaban a todos los príncipes europeos contemporáneos de Carlomagno, cuando para entonces Austro-Hungría era un imperio en donde prevalecían la tolerancia religiosa, étnica y lingüística, que Maximiliano decidió traer a México. En una carta de la emperatriz Carlota a la emperatriz Eugenia de Monti-

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

jo –esposa de Napoleón tercero– le decía, no sin sorpresa, que los mexicanos llamaban indios a los campesinos. Y así les siguieron llamando liberales, porfiristas, maderistas, revolucionarios, priístas, modernizadores antimodernos y panistas. El campesino seguirá siendo indio en México hasta que desaparezca, y no está lejano el día en que se extinga –dice el hombre americano con expresión de tristeza.

Nunca ha habido un gobernante mexicano que realmente se haya ocupado de México de manera tan comprometida como Maximiliano y su esposa, Carlota –rememora el hombre americano. Esta conoció el país mejor que cualquier liberal mexicano del siglo XIX. Discípula de Humboldt, trajo a México árboles y plantas que se adaptaron perfectamente al clima del altiplano. La emperatriz era vista por los indios de la meseta central como una encarnación de la virgen de Guadalupe, aun cuando no era morena.

Debido a la inminencia de la guerra franco-prusiana y a las presiones de los USA, el pequeño Napoleón retiró sus ejércitos y dejó solo a Maximiliano. Únicamente se mantuvieron a su lado dos conservadores mexicanos que son considerados por la historia oficial traidores a la patria: Miramón y Mejía. En realidad, fueron de los pocos mexicanos que entendieron el proyecto de país de Maximiliano. Al frente de un reducido ejército, Maximiliano no fue derrotado, sino capturado y asesinado. Victor Hugo, que había apoyado a Juárez contra Napoleón III, le pidió clemencia para el emperador y le dijo, con toda la lucidez de que era capaz, que pasara a la historia por su clemencia. El oaxaqueño dejó pasar esta opotunidad y fusiló al austriaco. Oficialmente pasó a la historia como el hombre que respetaba el derecho ajeno cuando, en realidad, para entonces ya había despojado a las comunidades indias de sus propiedades y sentado las bases para que la hacienda se convirtiera en latifundio durante el reinado de Porfirio Díaz, el rufián que se maquillaba con polvos de arroz y, de esta manera, le enseñó el camino a Michael Jackson, un cantante de Michoacán, y a Esther Gordilla, una bailarina de rap del Bronx.

El hombre americano declara que ya no entiende nada de lo que pasa y se va al Ajusco a tomar un poco de aire, pero ignora que está por

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

venir lo peor, pues ha llegado la república restaurada, que no es república, y tampoco un paso adelante como la reforma Meiji en Japón. A continuación se entroniza en México la dictadura de Díaz, que tiempo después parecerá más progresista que dictadura a los ojos de no pocos historiadores y publicistas que tienen los ojos y el alma puestos en Pinochet y ahora, cada vez más, en Franco.

Contra la dictadura de Díaz se produce un alzamiento al que, pomposamente, se llama revolución. Un antiguo porfirista, Francisco I. Madero, se pronuncia contra el tirano y, amparado en un lema publicitario, "sufragio efectivo, no reelección", lo obliga a abandonar el país. El héroe del alzamiento es asesinado por un nuevo dictador, patrocinado por los USA: el huichol Victoriano Huerta. Contra éste se unen diversos grupos en armas que dudan, sin embargo, entre derrocarlo o unir fuerzas para combatir a los norteamericanos que, una vez más, invaden México. Finalmente derrotan al nuevo sátrapa y, cada uno por su lado, retoman el camino de las armas. El triunfador, Venustiano Carranza, es un hombre de anteojos y designios oscuros que se proclama jefe constitucionalista y asesina a algunos de sus aliados. Otros, los sonorenses, lo asesinan a él. Ya en la presidencia de la república, Álvaro Obregón y Plutarco Elías Calles asesinan a sus otros aliados, Zapata y Villa, y sientan las bases para entronizar un régimen de partido único, fundado en un control corporativista de la sociedad. Lenin y Mussolini al fin reunidos. Más tarde vendrá el presidente Cárdenas a consolidar ese régimen, que ha prevalecido casi un siglo porque, aun cuando en el año 2000 se produjo lo que parecía un viraje en la historia de México con la derrota del partido único, el PRI, por el el PAN, no fue sino una pirueta porque el sistema corporativo se mantiene intacto hasta hoy. El payaso que llegó así a la presidencia, Vicente Fox, no modificó en nada los andamiajes del sistema político mexicano inventado por el PRI. Ya no hubo partido único, pero quedaron intactos el corporativismo y todos los soportes del antiguo régimen, empezando por la corrupción. El sucesor del primer presidente no priísta en casi cien años de historia, Felipe Calderón, ha ido más lejos en el terreno del viejo sistema político: para ser presidente se sirvió de los mecanismos propios del partido único: el apoyo del

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

Sindicato de la Educación Nacional, gobernada por una émula de Michael Jackson, y el corporativismo monopólico, encabezado por los oligarcas de la telefonía y la televisión.

A estas alturas de la historia nacional mexicana el hombre mexicano (que ocupó el lugar del hombre americano) ha pensado suicidarse en repetidas ocasiones, pero cree que, al final del túnel, aún queda algo por hacer. Su optimismo es, sin lugar a dudas, desenfrenado. Pero es mera apariencia, porque en realidad lo único que retiene de esta historia es el paso de dos mamuts pasando por el estrecho de Bering en dirección Este-Oeste. Sí, sin lugar a dudas, se trata de una imagen inolvidable, más interesante que el tiempo transcurrido de entonces a nuestros días.

México, octubre de 2010

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

DIÁLOGO DE POETAS

La poesía de Juan Alcántara está marcada por una voluntad, se diría incluso que una necesidad, de que el poema alcance su sentido en un desdoblamiento, en su comunicar entre líneas, espacio (o tiempo) que también es escritura, pero que en su caso además es ocupado por lo escrito. Siempre hay (por lo menos) dos niveles de lectura: y es en la interacción entre ambos niveles que se da el poema. Antecedentes visibles de esta búsqueda son algunos poemas de Tablada y el *Blanco* de Octavio Paz. Al volver ese entrelíneas escritura y hacerlo explícito, el poeta permite una combinatoria, desde leer sin ella, diferenciada casi siempre con recursos tipográficos, hasta leerla sólo a ella. La lectura continua crea una síncopa, un tartamudeo curioso: como si se buscara la palabra precisa en una oralidad transmitida a lo escrito en la que el lector tiene que imaginar las dos (o más) voces que le hablan. Lo extraño es que la multiplicidad de voces, y por lo tanto de lecturas combinatorias, provoca una sensación no de compañía, sino de soledad, como si en esa diversidad lo que se escuchara fuera el vacío, el sentido parodiado por su encarnación en el absurdo. El montaje paralelo (concepto sobre todo cinematográfico) nos lleva a una emoción renovada en su corrección/difracción, pues en la poesía de Alcántara las líneas paralelas sí se cruzan, son las que convergen las que no lo hacen, pues siempre están separadas por esa inexactitud o imprecisión que da origen al lenguaje y a la escritura. Así, cada poema es varios poemas, cada poeta es varios poetas, cada lector es –también– muchos lectores.

José María Espinasa

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

JUAN ALCÁNTARA

Los pájaros

el atardecer engaña a los pájaros y los hace cantar
por un momento despiertan del día, de la vigilia
y creyendo que se trata del amanecer
había una vez un pájaro que
rompen irreflexivamente a cantar
y oyéndose unos a otros, además
se consideran con el derecho a seguirlo haciendo
pese a su corta vida
y cantan aún más por un rato
nunca quiso cantar con sus compañeros
hasta que la oscuridad resulta cosa seria
en los atardeceres
y las marcas de luz del amanecer se hacen esperar
entonces se hace evidente que se dirigen hacia la noche
y que hacían del atardecer un alba
y una especie de vergüenza por haber sido engañados los acomete
en los atardeceres
[de súbito]
y los hace callar
nunca quiso cantar con sus compañeros
y al callarse todos, todos se callan
porque sabía que se engañaban

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

porque saben que se han equivocado
y prefieren dormirse para no pensar en eso
y que tomaban el atardecer por un alba
y lo hacen, de hecho, inmediatamente
— luego murió
y apenas y se mueven durante la noche
como todos los pájaros
en las mañanas en cambio nada los desmiente
como todos los pájaros
y cantan y cantan hasta que se cansan
y nunca jamás ninguno
y sus días son largos y ocupados a tal grado que
olvidados de todo
había una vez un pájaro que
caen una vez más en el engaño
y otra vez vuelven a cantar sus canciones al atardecer
hasta la fecha
y durante un largo rato siguen haciendo ruido
ningún pájaro siguió su ejemplo
entregados descuidadamente a su ilusión
porque no tienen memoria
(ni vergüenza)
y jamás aprenderán de sus errores

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

JUAN ALCÁNTARA

Historia

el señor tenía en su habitación un zapato
el señor tenía en su habitación un zapato
lo había encontrado entre la basura
lo había encontrado entre la basura
(más bien ahí donde antes había habido basura
un zapato pequeño de mujer todavía reconocible
y ya sólo quedaban restos de la que hubo)
un zapato pequeño de mujer todavía reconocible
había sido color crema con un pequeño tacón
había sido color crema con un pequeño tacón
abierto por delante y con dos pequeñas tiras
un poco informe por haber sido aplastado
el cuero o el plástico ya desteñido o quebrado
y un poco informe porque lo habían aplastado
en medio de su habitación él tenía el zapato
en medio de su habitación él tenía el zapato
ojalá hubiera sido más antiguo
había pertenecido sin duda a una mujer
sin duda había pertenecido a una mujer
la cual había perdido o abandonado el zapato
la mujer había sostenido su peso en él
la mujer había perdido o abandonado el zapato
lo había desgastado contra los pisos y banquetas

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

la mujer se había sostenido en él
le había transmitido sudor y temperatura
lo había desgastado contra pisos y banquetas
llevándolo entre el polvo y la humedad
llevándolo entre el polvo y la humedad
como si fuera parte de su propio mundo
el señor había puesto el zapato en lo alto
bajo el techo de lámina de su habitación
como si fuera parte de su propio mundo
abajo había una silla coja y un pedazo de alambre
sólo había en medio un foco mediante el cual
podía ver el lugar donde había puesto el zapato
el señor había puesto el zapato en lo alto
abajo había una silla rota un pedazo de alambre
distinguiéndolo del resto de los objetos
estaba adentro del cuarto apenas construido
podía ver el lugar donde había puesto el objeto
rodeado por el ruido y el silencio de la noche
estaba adentro del cuarto apenas construido
rodeada la casucha por la noche ruidosa
a orillas de la gigantesca ciudad
en mitad de un nuevo siglo de ésos que
en mitad de un nuevo siglo de ésos que
constituyen la historia de la humanidad
constituyen la historia de la humanidad

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

JUAN ALCÁNTARA

LA TORRE

somos una torre soy
una torre
camino
como una torre

rígido a punto
de caer
y destrozarme

la vista cuadrada
por el ventanal
las manos atadas
cargados
los flancos

soy una torre somos
una torre
tengo que construirla
para abandonarla

miro una flor
desde el piso cincuenta
las nubes
desde el piso cuarto
camino con los dedos
en el vasto jardín
que no tengo

(ningún árbol sube o
baja hasta aquí)

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

soy una torre me
voy construyendo yo
quisiera ser un
peatón

con una mano me rasco el
pararrayos
con la otra me aprieto
el cimiento

todos los días subo
por los andamios
caigo
por los desechaderos

y cuando quede la torre
quién
me asegura
quién
que yo quede afuera?

no sé si es un pozo o una torre
lo que construyo

por las tardes me
duele la luz

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

[CALCETINES]

— hoy salí a la noche
frío en las extremidades
no veía nada pero
mojados los
me mojaba
calcetines, unas
— hoy salí a la noche
gotitas de agua sentía
¿y las
no veía nada pero
en los lentes
me mojaba
aunque no veía
— hoy salí a la noche
mojados los
no veía nada pero
calcetines, unas
me mojaba
gotitas de agua sentía
estrellas?
— hoy salí a la noche
en los lentes
no veía nada pero
aunque no veía
me mojaba
frío en las extremidades
— hoy salí a la noche
calcetines, unas
no veía nada pero
¿y las estrellas?
gotitas de agua sentía

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

me mojaba
en los lentes
— hoy salí a la noche
aunque no veía
no veía nada pero
frío en las extremidades
me mojaba
mojados los

—
[…]

Poema encontrado en un libro de Alexis de Tocqueville

en los desiertos
más remotos
[del mundo]
los indios
saludan
[a los caminantes]
diciendo
bonjour

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

LOS HOMBRES

*Ileana Garma**

Existen mujeres calladas, mujeres que entran al día como a una condena impuesta por el sol, y para ellas, las horas no son esas que los demás aceptan en el reloj de mano, porque el tiempo interno es mucho más lento, más agotador, y hablar cansa, mirar cansa, perseguir cansa.

Yo soy una de esas mujeres. Desde *pequeña* me di cuenta de que prefería callar y hacer lo que mi madre me pidiera, los sacrificios a los que me obligaba mi padre en pro de mis seis hermanas pequeñas, con tal de no tener que hablar. Amaba cuidar pájaros, amaba criar pájaros, pero no para recibir su canto matutino, ya sabía desde niña que ellos cantaban por hambre o por vicio, como también nosotros hablamos siempre para conseguir algo, para saciar nuestros deseos, por ambición y por costumbre.

Así, criaba pájaros, como pude criar cerdos o pavos. Criaba pájaros para ganar dinero, antes de dar de comer a mi padre, a las pequeñas, y de haber permanecido junto a mi madre y asegurarme de que no guardaría comida debajo de la almohada, para fingir que el perro se la había arrebatado y obligarme a darle más.

Entre nada y nada, ¿qué puede haber?, y ¿qué puede significar tener cuarenta años o quince? Entre nada y nada, sólo el canto de los pájaros, los que nacen, los que están a punto de morir, las oxidadas jaulas en la

* Poeta y narradora.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

terraza, las diez jaulas de gorriones, el huevo revuelto, los frijoles en la comida, el sueño antes de las diez, mis hermanas y yo en una sola recámara, mientras mi padre hacía de guardia en el almacén de conservas y mi madre sacaba debajo de la almohada sus reservas de comida. Entre nada y nada, apareció Bruno.

Todos los miércoles y los sábados de verano, el tiempo de los gorriones, llegaba a las doce del día, puntual, aquel viejo que nos compraba pájaros para venderlos en el mercado. Siempre me preguntaba qué clase de personas compran pájaros. Nosotros los criábamos porque nos procuraban una entrada de dinero, segura y mezquina, pero que daba de comer a nuestra inmensa madre y a las pequeñas. Al medio día yo había terminado de lavar los platos, alimentar al perro, había limpiado ya la cocina y la terraza, los pájaros tenían ya un periódico limpio, alpiste y agua para todo el día, había bañado a mi madre. Mi padre dormía en el cuarto vacío que ocupaba con mis hermanas por la noche, y estaba a punto de comenzar a lavar la ropa. Si era miércoles o sábado, esperaba a que llegara el viejo, hacíamos un intercambio de mercancía, me entregaba sonriendo los billetes, que yo sin sonreír repartiría según las necesidades de la casa. Y por fin volvía a quedarme sola, callada. Y comenzaba a trabajar de nuevo, incansablemente, para no pensar, para no hablar, para no escuchar a los gorriones que estaban listos para partir, y lo sabían.

Entre la nada y la nada apareció Bruno. Era sábado, porque mis hermanas que descansaban estaban jugando lotería en el comedor, riendo bajito para no despertar a papá. Yo las odiaba en ese instante. Más que nada, me molestaba el hecho de no poder lavar las sábanas, porque el viejo no llegaba, ya casi iban a dar la una, y yo me había atrasado sobremanera. Las sábanas no estaban limpias, el pescado crudo esperaba en el congelador, mi madre comenzaría a gritar en cualquier momento, mi padre se despertaría y ellas, las pequeñas, escaparían de casa rumbo al cinema, mientras los pájaros cantaban, mientras los pájaros cantaban antes de partir. Yo sólo quería sumergir los brazos en las cubetas de agua helada, sumergir y levantar una y otra vez las sábanas blancas, las espesas sábanas blancas que más que polvo, guardaban

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

el sudor lechoso de las mujeres que duermen juntas, de las mujeres que no se van. Quería humedecerme la piel, la ropa, tener un pretexto para andar húmeda en medio día, en el patio, y que el viento agitara las sábanas mojadas y que éstas me golpearan el rostro mientras intentaba tenderlas, eso quería, y justo cuando estaba a punto de introducir los brazos a una cubeta, llamaron.

Era Bruno. Bruno era de esa clase de hombres que sonríen y parecen tristes, preocupados, parecen guardar una enorme historia en los ojos, una historia de exiliados, de fugitivos o de amor, pero que al hablar te demuestran que si llevan esa historia, la tienen de nacimiento, pues nada recuerdan, crecieron como todos los niños, fueron a la escuela, se decidieron por un trabajo, trabajan y eso es todo.

Bruno era el ayudante del viejo. Me pidió disculpas por el retraso, dijo que no había podido encontrar fácilmente la casa, que su patrón estaba enfermo, que a partir de ahora él se haría cargo de la compra de los gorriones.

¿Y qué? Yo acababa de cumplir treinta años, mis hermanas pequeñas ya tenían novios, dos de ellas ya estaban planeando casarse. Cuando él se fue remojé las manos en la cubeta de agua helada, y pensé en sus ojos de un verde sucio, tristes, como pájaros que caen sin fuerza, con las pestañas espesas y largas. Pensé en esos ojos mientras mis brazos se iban helando, mis hombros se helaban y los pezones se crisparon.

Y una tarde, él apareció por la casa, se quedó unos minutos en la reja, esperando, observando la tranquilidad que las aves dibujaban, los árboles del jardín, la fachada alta y oscura, y yo, a mis treinta años moviéndome de una lado a otro, como una quinceañera a la que no dejan salir de casa. Sólo sé que olvidé la cubeta roja en el piso y le abrí la puerta. Nos sentamos en las mecedoras blancas, sucias. Era delgadísimo y moreno, parecía un gitano que acababa de regresar del desierto, de innumerables desiertos, parecía que venía a contarme una historia trágica, pero sólo era el tercero de nueve hermanos, casi un cuarentón, que desde hacía más de veinte años trabajaba en el mercado, como ayudante aquí y allá, que vivía todavía con sus padres, ya viejos, y que odiaba cada tarde el tener que regresar a casa.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

De todo esto me enteré poco a poco, después de muchas tardes en las que vino a visitarme, porque a los dos nos gustaba el silencio, nos gustaba el rumor del aire revolviendo las pequeñas hojas secas que caían del tamarindo. El parloteo constante del refrigerador, los ventiladores de la casa prendidos todo el día, los carros que pasaban una y otra vez, y que también eran una especie de pájaros, una especie de pájaros que rompían la tarde; y los gorriones, el estremecimiento de sus alas sobre los recipientes de agua, su canto. Yo sabía que en cualquier momento me pediría matrimonio. Y lo acepté mucho antes que me lo propusiera, acepté sus manos, sus duras manos morenas, su bigote ya canoso, el agua verde de su mirada, su descuidada manera de vestir, sus zapatos bien lustrados, impecables, que contrastaban con su sonrisa sucia, a la que le hacían falta algunos dientes.

Nos casamos entonces; en la casa mi foto de boda fue la primera en instalarse, luego vinieron otros cuadros, las bodas de mis hermanas, en la iglesia, con los vestidos puritanos siempre hasta el cuello y de manga larga, encajes transparentes sobre los hombros y los brazos, pero en todos los cuadros mis hermanas sonreían junto a su pareja, y yo no sé por qué el único recuerdo de mi boda es esa foto donde estoy, con el vestido de novia carísimo comprado en una tienda elegante, saliendo del carro, sin sonreír, sola. No sé por qué mi foto de boda no es como la de todas mis hermanas, frente al altar, con mi esposo.

Nos fuimos a vivir a una pequeña casa en las afueras de la ciudad. Y todos los días no hacía más que preguntarme por la vida que llevaría ahora mi inmensa madre y mi padre muerto de sueño tras su trabajo de vigilante en la bodega de conservas. Me preguntaba por mis hermanas pequeñas que apenas estudiaban. ¿Qué hacía yo tan lejos de ellos, preparando un espagueti aguado para Bruno, que llegaría por la tarde, comería silencioso, sin mirarme, y luego me llevaría hasta la cama para abrirme las piernas? No lo soportaba, no toleraba que se sentara a mirar televisión, que la tristeza en sus ojos poco a poco comenzara a diluirse, que engordara con rapidez, no podía vivir yo en una casa sin pájaros, necesitaba a los pájaros que chillan antes de partir. Y aunque Bruno llevó un gorrión a la casa, nunca logré sentirme a gusto. Yo no quería lavar su

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

ropa, no quería cocinarle, no quería abrir las piernas, las piernas que terminaban sucias, pegajosas, malolientes. Eso no podía permitirlo.

A veces, los domingos, veíamos una película y luego almorzábamos en aquel sitio de comida italiana que tanto le gustaba. Recuerdo mi cuerpo blanco y delgado que él sujetaba por la cintura, tensando mi vestido de flores de tela corriente. Yo no servía para esto. No, no era posible. Y aquella noche mi estómago comenzó a inflamarse. Poco a poco a inflamarse, día a día a inflamarse.

Él trabajaba más y más y llegaba ya tarde a casa. Se molestaba porque no le lavaba las camisas, porque la casa estaba sucia, porque en el fregadero se amontonaban los platos de porcelana, los regalos de boda que él abría para no tener que lavar los trastos acumulados, llenos de moscas. Yo permanecía el día entero sobre la cama, como mi madre, y comía todo el día, hora tras hora, y se me iban las fuerzas en apretar los botones del control remoto. Ya no me preocupaba por mi aspecto, me quedaba desnuda, con los senos abriéndose sobre mi pecho, desparramándose, y él venía cada vez más tarde, cenaba afuera, levantaba mis piernas y me tomaba, hasta que una noche le dije que eso no podría continuar, que me lastimaba, que lastimaba al bebé, que iba a regresar con mis papás porque él no sabía cuidar de mí.

Y regresé a los pájaros. Mamá parecía mucho más gorda. Papá estaba muy cansado y delgadísimo, su piel se había convertido en pellejo; ahora se dormía en la mesa, antes de desayunar. Bebía y bebía y había que llevarlo cargando hasta la recámara. Dos de mis hermanas se habían casado también, vivían ya con sus esposos y apenas visitaban la casa. Mis otras hermanas se dividían el trabajo de los pájaros, estudiaban, trabajan, y tenían novios que las iban a visitar por las tardes. Todas ellas querían casarse y salir, no entendían porque yo había regresado. Yo no respondía a sus preguntas. Recibieron a la misma hermana mayor, callada, inaccesible, y poco a poco volví a hacerme cargo de la casa, a ocupar el mando.

Me deshice del perro para que mamá no inventara que éste se había llevado su pieza de pollo o su jamón, procuré que papá durmiera en lugar de beber, lavé toda la ropa y las sábanas con aquel inconfundible olor a leche de las mujeres que aún duermen juntas y solas, di de comer a los

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

pájaros, madrugué para darles el alpiste y el agua, para escuchar su canto hambriento, cotidiano.

Bruno venía algunas tardes, me daba dinero, me traía sus camisas para que las lavara, se quedaba a comer. Mis hermanitas se fueron encariñando con él, y hablaban en voz baja de lo mal que lo trataba. En ese momento volvía a odiarlas, por hablar bajito, porque no se iban, porque parecía que nunca iban a terminar de largarse.

A las cinco de la mañana nació Renato, tenía que llamarse como mi padre, Renato. Nació débil y fue directo a la incubadora, parecía un pequeño pájaro sorprendido por la fría luz de la existencia. Sus grandes ojos verdes lo observaban todo. No pudo conmoverme. Bruno y yo lo miramos a través del cristal, inválidos, como si alguna parte de nosotros hubiera desaparecido para que Renato estuviera ahora ahí, débil, despierto. Algo dijo Bruno acerca del futuro; yo nunca lo había visto tan vulgar, tan mediocre, nunca lo había sentido tal cual era, un simple ayudarte de mercado, un pordiosero al que su familia, por caridad, le había regalado una casa. No llegaría a ningún lado con él, no podía permanecer a su lado.

Regresé con Renato a casa de mis padres. Bruno nos visitaba una vez a la semana, puntualmente, al medio día, llevaba dinero y leche, a veces algunos regalos para el bebé, hasta que Renato comenzó a enfermarse. Primero fue la fiebre, cada tres días la fiebre, luego cada dos días la fiebre, hasta que la fiebre no pudo abandonarlo. Las diarreas, los vómitos, yo iba a buscar a Bruno al mercado, detestaba que no pudiera responderme, que su miserable trabajo no fuera suficiente para comprar las medicinas. Mi padre sacó de sus ahorros para pagar médicos, mis hermanas abandonaron un tiempo sus estudios para ayudarme, y Bruno, era lo que era, un ayudante de mercado, cuarentón fracasado, un imbécil.

Una mañana, desesperada por la enfermedad de Renato, fui a buscarlo, le dije que vendería la casa, que vendería todas nuestras cosas, lo tomé de la camisa, lo sacudí, le di de bofetadas. Él, sin perder la paciencia, cual pájaro que no comprende los conflictos humanos, me entregó las llaves. Yo vendí la casa toda amueblada. No me arrepiento, no me arrepiento de nada, pero no por esto Renato se salvó.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

Lo enterramos justo a un año de su nacimiento, y los pájaros seguían cantando aquella mañana, y quizá alguien se levantó con la ilusión de comprar un gorrión, porque las personas se levantan todos los días felices de estar vivos, y sólo el que tiene a su lado un cadáver no escucha el rumor constante de los aparatos eléctricos, de los ventiladores, de los carros que atraviesan el día y el canto de los pájaros. Bruno no se apareció durante todo el funeral. Desapareció de la faz de la tierra durante años.

Yo seguí cuidando de la casa, de papá y mamá, de las hermanas que aún quedaban, de las que volvían para no volver a marchar. La vida no cambió mucho. Procuraba el desayuno, las sábanas limpias, la entrada segura con la venta de los pájaros, que podrían ser también cerdos o pavos, hasta que un día alguien me habló de Bruno, lo había visto salir del cine, con una chica a la que tomaba de la cintura, parecía cansado, viejísimo, ausente.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

FUNDAMENTOS PRAGMÁTICOS DE UN NUEVO MODELO DE RACIONALIDAD PRÁCTICA

*Juan Antonio Valor**

RESUMEN: El autor plantea los supuestos ontológicos de la nueva izquierda, que componen su identidad: la realidad es múltiple y cambiante; el yo se agota en la actividad adaptativa que desarrolla en su entorno. Se asume el falibilismo y el relativismo: aparece un proyecto político nuevo.

PALABRAS CLAVE: identidad, yo, adaptación, falibilismo, relativismo, política.

ABSTRACT: The author describes the New Left's ontological assumptions that constitute its identity: reality is various and changing; the "ego" is exhausted by the adaptive activities in his environment. Fallibility and relativity are also included and thus a new political project emerges.

KEYWORDS: identity, ego, adaptation, fallibility, relativism, politics.

RECEPCIÓN: 07 de mayo de 2009.
ACEPTACIÓN: 18 de marzo de 2010.

* Universidad Complutense de Madrid.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

FUNDAMENTOS PRAGMÁTICOS DE UN NUEVO MODELO DE RACIONALIDAD PRÁCTICA

Introducción

Llama la atención el tremendo distanciamiento que durante los últimos años se ha producido en Europa, y de manera singular en España, entre la derecha y la izquierda. La brecha que tradicionalmente las ha separado tiene ahora una profundidad mayor que la de los años ochenta y noventa del siglo pasado. A mi modo de ver, esto ha ocurrido porque una nueva izquierda está introduciendo en la sociedad planteamientos políticos y filosóficos distintos de los mantenidos por la izquierda tradicional y difícilmente conciliables con los que propone la derecha.

La derecha considera que la acción política debe respetar determinadas obligaciones morales, puntos de partida que dependen en último extremo de algo tan inalterable como la naturaleza del hombre, de la familia, de la sociedad, del derecho, del Estado, etc. Esta dependencia permite mantener las obligaciones morales sin modificación alguna, mientras el hombre siga siendo hombre, la sociedad sociedad y el Estado Estado. Por eso la derecha dice que en la política hay determinadas líneas rojas que no se pueden sobrepasar y reglas de juego que son de sentido común.

La nueva izquierda, en cambio, no cree que haya obligaciones morales inalterables, ni tampoco que exista la "naturaleza humana", o la "naturaleza de la sociedad", o la "naturaleza del Estado", sino sencillamente ciuda-

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

danos concretos desenvolviéndose en el entorno complejo en el que les ha tocado vivir. Tampoco cree que el sentido común sea algo distinto de los hábitos y costumbres que defienden aquellos a los que les va bien en la vida.

La izquierda prefiere no hablar de cosas inalterables, definitivas, universales, prefiere no hablar de esencias, ni de la realidad misma, ni de lo absolutamente verdadero, ni de ámbitos transcendentales. Ha heredado de la izquierda tradicional una actitud de sospecha que lleva a pensar que todas esas palabras tejen el discurso de los poderosos. La izquierda se siente mejor cuando habla de los problemas concretos de los ciudadanos. Defiende determinadas obligaciones, pero no porque sean racionales, ni verdaderas, ni transcendentales, sino porque nos permiten definir caminos que creemos que nos llevarán a algo mejor. La política, por tanto, no trata de marcar líneas rojas o definir el terreno de juego, sino más bien de crear comunidades amplias en las que todas las sensibilidades se sientan reconocidas y tengan la posibilidad de desarrollar sus propios proyectos de vida.

A la derecha le resulta incomprensible que la izquierda con responsabilidades de gobierno se atreva a modificar obligaciones por cuya permanencia debiera velar, y el término "sensibilidades" le resulta poéticamente sugerente, pero políticamente vacío. Para la derecha, la izquierda aparece sin ideas claras, sin un proyecto político perfilado e incluso con un enorme déficit de conocimientos históricos, filosóficos y jurídicos. Todo lo cual está generando monstruos tales como la ley para regulación del aborto, la ley para la regulación de la eutanasia, la ley de matrimonio entre homosexuales, etc.

No creo que la nueva izquierda carezca de ideas claras o de proyecto político. Lo que ocurre es que los supuestos filosóficos sobre los que elabora su discurso son diferentes a los heredados de la modernidad, tan diferentes que para muchos resultan incomprensibles. Poner de manifiesto dichos supuestos es lo que pretendo en este trabajo.

Prudencia y moralidad

Defiendo la tesis de que, siguiendo algunas concepciones desarrolladas por el pragmatismo contemporáneo, la izquierda europea ha cambiado las nociones modernas de prudencia y moralidad, lo cual hace que la práctica política de los actuales gobiernos de izquierdas sea muy distinta de la práctica política de los gobiernos de izquierdas de los años 80 y comienzos de los 90.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

Desde el punto de vista de la filosofía moderna, prudentes son aquellas obligaciones que consideramos condicionales e hipotéticas, y morales son aquellas que consideramos no condicionales y categóricas. La prudencia tiene que ver con el "hábito", la "costumbre", la "conveniencia" y la "eficiencia". La moral tiene que ver con las condiciones necesarias o *a priori* de la realidad.

Para la nueva izquierda, la distinción entre prudencia y moralidad es una distinción de grado y no de clase. Esto significa que las obligaciones morales no son más que obligaciones prudentes consciente y deliberadamente tomadas. Una sociedad es moral sencillamente porque contiene una formulación explícita de unas formas de actuar que permite a los miembros de esa sociedad desenvolverse en un determinado entorno.

¿Cuándo se logra dicha formulación explícita? Cuando los usos y costumbres hasta el momento vigentes se vuelven problemáticos, cuando dejan de cubrirse las necesidades de los individuos, cuando no hay un buen ajuste al medio. En este caso se tienen que proponer nuevas formas de actuar. De entre todas ellas, calificaremos como prudentes aquellas que finalmente permitan un buen ajuste. Y serán morales en la medida en que se trata de propuestas conscientemente aceptadas frente a otras. Si con ellas se consigue un ajuste sostenido en el tiempo, entonces llegarán a ser hábitos de actuación y costumbres adquiridas, e incluso puede ocurrir que se conviertan en formas de actuar que los individuos ejecuten naturalmente. En tal momento, se habrá perdido la conciencia explícita y las que una vez fueron obligaciones morales se habrán convertido meramente en obligaciones prudenciales.

¿Por qué los usos y costumbres hasta ahora vigentes se vuelven problemáticos? La respuesta es: porque cambia el entorno, y aquellas pautas de actuación que antes generaban un buen acomodo ahora pueden generar problemas, incomodidades o inadecuaciones plenamente vividas por los individuos. Un supuesto ontológico que admite la nueva izquierda es que el entorno es múltiple y cambiante.

El fenómeno de la obligación moral es entendido desde este punto de vista como un sentimiento de novedad, que aparece cuando actuamos atendiendo a unas pautas que todavía no hemos puesto a prueba, es decir, de las que no conocemos las posibilidades de ajuste y acomodo. Que la prudencia es medrosa y la moral es heroica quiere decir sencillamente: las obligaciones prudenciales están consolidadas porque las acompaña una historia de consecuencias que generan un buen ajuste, mientras que aún no conocemos las consecuencias gene-

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

radas por las obligaciones morales y, por tanto, orientan nuestra conducta sin experiencia previa.[1]

Supuestos ontológicos de la modernidad

Los cambios del entorno obligan a un nuevo proceso de ajuste sobre la propuesta de nuevas formas de actuación. Tanto las obligaciones prudenciales como las obligaciones morales son, por consiguiente, condicionales e hipotéticas en origen. ¿Por qué razón, entonces, se ha podido afirmar en algunos momentos de la historia del pensamiento que el ámbito de la moral contiene obligaciones no condicionales y categóricas?

El argumento de R. Rorty es que esta concepción de la moral se levanta sobre el inaceptable supuesto ontológico de que el yo es no relacional.[2] Esto quiere decir que el yo ha sido considerado como una unidad de contornos distinguibles compuesta de, al menos, dos partes: una parte privada que lo individualiza, que hace de cada yo precisamente éste y no otro –esto es la *pasión*–, y otra parte que no es privada, sino que es lo que tienen en común cada uno de los yoes entre sí –estamos hablando de la *razón*, ya sea considerada desde un punto de vista óntico o desde un punto de vista ontológico–. Sobre esta división, con el término prudencia se hace referencia al conjunto de actuaciones que convienen a la pasión, y con el término moralidad se hace referencia al conjunto de actuaciones que convienen a la razón. Así las cosas, la actuación prudente, en la medida en que está referida a un yo concreto y mutable, esto es, contingente, sólo puede ser considerada como condicional, hipotética y autointeresada; por el contrario, la actuación moral no responde al interés privativo de cada cual, sino a lo que cada uno tiene de universal y necesario, por lo que es considerada como no condicional y categórica.

Progreso moral y educación

Tanto la moral como la prudencia han quedado vinculadas al proceso de ajuste de los individuos al entorno en el que se desenvuelven. Hemos considerado que se trata de un entorno múltiple y cambiante. ¿Tiene sentido, en tal caso, hablar de progreso moral, o más bien debiéramos afirmar la fragmentación del ámbito de lo moral e incluso la inconmensurabilidad de las partes resultantes?

La nueva izquierda defiende la idea de un progreso moral entendido

[1] Richard Rorty, *¿Esperanza o conocimiento? Una introdución al pragmatismo*, 1997, Bs.As., FCE, p. 84.

[2] *Ibidem.*

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

no como un aumento de la racionalidad, sino como un aumento de la sensibilidad. Y al explicar lo que esto significa, la izquierda dice cosas tales como "un aumento de la capacidad para responder a las necesidades de una variedad más y más extensa de personas y de cosas";[3] "expandir la referencia de expresiones *personas de nuestro tipo* y *gente como nosotros*";[4] "creciente capacidad de ver las similitudes entre nosotros y los que son muy diferentes a nosotros como si sobrepujaran a las diferencias".[5]

La educación moral no puede vincularse, en tal caso, a un desarrollo de la capacidad de conocer lo que más conviene a la razón, sino que queda vinculada a la educación sentimental, es decir, al pleno desarrollo de la variedad, la libertad y el enriquecimiento humano. Pero estas expresiones sólo tienen sentido cuando nos entendemos a nosotros mismos como yoes relacionales que tratamos de desenvolvernos en un determinado entorno. Tratemos de explicar qué significa esto.

Análisis del yo relacional

La concepción del yo relacional la defiende R. Rorty en los artículos titulados "Daniel Dennett en torno a la intrinsicidad"[6] y "Un mundo sin sustancias o esencias".[7]

La hace depender de lo que llama *nominalismo psicológico*. Esta doctrina afirma que: 1) no hay nada que conocer acerca de los objetos más que sus relaciones en toda dirección con otros objetos; 2) estas relaciones se componen y se entretejen en una determinada descripción; 3) no hay una descripción privilegiada del objeto real porque no hay objeto real independientemente de la descripción; y, 4) hay descripciones mejores que otras en la medida en que unas logran un propósito humano mejor que otras.[8]

Otra manera de decir lo mismo es afirmar que los objetos son *centros de gravedad descriptiva*, término que usa Daniel Dennett en su conocida obra *La conciencia explicada*.[9] Los objetos están tejidos y entretejidos en el seno de una determinada descripción que puede tener, por ejemplo, la forma de una narración. A medida que cambia la narración cambian los objetos, es decir, los centros de gravedad descriptiva se desplazan. Y no se trata en ningún momento de captar sus propiedades intrínsecas, porque más allá o más debajo de la superficie relacional en la que se muestran no hay nada. Desde este punto

[3] Rorty, *op. cit.*, p. 91.
[4] Richard Rorty, *Verdad y progreso. Escritos filosóficos 3*, 2000, Barcelona, Paidós, p. 230.
[5] *Ibid.*, p. 236.
[6] *Ibid.*, pp. 133-65.
[7] Rorty, *¿Esperanza o conocimiento?*, *op. cit.*, pp. 43-76.
[8] *Ibid.*, p. 53.
[9] Rorty, *Verdad y progreso*, *op. cit.*, p. 142.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

de vista, tan poca hondura tienen los números, las mesas, los quarks, las estrellas o los valores morales como los calcetines extraviados de Daniel Dennett.

Y la misma tesis se puede afirmar acerca del yo, de la persona o de la autoidentidad, dado que no es más que un objeto entre los objetos. No existe "un *verdadero yo*, un yo *en soi* que me corresponda captar".[10] No tiene sentido, en tal caso, plantear la existencia de una razón universal única y estable común a todos los yoes y, consecuentemente, no se pueden entender las obligaciones morales como maneras de actuación que, por convenir a esa razón, han de ser consideradas como no condicionales y categóricas.

Lo que hay es un yo sin ninguna pretensión de transcendencia, un yo que se agota en las relaciones que mantiene con el resto de los objetos –y hay que estudiar los tipos de relaciones, porque no todas son de la misma índole–. R. Rorty lo define, al hilo de la lectura de un poema de Philip Larkin, como un yo de contingencias particulares que componen una vida individual en la que no se encuentra ningún rastro de alguna marca definitiva que se pueda aplicar a todos los hombres.[11] Un yo, en definitiva, múltiple y cambiante, al que sólo le puede convenir, en función de su ajuste a un entorno también múltiple y cambiante, maneras de actuar condicionales e hipotéticas.

[10] *Ibidem*.

[11] Richard Rorty, *Contingencia, ironía y solidaridad*, 1991, Barcelona, Paidós, pp.43-7.

Análisis del proceso de ajuste al entorno

Al hablar de ajuste al entorno, el pragmatismo propone que nos entendamos a nosotros mismos como organismos que continuamente estamos lidiando con el entorno, tratando de acomodarnos a él mediante ciertas pautas de comportamiento que pueden ser más o menos efectivas. Desde este punto de vista, la diferencia entre una ameba y Einstein no es cualitativa, sino cuantitativa; ambos desarrollan el tipo de conducta que les permite acomodarse al mundo en el que viven.

El proceso de ajuste al entorno sigue un esquema sencillo: el organismo se siente irritado en el medio en el que vive y busca una respuesta conductual que le permita apaciguar la irritación. Si este objetivo se logra, diremos que la respuesta conductual es adecuada, o bien que ha habido un buen ajuste al entorno.

Esto sitúa al organismo en condiciones de comportarse de determinada manera dadas determinadas condiciones del entorno. O dicho de otro modo: se ha generado en él un *hábito* de acción. En definitiva, al hablar de ajuste al entorno nos referimos al

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

comportamiento más o menos complejo tendente a cubrir las necesidades de los organismos en el entorno que habitan. El sentimiento de irritación es el signo que da noticia de una necesidad vivida, y el sentimiento de tranquilidad y satisfacción es el signo que da noticia de un buen acomodo al entorno. Si mediante un determinado comportamiento este acomodo se logra, entonces el organismo adquiere un hábito que orientará su actuación en el futuro bajo las mismas o parecidas circunstancias. La creencia indica que el hábito ha sido efectivamente adquirido.

Ahora se entiende mejor la noción de prudencia que maneja la nueva izquierda. Tiene que ver con este modo de lidiar con el entorno buscando un ajuste que permita aplacar la irritación vivida en primera persona por el individuo. Dado que el entorno es múltiple y cambiante, nuestra experiencia es la de estar continuamente arreglándonoslas con lo accidental. Puesto que ni en el entorno ni en el yo encontramos rastro de alguna marca definitiva, universal y necesaria, no es posible argumentar a favor de la moralidad entendida como un conjunto de obligaciones no condicionales y categóricas. Por el contrario, sólo se puede argumentar a favor de aquel repertorio de obligaciones contingentes que permite a los individuos acomodarse al entorno concretísimo en el que se están desenvolviendo.

Defensa del falibilismo

Si lo que se pretende es encontrar un ajuste, ¿cómo sabemos de antemano qué conducta hemos de desarrollar? La respuesta es que de antemano no lo sabemos. Es necesario experimentar, es decir, comprobar que efectivamente la ejecución de una determinada conducta permite eliminar la irritación y recuperar la tranquilidad y satisfacción perdidas. Por consiguiente, las soluciones que se proponen son, de antemano, meramente tentativas; se trata de propuestas arriesgadas que pueden tener éxito adaptativo o no. Y porque lo que parecían luminosas soluciones pueden convertirse, a la luz de la experiencia, en rotundos fracasos, la nueva izquierda no puede creer en la revolución, sino en la reforma continua.

En definitiva, se trata de afirmar que las creencias sólo se justifican mediante sus consecuencias, o dicho de otro modo, por la diferencia que implican en lo existente.

Y si somos falibilistas, entonces entenderemos que, dada una irritación, cuantos más discursos haya, mejor, porque más oportunidades tendremos de aplacarla y conseguir el deseado ajuste al entorno. Por esta razón insiste la nueva izquierda en que uno de los bienes más relevantes que deben preservar las sociedades occidentales democráticas, capitalistas y burguesas, es la variedad disponible.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

Los discursos que se lanzan son denominados *memes*, término que emplea R. Rorty y atribuye a Richard Dworkin y Daniel Dennett. Los memes asumen, desde una perspectiva cultural, el papel de los genes de Mendel. Son cosas como giros del lenguaje, expresiones de encomio moral o estético, lemas políticos, refranes, frases musicales, iconos estereotipados y similares.

Ejemplos de memes que han tenido éxito adaptativo son *El Nuevo Testamento*, la Ilustración, los *Principia Mathematica*, *La Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, el *Ingenioso Hidalgo don Quijote de la Mancha* o el feminismo contemporáneo. En estos casos, no nos encontramos con teorías que ofrecen una nítida explicitación de la realidad, sino sencillamente con propuestas que buscan solución a problemas vividos en un determinado entorno histórico y cultural. Si alguna vez creímos en ellas, no es porque nos revelaron la verdad, sino sencillamente porque nos dieron cobijo y nos proporcionaron acomodo.

La educación sentimental

La adopción del falibilismo en el mundo moral obliga, en primer lugar, a rechazar la idea de lo intrínsecamente bueno y lo intrínsecamente malo. Decía J. Dewey que hasta el momento de su deliberación y antes de su elección, lo malo es un bien en competencia con otros en el espacio cultural disponible. El mal o lo peor es sencillamente un bien rechazado una vez evaluadas sus consecuencias en un entorno cambiante, y lo bueno no es más que aquello que se predica de las obligaciones que generan consecuencias adaptativas para los individuos. Dado que el entorno es cambiante, la experimentación debe ser continua también en el ámbito de lo moral. Y por ello las obligaciones morales sólo pueden ser consideradas como obligaciones prudenciales, es decir, condicionales e hipotéticas.

En segundo lugar, el falibilismo obliga a defender la existencia de una amplia variedad de discursos disponibles, cuantos más, mejor. La razón es que la mutabilidad del entorno puede hacer que el discurso hasta el momento adaptativo se convierta, en el nuevo entorno, en una fuente de irritaciones y de problemas vividos plenamente por los individuos. En tal caso, nos veremos obligados a experimentar con otros discursos guiados siempre por un criterio, que es la eliminación de la irritación y la búsqueda del ajuste al entorno. Y en el momento de la experimentación los discursos disponibles representan buenas oportunidades de conseguir el ajuste deseado.

La nueva izquierda vincula la educación sentimental al desarrollo

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

de la capacidad de tomarse en serio y respetar todos los discursos disponibles en la medida en que constituyen un buen banco de posibilidades adaptativas para el futuro, aunque en un determinado momento algunos de ellos sean minoritarios y poco relevantes. La educación sentimental, la variedad y la libertad, están relacionadas cuando los distintos discursos disponibles se entienden como buenas oportunidades para liberar a los hombres de la irritación y el dolor padecidos en su entorno.

Así las cosas, carece de sentido concebir el progreso moral como un aumento de la racionalidad; hay que concebirlo como un aumento de la sensibilidad, es decir, de la capacidad para responder a las necesidades sentidas por una variedad cada vez más extensa de personas y cosas. Se puede hablar de un futuro humano mejor, e incluso se puede evaluar; diremos que es mejor cuando contiene más de lo que consideramos bueno y menos de lo que consideramos malo. ¿Y qué es lo que la nueva izquierda considera bueno? La respuesta es clara: la variedad y la libertad.[12]

Pragmatismo y darwinismo

Hasta aquí he pretendido dar cuenta de que el discurso de la nueva izquierda depende de tres tesis ontológicas. La primera tesis dice que el entorno no es uno y esencialmente inmutable, sino que, por el contrario, es múltiple y cambiante. La segunda tesis dice que eso a lo que llamamos yo no es una unidad esencialmente distinta de los objetos con los que trata, sino que, por el contrario, el yo se agota en las relaciones que mantiene con dichos objetos. La tercera tesis dice que la acción del individuo en el entorno está orientada por la eliminación de la irritación vivida y por la búsqueda de un ajuste.

Estas tesis se han formulado haciendo un uso explícito y reiterado del darwinismo. Desde el darwinismo es rechazado, en primer lugar, cualquier tipo de fijismo ontológico; en segundo lugar, la distinción entre yo y objetos se sustituye por la categoría de acción de un organismo en el entorno; en tercer lugar, se considera que dicha actividad es adaptativa.

La pregunta que me hago es cómo hay que entender este darwinismo, tan característico de la tradición pragmatista y de la nueva izquierda.

Podemos considerar que la teoría darwinista es filosofía primera, es decir, la explicación originariamente verdadera y definitiva de lo real. Desde este punto de vista, Darwin sería el descubridor de la auténtica realidad oculta, y todos los demás nos veríamos obligados a esclarecer cuestiones en uno u otro ámbito siempre justificadas en la explicación originaria. Si

[12] Rorty, *¿Esperanza o conocimiento?*, *op. cit*., pp. 13-5.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

ésta fuera la concepción de la nueva izquierda, entonces todo su pensamiento dependería de un biologicismo injustificado, el cual no es compatible con los supuestos ontológicos que defiende.

La respuesta es que el darwinismo es un relato. Es un relato sobre seres humanos y animales con órganos y capacidades específicas, las cuales permiten definir quiénes somos y qué queremos. Es un relato que genera una determinada imagen, que es la de los-humanos-como-animales-ligeramente-más-complicados en una relación estrictamente causal y no representacionista con el resto del universo.[13]

Como todo relato, puede ser útil o no, y se aceptará en función de su utilidad. La utilidad se evalúa atendiendo a las consecuencias prácticas que genera, es decir, a la capacidad que tiene de ajustar aproblemáticamente a los individuos en el entorno en el que se desenvuelven. En concreto, el darwinismo es una redescripción más útil porque elimina los problemas filosóficos tradicionales (los elimina no porque los soluciona, sino porque hace imposible su formulación) al tiempo que ofrece una imagen naturalizada del hombre que permite lidiar con los problemas que surgen en la realidad actualmente vivida.[14]

[13] Rorty, *Verdad y progreso*, *op. cit.*, pp. 69-70.
[14] Rorty, *¿Esperanza o conocimiento?*, *op. cit.*, pp. 71-6.

Pragmatismo y relativismo

Se puede ser darwinista y realista a la vez si se mantiene el supuesto ontológico de que hay una unidad de lo real más allá de la mutabilidad del entorno y la adaptación de los organismos. En este caso, la teoría de Darwin no sería la explicación más profunda, sino que se podría deducir de otra teoría, en último extremo física, que explicase la mutabilidad del entorno y la adaptación desde la unidad originaria.

El darwinismo sólo conduce al relativismo cuando se completa con la tesis de que la realidad es múltiple y cambiante. Así, la teoría de Darwin sí daría una imagen definitiva para la investigación, a saber, la de una realidad constituida por distintas regiones y una multitud de organismos adaptándose mediante distintas prácticas. Puesto que la validez de dichas prácticas depende de su utilidad adaptativa al entorno y contamos, como punto de partida, con distintos entornos, entonces resulta que pueden coexistir distintas prácticas y todas ellas válidas.

Si las diferentes regiones de la realidad junto con sus organismos configurasen nichos ecológicos absolutamente impermeables, sin relación alguna entre ellos, y nichos absolutamente estables, sin cambios a lo largo del tiempo, entonces las prácticas que proporcionan éxitos adaptativos

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

serían definitivamente válidas. Pero la experiencia de la vida cotidiana muestra que esto no es así. Por un lado, hay relación entre unas regiones y otras y entre unos organismos y otros; por otro lado, las regiones son cambiantes, y en ellas no encontramos rastro alguno de estabilidad. Todo ello genera continuamente nuevos problemas, nuevas irritaciones que los organismos necesitan aplacar. Y esto sólo se puede conseguir mediante nuevas prácticas, porque el uso reiterado de las antiguas genera, a partir de determinado momento, más problemas.

La validez de las prácticas depende de su capacidad para conseguir individuos adaptados al medio; esto es relativismo. Pero el relativismo no tiene que ver con la arbitrariedad, porque las nuevas prácticas que se proponen son consideradas como buenas en la medida en que efectivamente logran aplacar la irritación vivida. Hay aquí un rasgo de objetividad que, a mi modo de ver, hay que atribuir al modelo de la nueva izquierda, aunque frecuentemente no se le concede la relevancia debida.

Rorty se refiere a ello, por ejemplo, en "La verdad sin correspondencia".[15] Defiende que el conocimiento consiste en justificar las creencias ante una audiencia, y "ninguna audiencia está más próxima a la naturaleza ni es mejor representante que cualquier otra de algún ideal ahistórico de la racionalidad",[16] pero con anterioridad ha dejado claro, recurriendo a Davidson, "que nunca podemos ser más arbitrarios de lo que el mundo nos permite ser".[17] En el artículo titulado "Feminismo y pragmatismo",[18] Rorty destaca el dolor como rasgo que permite defender la objetividad y la intersubjetividad. Argumenta en contra de la existencia de rasgos intrínsecos al ser humano sobre los cuales justificar los derechos humanos, y concluye que "si 'intrínseco' significa 'ahistórico, no tocado por el cambio histórico', entonces los únicos rasgos intrínsecos de los seres humanos son aquéllos que comparten con los brutos: por ejemplo, la capacidad de sufrir y de infligir dolor".[19] El dolor no está caracterizado aquí como algo meramente subjetivo o psicológico, sino como una situación vivida problemáticamente por individuos a los que se les impone un determinado entorno en función de usos y costumbres heredados.

La susceptibilidad compartida al dolor y a la humillación es el rasgo objetivo que permite la resolución de conflictos. El conflicto surge cuando hay una relación entre grupos de individuos con diferentes formas de actuación. Confundimos el relativismo con la arbitrariedad si afirmamos que la resolución del conflicto consis-

[15] *Ibid.*, pp. 7-42.

[16] *Ibid.*, p. 32.
[17] *Ibid.*, pp. 25-6.
[18] Rorty, *Verdad y progreso*, *op. cit.*, pp. 243-75.
[19] *Ibid.*, p. 247.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

te en una mera lucha de poder. Al pragmatismo se le acusa con frecuencia de reducir el desacuerdo moral a una mera lucha de poder, dado que prescinde de los clásicos tribunales neutrales, como son la razón o la naturaleza humana. Pero la sustancia del argumento de Rorty en contra de esta opinión es que pasa por alto que las obligaciones morales que tienen éxito son aquellas que consiguen el ajuste de los individuos a un entorno que se impone, no en sí mismo, sino en función de las prácticas de los individuos.[20] De tal forma que la erradicación del dolor y la humillación vividos por unos individuos y por otros en el entorno problemático en el que se relacionan es el criterio no arbitrario, sino absolutamente objetivo, que permite resolver el conflicto en el seno de nuevas prácticas compartidas, las cuales generan, al tiempo, un nuevo entorno. En "Habermas, Derrida y las funciones de la filosofía"[21] insiste Rorty en que *La cabaña del Tío Tom*, *Los miserables*, *La granja africana*, *Sin novedad en el frente*, *El pozo de la soledad*, *People of the Abyss*, *Black Boy*, *Rebelión en la granja*, e innumerables artículos de periódicos, informes, etc., han hecho más por la filosofía que la "validez universal" habermasiana.[22] La razón es que han puesto de relieve el dolor vivido por los hombres en una determinada situación y han aportado nuevos discursos repletos de nuevas prácticas destinadas a situar a los hombres en un entorno en el que no aparezcan aquellas situaciones dolorosas.

[20] *Ibid.*, pp. 254-6.
[21] *Ibid.*, pp. 341-65.
[22] *Ibid.*, pp. 357-61.

Conclusión

Por consiguiente, entiendo que el supuesto más importante sobre el que se levanta el discurso político de la nueva izquierda es la identidad entre prudencia y moralidad. Dicha identidad se fundamenta a su vez en tres supuestos ontológicos: el primero dice que la realidad es múltiple y cambiante; el segundo y el tercero los podemos reformular diciendo que el yo se agota en la actividad adaptativa que desarrolla en su entorno. Puestas las cosas así se comprende que la nueva izquierda asuma el falibilismo y el relativismo, pero he querido destacar que ello no conduce al escepticismo. Hoy la izquierda puede seguir defendiendo criterios de validez sobre los cuales orientar su acción de gobierno. La diferencia con la izquierda moderna e ilustrada de ayer y con la derecha de siempre es que esos criterios no tienen que ver con apriorismos de la razón, sino con algo más pequeño y también más humano, a saber, con la capacidad de sentir el dolor, el límite, la negación.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

¿QUIÉN ES B. TRAVEN?

*Jaime Perales Contreras**

RESUMEN: Durante toda su vida, la identidad de Bruno Traven fue tema de debate. A cuarenta años de su muerte, como breve homenaje, un recorrido de la vida y obra de este fascinante narrador, autor de la famosa novela *El tesoro de la Sierra Madre*.

PALABRAS CLAVE: Bruno Traven, *El tesoro de la Sierra Madre*, Humphrey Bogart, John Huston, cine en México.

ABSTRACT: Throughout his life, Bruno Traven's identity has been a source of debate. On the fortieth anniversary of his death, we pay him homage by revisiting the life and works of this fascinating narrator, author of the famous novel, *The Treasure of the Sierra Madre*.

KEYWORDS: Bruno Traven, *The Treasure of the Sierra Madre*, Humphrey Bogart, John Huston, cinema in Mexico.

RECEPCIÓN: 12 de octubre de 2009.
ACEPTACIÓN: 27 de mayo de 2010.

* Georgetown University.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

¿QUIÉN ES B. TRAVEN?

Ret Marut, Traven Torsvan, Hal Croves, son uno y trino, como la santísima trinidad. Los tres son los nombres mas usados por ese deicida literario que fue B. Traven. Durante muchos años, la identidad del millonario escritor, ¿alemán, polaco, norteamericano, mexicano? es celoso motivo de ambiciosas pesquisas periodísticas. Detectives y abogados, periodistas y académicos, disputan, furiosamente, la primicia de haber descubierto la verdadera identidad del excéntrico narrador de historias. Y es que, hasta la fecha, en su aniversario luctuoso, a cuarenta años de su presunta muerte (1969), todavía existen dudas sobre la identidad de B. Traven. Menos complejo que Malcolm Lowry y más divertido que Graham Greene y D.H. Lawrence juntos, sus relatos son poderosamente adictivos: son vigorosas infusiones de adrenalina. El único testimonio de su existencia son sus libros que han vendido más de 25 millones de copias, traducidos a treinta idiomas. Su obra más conocida, *El tesoro de la Sierra Madre*, protagonizada por Humphrey Bogart, y llevada a la pantalla por John Huston, ganó tres oscares en 1948 (dirección, guión cinematográfico y actor de reparto). Además, fue considerado por Stanley Kubrick como uno de los 10 filmes que se hubiera llevado a una isla desierta (obviamente desierta, pero con electricidad y pantalla de cine). Asimismo, el director Paul Thomas Anderson, (*Magnolia* y *Boggie Nights)*, confesó que estaba viendo la película, mientras

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

escribía el borrador de su última última película: *There Will Be Blood*. Cuenta el periodista mexicano Luis Suárez, uno de los que presume haber sido el único que pudo conseguir una entrevista con el novelista, que Traven, bajo el nombre de Hal Croves, el agente literario del autor, se reunió con Humphrey Bogart en un balneario de San José Purúa, Michoacán, en donde ambos hicieron la edición de la película que se filmó completamente en México. Una vez concluido el trabajo, Croves desapareció del balneario y Bogart no lo volvió a ver en su vida.

Con esta duda sobre la identidad de Traven, el novelista mexicano Luis Spota, en el mismo año en que se filmó *El tesoro de la Sierra Madre* (1948), se propuso averiguar quién era B. Traven. Spota descubrió que el escritor vivía casi todo el tiempo en una pensión en el puerto de Acapulco. Su correo lo recibía en un apartado postal situado a unas cuadras de la pensión. Luis Spota viajó a Acapulco con cámara lista y, como precursor de los tan odiados *paparazzi*, (término que todavía no se usaría sino hasta que Federico Fellini lo popularizó en *La Dolce Vita,* 1960), le disparó certeramente una foto a Traven cuando éste recogía el correo. Spota encontró que la persona de la imagen era ni más ni menos que Harold Croves, el agente literario del autor. El misterio aparentemente estaba resuelto y el resultado de la investigación de Spota se publicó en la revista mexicana *Mañana*. Sin embargo, al poco tiempo de celebrada la revelación de la década, se publicó en *Life* una carta firmada por Croves que negó de manera rotunda y categórica ser B. Traven. Dice el mismo Luis Suárez que su identidad fue tan celosamente perseguida que su traductora oficial al español, la guapa Esperanza López Mateos (hermana del presidente mexicano) fue asediada por periodistas, argumentando que ella era B. Traven. Cuando ella se suicidó, se dijo que B. Traven había muerto. Tanto escándalo causó que su hermano, el presidente López Mateos, aseguró ante la prensa que ni él ni su finada hermana eran B. Traven.

¿Por qué tanto misterio por guardar su identidad? Se dice que Traven era alemán y que escapó del país usando el nombre de Ret Marut, actor de teatro, novelista, crítico del feroz nacionalismo germano y de la guerra, fue, además, uno de los muchos que participaron en la breve revolución bávara en Alemania (1918-1919). Después de una trifulca terrible, los soldados aprehendieron a la mayoría de los simpatizantes del gobierno socialista, incluyendo a Marut y, acusado de crímenes de alta traición, se auguraba su potencial sentencia de muerte. El escritor pudo escapar de sus captores

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

y vivió un tiempo oculto. Marut pudo abandonar clandestinamente Alemania en barco, convirtiéndose en eterno fugitivo del Estado alemán. En su primera novela, *El barco de los muertos*, se encuentran similitudes con lo que le pasó a Ret Marut en Alemania. Se dice que Marut trabajó en México como obrero, en donde le apodaban "el Gringo", por sus ojos azules y pelo rubio. No se supo más de él y después, misteriosamente, apareció un hombre con sus características físicas que solicitó la nacionalidad mexicana, bajo el nombre de Traven Torsvan, norteamericano, nacido en Chicago.

A Gerd Heidemann, reportero del diario alemán *Stern*, le ordenaron en 1962 comenzar un reportaje que aclarara, de una vez y por todas, la identidad de Traven. Heidemann reunió 42 carpetas llenas con dos mil quinientos folios en el que trató de ligar la identidad de Ret Marut con B. Traven. Viajó a España, Holanda, Brasil y Estados Unidos para completar su investigación. Recorrió 58 iglesias en Chicago tratando de encontrar el registro civil de Traven Torsvan en sus diversas variantes. No lo encontró. Lo único que pudo hallar fue una fotografía de Marut en una obra de teatro representada en Berlín en 1914 y unas fotos tomadas a Traven Torsvan en Chiapas en 1954 y en Hamburgo en 1959. Las fotos al cotejarse eran asombrosamente parecidas. Sin embargo, la distancia física en el tiempo no podía dar una respuesta definitiva.

El barco de los muertos se publicó originalmente en Alemania y la novela tuvo gran éxito. Para algunos críticos es la mejor. Su traductora, Esperanza López Mateos, lo descubrió en una librería y, absorbida por el poderío del libro, lo devoró. En esa época trabajaba como agente editora. Y, después de buscar más libros de B. Traven, decidió contactarlo. Escribió a la editorial neoyorkina Alfred A. Knopf para adquirir los derechos para hacer dos películas basadas en sus novelas *El puente de la selva* y *La rebelión de los colgados*. Solicitó el precio de los derechos y el posible contacto con el autor. Al poco tiempo, Traven Torsvan la contactó telefónicamente para conocerse en un pueblecito en Michoacán. Según cuenta Suárez, probablemente los dos viajaron en el mismo tren sin conocerse. Ambos, al verse, debieron sentir un especial impacto y tal electricidad que ella se encargó de todos sus asuntos literarios. Tradujo todos sus libros al español y también hizo la promesa de no revelarle a nadie la verdadera identidad de B. Traven. Hal Croves, como agente literario de Traven, apareció cuando B. Traven tuvo que relacionarse con el glamoroso mundo de Hollywood. Croves fue el que dio la cara y el que se presen-

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

tó a los escenarios en que se filmaba *El tesoro de la Sierra Madre*. Sin embargo, siempre negó ser B. Traven.

Durante los últimos años de la vida de B. Traven, el periodista mexicano Luis Suárez, contactó a Croves y publicó en la revista mexicana *Siempre!*, de octubre de 1966, un reportaje titulado *Siempre! revela, al fin, el misterio literario más apasionante del siglo, y presenta al mundo a B.Traven. Quién es, cómo es, cómo vive y cómo piensa el extraordinario novelista hecho leyenda*. *The New York Times* del 20 de noviembre de ese año, comentó de ese artículo de *Siempre*!, que Traven había concedido la primera entrevista con la prensa *(*aunque no se le permitió a Suárez utilizar grabadora y tampoco se le dejó tomar fotografías), en más de cuarenta años de fama y, a su vez, de vida monacal de reclusión y anonimato.

Luiz Suarez le hizo la primera pregunta que todo mundo quería formularle:

> – ¿Por qué, señor Traven, hay tanto misterio en torno suyo?
>
> – No hay ningún misterio sobre Traven. Docenas de periodistas alemanes han hecho su carrera del hombre del misterio, del misterio de Traven. Ellos han ideado el misterio y en esa idea se han mantenido para hacer su carrera periodística. Jamás contribuiré a aumentar ni a deshacer el misterio. Lo importante del escritor son sus libros, no su vida.

Traven, según narra Suárez, era, en ese entonces, un hombre de setenta y ocho años, de mediada estatura; sus ojos, cansados de escribir, eran auxiliados por un lente de aumento. Sobre el oído derecho tenía la conexión de un aparato para la sordera. En la entrevista, Suárez, de manera particular, menciona que Traven constantemente cambiaba de la tercera a la primera persona indistintamente. Como si B. Traven fuese un amigo o conocido. Cuando se le preguntó si sus libros denigraban a México, contestó: *Hay que querer a México como es, con sus virtudes y sus defectos. Yo quiero a México. Por eso, como autor, siento como un mexicano y escribo las cosas tal y como son. Por eso tomo siempre el punto de vista mexicano. ¿Cuál otro voy a tomar si siento a México? Así es Traven.*

B. Traven murió el miércoles 26 de marzo de 1969, en la ciudad de México, a los setenta y ocho años. Uno de los lectores de la nota necrológica escribió al día siguiente a *The New York Times* y formuló la siguiente duda: *¿Si hay tanto misterio en torno a la persona de B. Traven, cómo saben que murió?* Pregunta válida. Larry Rother, también del *Times*, en 1990 le hizo una entrevista a su viuda, Rosa Elena Luján, y le preguntó si su esposo

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

Traven Torsvan había sido el legendario B. Traven. Ella contestó afirmativamente, junto a la vieja máquina Remington que él utilizaba para resguardarse del mundo y proyectar sus ficciones: *Él me dijo que revelara que él era Ret Marut, el revolucionario que había vivido en Alemania, cuando él muriera y no antes*. La razón fundamental, según explicaba, era que Traven tenía miedo de ser deportado si el gobierno alemán sabía su verdadera identidad. El germanista Karl Siegfred Guthke, autor del libro *B. Traven: The Life Behind the Legends*, concluyó que Ret Marut y B. Traven eran la misma persona. Sin embargo, afirmó que la vida de Marut puede rastrearse hasta 1907. Antes de esa fecha, es un enigma, ya que él vivió en San Francisco en ese tiempo y todos sus papeles fueron destruidos en el terremoto de 1906. En un documental televisivo de la *British Broadcasting Corporation*, llamado *The Man Who Was B. Traven*, se concluyó que el verdadero nombre de B. Traven fue Hermann Albert Otto Maximizan Beige, quien nació en 1882 en el condado de Swiebodzin, en lo que es ahora Polonia. Sin embargo, Luján y Guthke afirmaron que esa hipótesis no era del todo convincente. La señora Luján recordó que Traven solía decirle: *Soy la persona más libre del mundo: puedo escoger los padres que yo quiero, el país que yo quiero, la edad que yo quiero,* pero, en realidad, ella confesó que Traven nunca supo dónde o cuándo nació: nunca tuvo un acta de nacimiento. Algunos otros apellidos a los que Traven se asocia, son: Arnold, Barker, Feige, Kraus, Lainger, Wienecke y Ziegelbrenner. También se rumoró que B. Traven nunca existió, que fue, como diría Borges, una alucinación colectiva, un espejismo, y que, simplemente, fue una invención del escritor norteamericano Jack London.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

SOBRE EL DISENSO COMO MÉTODO

*Alberto Buela**

RESUMEN: Una teoría posible, la del disenso, busca explicar al hombre, a su mundo y sus problemas desde una mirada no conformista y alejada del pensamiento único: teoría crítica y no nominalmente crítica.

PALABRAS CLAVE: disenso, teoría, verdad, crítica, Iberoamérica.

ABSTRACT: A feasible theory, namely dissent, seeks to describe man, his world and problems from a nonconformist approach far from a unique perspective: a critical theory, but not nominally critical.

KEYWORDS: dissent, theory, truth, criticism, Ibero-America.

RECEPCIÓN: 21 de enero de 2010.
ACEPTACIÓN: 18 de marzo de 2010.

* Filósofo y metapolítico.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

SOBRE EL DISENSO COMO MÉTODO

Los filósofos, como los científicos, más que probar teorías, *disponen* de teorías para explicitar lo implícito, en el caso de la filosofía, y para ampliar los alcances de la ciencia, en el caso de los científicos.

Esta verdad que resulta *una verdad a plomo,* que cae por su propio peso, que es evidente por sí misma, ha sido y es de difícil aceptación pues, en general, se dice que se tienen teorías o se quiere probar una teoría. Lo cual no es correcto.

El hecho de darse cuenta de que uno puede *disponer de una teoría* facilita el trabajo de investigación, pues la teoría se transforma allí en un medio de acceso a la verdad y no en un fin en sí misma, como erróneamente es tomada.

La realidad, los entes, para hablar filosóficamente, son la consecuencia del proceso de investigación y las prácticas científicas que vienen a convalidar la teoría. Así, si esa teoría es verdadera, confirma esa realidad, esos entes.

La *atribución de verdad*, de realidad, de coherencia, de consistencia, de adecuación, es lo que permite avanzar en el camino del conocimiento. En una palabra, no se avanza justificando teorías, sino que se avanza disponiendo de teorías que las prácticas científicas, en el caso de la ciencia, o las prácticas fenomenológicas, en el caso de la filosofía, pueden *atribuir verdad*.

La ciencia, y la filosofía lo es, puede ser pensada en este sentido como un conjunto de representaciones que

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

se manifiestan como teorías (Aristóteles), paradigmas (Kuhn), programas (Lakatos), modelos (Popper), tradiciones (MacIntyre) que se confirman en las prácticas y no meramente en la representación.

Nosotros, en nuestro caso, hemos dispuesto de una teoría: *La teoría del disenso,* a partir de la cual intentamos explicar al hombre, el mundo y sus problemas, desde una mirada no conformista y alejada del pensamiento único, típico de nuestra época.

El disenso, entendido como *otro sentido al dado y establecido,* nos ha permitido crear teoría verdaderamente crítica y no "nominalmente crítica", como ha sucedido en definitiva con la Escuela neomarxista de Frankfurt.

Recuerdo lo enojado que estaba Conrado Eggers Lan cuando en Estados Unidos lo recibió Marcuse del otro lado de un soberbio escritorio judicial, cómodamente apoltronado y criticando al capitalismo, siendo que era un satisfecho del sistema capitalista como pocos.

La producción de teoría crítica desde el disenso exige un compromiso no sólo político, sino existencial. Es que el otro para la teoría del disenso no es el del ómnibus, colectivo o subte, es aquel que me opugna y disiente y al que "localizo" existencialmente. En este sentido, el disenso rompe el simulacro de la mentalidad ilustrada de "hacer *como si* tengo en cuenta al otro", por una exigencia civilizada, cuando en realidad lo que busco es distanciarme sin que se dé cuenta. La filantropía, como alejada ocupación del otro (por ejemplo, con un cheque un filántropo salva su conciencia, aun cuando ese dinero termine en los bolsillos de un sátrapa en compra de armas para matar a quienes se dice ayudar), reemplazó en la modernidad a la caridad, que es la ocupación gratuita del otro, pero entendido como singular y concreto. Por ello, se habla en el catolicismo de "las caridades concretas" y nuestros viejos padres criollos nos exigían incluso "tocar físicamente" a quien se auxilia.

Es sabido que todo método es un camino para llegar a alguna parte; en este sentido, el disenso como método no se agota en el fenómeno, como la fenomenología, sino que además privilegia *la preferencia de nosotros mismos*. Parte del acto valorativo como un mentís profundo a la neutralidad metodológica, que es la primera gran falsedad del objetivismo científico, sea el propuesto por el materialismo dialéctico, sea el del cientificismo tecnocrático. Rompe con el *progresismo* del marxismo para quien toda negación lleva en sí una superación progresiva y constante. Por el contrario, el disenso no es omnisciente, pues puede decir "no sé" y así se transforma en un método también del saber

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

popular, que se caracteriza por no negar la existencia de algo que es o existe, sino que cuando niega, sólo niega la vigencia de ese algo.

En cuanto a la preferencia de uno mismo, siempre se realiza a partir de una situación dada, un *locus* histórico, político, económico, social y cultural determinado. En nuestro caso, el dado por la ecúmene iberoamericana. Esto obliga a pensar el disenso como un pensamiento situado que tiene como petición de principio el *hic Rhodus, hic saltus (aquí está Rodas, aquí hay que bailar)* de Hegel al comienzo de su *Filosofía del Derecho*.

Esto nos ha permitido establecer un pensamiento de ruptura con la opinión pública, que hoy no es otra que la opinión publicada.

Este pensamiento de ruptura, o mejor, pensamientos de rupturas, nos ha permitido dar respuestas breves a esa multiplicidad de imágenes truncas que nos brinda la postmodernidad respecto de la vida hoy. A esos *analfabetos culturales locuaces* (Fayerabend) que son los periodistas y locutores que hablan de todo sin decir que nada es verdadero o falso o, peor aun, cuando lo hacen siempre se encuentran del lado de la falsedad. Ello es así, porque son simples voceros del pensamiento único y políticamente correcto. De esta forma de ver y pensar las cosas y los problemas que nace desde los grandes gestores culturales (los famosos en cada disciplina) que no buscan otra cosa más que la consolidación del estado de las cosas tal como está. Es que la realidad tal como se da en todos los órdenes es la que les permitió ser lo que son, y la metafísica enseña que todo ente busca perseverar en su ser.

La ruptura por parte del disidente, en general rebelde y marginado, de este círculo hermenéutico (de interpretación de lo que es) se ha transformado así en una masa compacta e impenetrable, pues si se atacan las teorías de los famosos (en filosofía, el humanismo; en ciencia, el objetivismo; en arte, el subjetivismo caprichoso y arbitrario; en religión, el ecumenismo de todos por igual; en política, el progresismo democrático) sale uno del mundo, queda marginado, alienado, cuando no demonizado.

Sin embargo, la única posibilidad que se vislumbra es la creación de teoría crítica a partir del disenso como método, que es el que rompe el consenso de los satisfechos del sistema, tanto en las sociedades opulentas como en las otras.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

SantoTomás Moro, *Carta a un monje*, 2009, Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca, Biblioteca de pensamiento y sociedad, 96, introducción, traducción y notas de Álvaro Silva, 148 p.

RECEPCIÓN: 13 de agosto de 2010.
ACEPTACIÓN: 30 de septiembre de 2010.

El doctor Álvaro Silva es investigador y escritor especializado en el Renacimiento y la Reforma. Autor de *Tomás Moro: un hombre para todas las horas* (Marcial Pons, 2007) ha editado varias obras de Moro: *La agonía de Cristo* (Rialp, 1979), *Diálogo de la fortaleza contra la tribulación* (Rialp, 1988), dos volúmenes con su correspondencia (Rialp, 1988 y 1998) y *Piensa la muerte* (Cristiandad, 2006). En inglés, editó *The Last Letters of Thomas More* (Eerdmans, 2000) y es autor de una biografía publicada en Londres, *Thomas More* (2003), que le valió ser considerado como "el historiador español que mejor conoce a Moro", según Ricardo García Cárcel de España.

En la Ciudad de México, antes de pronunciar la conferencia magistral titulada "Humanidades e inhumanidades" en el ITAM, el doctor Silva anunció que estaba en prensa *Carta a un monje* de Tomás Moro. Ahora tengo entre las manos este "pequeño" libro por la gentileza del autor y editor y del señor Pedro Javier Pardo, Director de Ediciones de la Universidad de Salamanca.

Tiene cinco partes: i) Introducción: La república de las letras y la sombra de piedad (pp. 13-54). Este estudio tiene seis segmentos: Ataque del Monje, La respuesta de Moro, La República de las letras, En defensa de Erasmo, La Sombra de Piedad, y La palabra viva; ii) La Carta a un monje [1519], que en esta versión en castellano consigna 76 párrafos y consta de 57 páginas (pp. 55-112); iii) Notas, que son 106 comentarios que aclaran y contextualizan la *Carta* (pp. 113-133); iv) Bibliografía, que tiene dos partes: I. Obras de Tomás Moro; y 2) Otras obras y artículos consultados (pp. 135-139), y v) Índice de nombres y materias (pp. 141-145).

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

En la introducción el autor y editor inicia *La república de las letras y la sombra de piedad* con un viejo refrán español del siglo XVI, cuando el erasmismo triunfaba en España a pesar de los ataques, que dice así: *"Quien habla mal de Erasmo, o es cura o es asno"*. Esta sabiduría popular insinúa que Erasmo de Rotterdam (1469-1536), si bien fue un fenómeno intelectual que por su excelencia en la defensa del espíritu humano más tarde mereció ser llamado "humanista" y a la corriente que en parte generó "humanismo renacentista", necesitaba defensa frente a religiosos, particularmente ante sacerdotes y monjes.

Sólo conocemos la carta del monje en cuestión por las citas que Tomás Moro (1478-1535) incluyó en su larga respuesta a la misma, en la que transparentó el tono abusivo y paternalista del religioso, que se había auto-asignado la tarea de salvar a Moro de cierta confusión doctrinal o incluso de una segura perdición por el nuevo himno erasmiano que hacía renacer la República de las Letras que Erasmo configuró como una comunidad intelectual de ámbito internacional en lugares como Lovaina, París, Londres, Oxford, Cambridge, Basilea, y Friburgo. La defensa que hace Moro de Erasmo en su *eruditissima* y minuciosamente argumentada epístola frente a la arrogancia moral de algunos miembros de órdenes monásticas que hacían campaña contra Erasmo y a la vez "pretendían" rescatar a este laico ilustre, es a la vez una apología y una magnífica exposición de lo que son las humanidades. No obstante, no lograron su cometido, pues Moro no rechazó ni la amistad ni los escritos de Erasmo. Moro buscó salvar las buenas intenciones de estas personas con fina ironía al describirlas como "muy elegantes y dictadas por el Espíritu Santo", mas su paciencia alcanzó el límite, por lo que decidió "que lo mejor sería mostrar [su] pensamiento en una carta para convencerlos de su estulticia".

Prueba de la preeminencia que Moro dio al asunto es la extensión de la carta y el cuidado que tuvo de no denunciar al monje por su nombre, lo que mordería o heriría en vez de amonestar y enseñar. Silva nos dice que el gran medievalista David Knowles logró identificar al monje de nombre John Batmanson (p. 24). En su libro *La hora de Tomás Moro frente al poder*, Peter Berglar[1] confirma que el monje John Batmanson, nacido en 1488, desde 1510 diácono, era algo así como un autodidacta, elegido prior de Hunton y en

[1] Ver: Peter Berglar, *La hora de Tomás Moro frente al poder*, España, Ed. Palabra, p. 211, en: http://books.google.com.mx/books?id=wa_zoEmaHQ0C&pg=PA211&lpg=PA211&dq=jorn+batmanson+moro&source=bl&ots=BQ0yzqetKU&sig=ikCkExFEyl3Ui_GRG2J3SQCPPdE&hl=es&ei=k8VWTJnVFML58AaPlOyNBQ&sa=X&oi=book_result&ct=result&resnum=1&ved=0CBQQ6AEwAA#v=onepage&q&f=false (fecha de la última consulta, 4 de agosto de 2010).

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

1529 de la cartuja de Londres, donde murió en 1531. Batmanson escribió *Contra Annotaciones Erasmi Roterodami*, en el cual ataca el *Novum Instrumentum*, el Nuevo Testamento en griego de Erasmo. Resulta interesante que Berglar considere que Batmanson, independientemente de su formación científica, tenía derecho a expresar dudas sobre la edición de Erasmo y plantear objeciones. Y reconoce que también Moro tenía derecho a desbaratar esas dudas y objeciones; pero Berglar, a diferencia de Silva, piensa que la defensa que hace Moro de Erasmo es desproporcionada y muy poco atrayente. Esta desproporción causa estupor, nos dice. El tremendo empeño por buscar argumentos críticos y por dar largas y prolijas explicaciones, además del tono frecuentemente altanero y despectivo –contra un joven religioso y su manuscrito– se comprende, según la opinión de Berglar, aún menos si se tiene en cuenta que normalmente Moro destacaba por un fuerte sentido de proporcionalidad de sus reacciones.

William Roper, esposo de Margaret, la hija mayor de Moro, cuenta que éste se entregó a la devoción y oración en la Cartuja de Londres, donde vivió durante unos cuatro años, religiosamente pero sin votos, por lo que todo parece indicar que fue entonces cuando conoció al monje y por ello se dirige a él como "mi querido y viejo amigo". El destinatario, ya enclaustrado, quiso dejar constancia de los numerosos errores y defectos que creía haber encontrado en el trabajo del humanista de Rotterdam, acercándose con temeridad a inculparlo de "hereje y cismático" en una época en la que la religión y la política –léase violencia– iban muchas veces enérgicamente de la mano.

No se trata de un debate académico sobre la procedencia de los criterios filológicos en el análisis de las dificultades propias del quehacer exegético o teológico; tampoco de una animadversión conservadora propia de teólogos escolásticos o de la cultura monástica medieval ante la actitud liberal humanista. Dice Álvaro Silva:

> El monje confiaba en que su voz autoritaria en ejercicio de su oficio pastoral tendría suficiente peso para que este laico cortara de golpe la amistad que tenía con un sacerdote extranjero [Erasmo nunca dejó de ser sacerdote] al que imaginaba, en un perverso retrato, dedicado a vagabundear de un sitio a otro, malviviendo, creando una red nefasta de lectores y admiradores, sembrando dudas sobre la fe y práctica cristiana, alimentando confusiones, y equivocando las ideas de gente sencilla con nuevas ideas y métodos poco o nada tradicionales. A [los ojos del monje], Erasmo hacía todo esto con el ánimo de orquestar un ataque contra la Iglesia en una firme tradición de siglos (p. 17).

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

En 1499, durante su primer viaje a Inglaterra, Erasmo y Moro se conocieron cuando éste contaba entre veintiuno y veintidós años de edad e iniciaron una correspondencia que duraría décadas. En 1512, *Desiderius Eramus de Rotterdam* publicaría el *Elogio de la Locura*, que habría escrito en 1509 en la propiedad de Moro llamada *Bucklersbury*. Este título envolvía un elegante juego de palabras, pues en griego *Morias Enkomion* (Μωρίας 'Εγκώμιον) no sólo significa *Elogio de la Locura* sino encomio o alabanza de Moro, lo cual por desgracia traducido al español o incluso al latín *Stultitiae Laus* deja de tener sentido gracioso. Se dice que Erasmo escribió este texto en una semana, lo cual no hace que deje de ser considerado uno de los trabajos más notables del Renacimiento y un fermento de la Reforma Protestante.

Erasmo no había perdido la esperanza de una cristiandad renovada en el viejo mundo, por lo que mostraba los tesoros escondidos del pasado en conjunción con lo mejor del pensamiento clásico. Erasmo fue el primer europeo consciente y cosmopolita (estoico), partidario de los ideales del humanismo plasmado en los tesoros de la antigüedad clásica tanto como los de la Sagrada Escritura y los Padres de la Iglesia (p. 28).

Erasmo se propuso liberar toda cultura social y religiosa, habituada a una ciega obediencia y a una autoridad jerárquica, exclusiva y sorda, para encaminarla hacia la exploración y el descubrimiento de la verdad y los valores evangélicos en las fuentes originales. Jamás dio, nos dice Silva, un paso contra la fe católica ortodoxa que siempre profesó, sino que, al contrario, se dedicó a su tarea como si ella misma fuera su vocación cristiana, convencido de que era el mejor servicio que podía prestar a la Iglesia y a la sociedad.

Frederic Seebohm (*The Oxford Reformers: John Colet, Erasmus and Thomas More*) consideraba que "los monjes ingleses estaban furiosos con Erasmo pero que todos sus intentos de causar animosidad contra él y su obra literaria chocaba con el obstáculo de este laico, Moro, que gozaba de un puesto importante en la corte de Enrique VIII"(p. 36).

Era difícil que un miembro de uno de los monasterios herederos de la institución eclesiástica que durante siglos había sido la cumbre del conocimiento teológico y de la sabiduría cristiana, además del camino más excelso y heroico hacia la santidad, no encontrara dificultades frente al promotor de un conocimiento secular y sagrado, de una producción literaria que era alabada por todos, que pretendía ofrecer formación a una nueva cristiandad y que recogía la cultura clásica empapada en el espíritu del Evangelio.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

> Lo que estaba en cuestión [en este intercambio epistolar] era el ideal intelectual de Erasmo y de la *Res Publica* de la Letras renacentistas. Moro no escribe sólo en defensa de su amigo insultado o de un autor mal leído sino que lo hace, y sin escatimar palabras, porque se considera injuriado él mismo ya que comparte un proyecto de lectura y de estudio que le parecía necesario para la auténtica reforma y revitalización, tanto de la Iglesia como de la sociedad. Es posible que su recién inaugurado servicio en la corte de Enrique VIII, junto con su renombre entre intelectuales, hubieran reforzado su deseo de trabajar por la reforma de la cristiandad según los parámetros de los nuevos estudios [humanísticos] (p. 38).

Para Moro, Erasmo laboraba realizando el *Christi negotium* combatiendo el fanatismo, la superstición popular y la ignorancia religiosa de los creyentes. Éstos eran la cabeza y el tronco de aquella República de las Letras que podía enfrentar la revolución protestante, a la que habría que combatir con los instrumentos de paz, con las armas de las letras y con los nuevos estudios humanísticos. Había que enfrentar las aberraciones inhumanas contrarias al espíritu evangélico y a toda justicia, así como la guerra y los nacionalismos que destruían el tejido social europeo. Los ideales erasmianos subrayaban el respeto por el lenguaje y su correcto uso, la importancia del estilo y la elocuencia, el espíritu y el estudio crítico, la independencia y claridad intelectual, junto con una actitud abierta al diálogo, a la diplomacia, a la tolerancia y aquella humildad sana sin la cual la verdad evangélica carece de sentido. Con una renovada convicción sobre el valor de la persona humana se trataba, ante todo, de hacer bien las cosas.

Envidia y soberbia

Moro diagnostica el problema; parece ser que la cuestión de fondo es la incomprensión, pero sobre todo la envidia (φθόνος) y los celos. Según Moro la carta nace de la rabia del monje por el éxito de Erasmo. El término "envidia" expresa el resentimiento que padece o sufre un hombre por el bien que recibe otro hombre y que él desearía para sí mismo (Sabiduría 2,24; Gal. 5:25), y por lo que busca dañar la reputación del otro en vez de compartir su don (Mc. 15:10, Fil. 1:15).

Moro piensa que Erasmo comúnmente despertaba la envidia, pero en el caso del monje, esta envidia fue adicionalmente recibida con soberbia. Nada más *humano, o inhumano*, parafraseando el título de la conferencia de Silva en

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

México, que sentir envidia y ser soberbio. Dice Moro en la carta: "Se trata de esa pasión que inclina a los seres humanos, sin que ellos se den cuenta, a favorecer su propia visión y orden de cosas, de tal manera que se le hace a uno imposible discernir por sí mismo sus propias faltas o que otros se las revelen" (*Carta*, p. 95). "En la variedad de platos en que se presentaba la soberbia Moro vio el veneno más dañino para el florecimiento de un auténtica humanidad tanto en lo personal como en lo social", nos dice Silva (p. 51).

Moro subraya el contraste entre sus recuerdos del monje Batmanson cuando era un joven laico, acaso novicio, que en ese entonces tenía "un corazón sincero y cálido" diferente de lo que exhibe ahora, años después, en su carta contra Erasmo, precisamente en su condición de monje y sacerdote:

> Si juzgara tu carácter moral por esta carta, vendría a mi cabeza, sin duda, aquel poema de Ovidio [*Heroidas*, IX, 23-24] en el que Dianira regaña a Hércules: "Empezaste mejor de como terminaste; las promesas no se han hecho realidad y aquel niño no tiene nada que ver con este hombre". Pero la verdad es que no soy tan injusto que te vaya a juzgar todo entero por una sola carta. Al contrario, con mayor gusto me inclino a creer aquella parte de tu carácter que es la mejor y la más santa ha hecho envidioso de tus virtudes a cierto demonio hostil, y que, al evitar sus trampas, se empeña con todas sus fuerzas de modo que, para atraparte y cogerte para él, te asalta con la peor de todas sus envidias, la más insidiosa, en tanto que, transformado en ángel de luz, de tal forma penetra nuestra perspicacia que, por mucho que miremos, no vemos la verdad. A nuestros ojos alucinados, lo negro aparece como si fuera blanco y lo blanco negro. Las virtudes de los demás aparecen sórdidas, mientras que nuestras faltas lucen como algo resplandeciente y hasta atractivo. A la difamación de los demás, la llamamos "corrección fraterna". Consideramos la ira y la envidia como fervor y celo de servir a Dios. A la misma ignorancia se la llama santa y sencillez de vida rústica. Y a la arrogancia obstinada, firmeza inquebrantable de carácter. En una palabra, siempre tenemos un pretexto para ser complacientes con nuestras pasiones, aun las peores de todas; de la misma manera que en esta carta que has escrito, mientras pretendes aconsejarme a mí, denigras a Erasmo. (*Carta*, pp. 90-1).

Las palabras de Moro son aun más acres por tratarse de un monje: "Y lo peor de todo, cuántos son los que, asegurados en la confianza de ser religiosos, se dan a sí mismos unos aires que se creen como si ya estuvieran paseándose por el cielo, sentados en los rayos del sol; y desde su altura sublime miran con desprecio a la gente como si fueran hormigas en la tierra, y no sólo a los

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

laicos sino también a los sacerdotes que viven fuera del claustro. Para muchos, nada es santo sino lo que ellos mismos hacen" (*Carta*, p.97).

Humanismo, educación que libera

Enigmáticamente, me parece que la única manera de salir de esta encrucijada de envidia y soberbia es el mismo humanismo de Erasmo. En la carta del apóstol san Pablo a los Gálatas (5,1. 13) se dice que Cristo ha liberado a los hombres para que sean libres, conserven la libertad y no se sometan de nuevo al yugo de la esclavitud: "Su vocación, hermanos, es la libertad".

En la *eruditissima* epístola, Moro defiende las humanidades, las cuales no sólo consisten en la investigación filológica bíblica. Se trata de la formación de una nueva cristiandad, entonces, como ahora, ávida de sentido y de sólido alimento espiritual, por lo que se propone recoger lo mejor de la cultura clásica empapada en el espíritu del Evangelio. John Colet (1467-1519), académico renacentista y humanista inglés, lo expresó diciendo que la fe cristiana y la cultura clásica son aliadas naturales.

El humanismo hace que Europa tome conciencia de su vocación y del sentido de su existencia como señora de la mente y de la creación de una civilización unida, que debería atraer y reunir bajo su estandarte a todos los pueblos de Occidente. Con ello empezaría un movimiento que llevaría a la imaginación de una cultura mundial, muy diferente del multiculturalismo que se pretende inculcar hoy en día en algunas universidades.

¿Pero cómo hacer esto en 1519, año en que llegaba Hernán Cortés a las costas de lo que hoy se conoce como México, y después de que en 1517 un monje agustino llamado Lutero presentara sus 95 tesis sobre las indulgencias en Wittenberg? La línea es muy fina y Moro la sigue. Hay que ser precavido porque, a veces, los llamados "religiosos", entregados a su devoción, empeñados en sus prácticas, pueden fácilmente olvidar que hay "cosas que nadie puede alcanzar si no es directamente por la sola gracia de Dios y su don gratuito (*sola Dei gratia*)." Esta expresión paulina que se encuentra en el centro del mensaje cristiano muy pronto empezaría a sonar como exclusivamente luterana y protestante: *sola fidei*.

Mas se trata de la defensa de las humanidades sin menoscabo de la autoridad sobre "el depósito de la verdad revelada". La Reforma, o reformas, las nuevas esperanzas, el descubrimiento geográfico de un nuevo mundo, eran la

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

oportunidad de una mejor realización del ideal evangélico, de una nueva civilización cristiana (Vasco de Quiroga).

Lo nuevo y lo viejo debían unirse. *La Vulgata* de Jerónimo (340-420), aun cuando fundamental, no era ya suficiente. Por lo que no sólo era necesaria la formación en lenguas antiguas y filología bíblica (origen de los estudios bíblicos contemporáneos y de la crítica literaria) para estudiar la Sagrada Escritura y (tradición judeo-cristiana), sino que habría que estudiar la Antigüedad clásica (tradición greco-romana) así como a los padres de la Iglesia, doctores de la Antigüedad cristiana y de la cultura cristiana, todo lo cual había de ser expresado en una nueva gramática y un nuevo vocabulario.

El problema parece haber sido la celebridad y vasta influencia de Erasmo, ya que sus ideas hicieron eco en muchos laicos y sacerdotes, e incluso obispos y papas, conscientes de una reflexión eclesial y social.

Erasmo, respetado "artista de la inteligencia", "aristócrata de la cultura", viajaba buscando manuscritos y visitando a otros humanistas; salía en defensa del lector bíblico, privilegiaba el diálogo y rechazaba tomar partido en el calor de la disputa. Consideraba que la actitud crítica era esencial para la humanidad necesitada de fe y de práctica religiosa; entendió éstas como orientadas a la perfección de la humanidad, de acuerdo con lo que Jesús el Cristo predica en los evangelios canónicos como humanidad.

Erasmo proclamaba que Cristo había venido a iluminar la humanidad con la verdad y deseaba una cristiandad que sin desprenderse de los tesoros intelectuales anteriores, tanto profanos paganos como sagrados (sobre todo, la literatura patrística), apareciera reformada y renovada, abandonando todo aquello que se había mostrado como perjudicial a la luminosa misión de Cristo.

Lo que movía a Erasmo era la causa de las humanidades en vistas a una misión cristiana y eclesial. La importancia de este ideal no ha disminuido en los desarrollos de la historia europea moderna. Frente a la obsesión multicultural, nos dice Silva, sin estridencias ni arrogancia, se debe afirmar lo que ha sido, sin duda y para bien inmenso, por encima de los defectos y a pesar de todas las sombras, la "europeización" del mundo, la irradiación planetaria de la cultura judeocristiana grecolatina. Por lo que sugiere renovar con ese espíritu la educación en la fe y en la práctica cristiana tanto en los monasterios como en el clero diocesano.

La misma variedad de traducciones y las aproximaciones al texto contribuyen al mejor conocimiento de la Palabra divina, y permite lo que más tarde el Cardenal Newman caracterizará como "desarrollo doctrinal". Es un trabajo

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

intelectual que mantiene vivo el texto y la letra que transparentan la Palabra. Se trata de vitalizar el lenguaje, el diálogo y la conversación de Dios con la humanidad.

En 1519 nadie podría sospechar que Pablo IV (1476-1559), elegido Romano Pontífice en 1555, crearía el *Index Librorum Prohibitorum* en 1557, que sólo quedaría abolido 400 años después, en 1966, en cuyo listado pronto la obra completa de Erasmo sería incluida. Empero, por la recomendación de Moro, y particularmente de Álvaro Silva, Erasmo de Roterdam debe ser leído.

Tomás Moro admiraba el noble compromiso de Erasmo de gastar los días y las noches de su vida entera para promover el avance de la vida intelectual de todos los hombres; esto, a pesar de que algunos, particularmente en Inglaterra, se habían conjurado con la intención de leer sus escritos con una actitud diferente, a saber, con el ánimo de atrapar al autor en algún error, del tipo que fuera.

En cuanto a la literalidad de lo dicho por Moro en la *Carta a un monje* no queda más que allegarse el libro y leerla *in extenso*. Sirvan estas cuantas líneas para despertar el interés por este espléndido libro. Álvaro Silva: esperamos su siguiente libro, pero esta vez en edición bilingüe (latín/español) aun cuando eso pueda implicar un incremento en riesgos económicos para la editorial.

CARLOS J. MC CADDEN M.
Departamento Académico de Estudios Generales
Instituto Tecnológico Autónomo de México

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

Beatriz Bossi, *Saber gozar. Estudios sobre el placer en Platón*, 2008, Madrid, Trotta, 303 p.

RECEPCIÓN: 19 de noviembre de 2009.
ACEPTACIÓN: 18 de marzo de 2010.

El tema del placer en la filosofía platónica es uno de los más polémicos por la dificultad intrínseca de llegar a un consenso al respecto, tanto porque en él se juegan las posibilidades de lograr un equilibrio virtuoso en las relaciones entre el alma y el cuerpo, entre lo universal y lo particular, entre lo inteligible y lo sensible, como porque en cada uno de los diálogos en que se aborda el tema no se llega siempre a las mismas conclusiones. Existen, pues, problemas de coherencia interna ante los cuales cada intérprete ha de proponer sus propias soluciones. En el caso del texto aquí reseñado, la autora nos presenta una lectura que, sin dejar de reconocer las dificultades, indicándolas de manera clara y objetiva, pretende mostrar que es posible concebir en Platón una doctrina coherente, integradora y positiva sobre el placer.

Una de las motivaciones del libro es la de encontrar algo en Platón que pueda ser significativo en nuestro contexto actual, caracterizado, en buena parte, por una sensación de vacío y de falta de sentido de la vida, relacionada con la exposición a todo tipo de estímulos sin un criterio que determine la mejor manera de comportarnos ante ellos. En este tenor, la reflexión platónica sobre el *logos* y el ser, en la que se postula la unidad del bien, la belleza y la verdad, se plantea como una alternativa a las teorías contemporáneas en que no se pueden deducir conclusiones éticas de lo ontológico o a aquellas en que se subordina nuestra actuación ética a la voluntad. Así pues, la medida adecuada de nuestro placer, en esta lectura de Platón, será la medida del ser, la cual, al ser anterior a toda mirada humana, asegura la identidad de lo objetivo y lo subjetivo, posibilitando a su vez el conocimiento científico y de los fines de la vida humana.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

Ahora bien, aunque se reconoce que la postulación de una estructura que subyace a toda realidad, humana y cósmica, es una hipótesis imposible de ser demostrada, la autora enfatiza que esto refleja, más que una insuficiencia en la teoría, una posición que Platón está dispuesto a defender. Es, pues, la elección de Platón de las "dificultades insolubles con las que prefirió convivir para resolver otros problemas, no menos importantes, que tienen relación con el modo como nos situamos frente al mundo".[1]

Así, el texto plantea como uno de sus principales argumentos que, incluso cuando en la filosofía de Platón lo inteligible es superior a lo sensible, esto último es indispensable para el ascenso al primero, pues es portador de significado; es decir, de aquellos elementos conflictivos que han de encontrar su superación en la unidad de la razón soberana. En este sentido, el tema del placer es considerado por la autora como un nudo neurálgico, pues la correcta formación en este aspecto es la base sobre la que "puede o no levantarse un proyecto de excelencia personal y política",[2] bajo un criterio de bondad que permite encontrar una solución a las profundas tensiones entre lo sensible y lo inteligible. El libro trata, por tanto, de mostrar que, a pesar de la complejidad de la filosofía platónica al respecto, de los elementos en aparente contradicción, existe, a lo largo de su desarrollo "una visión sorprendentemente integradora de los elementos supuestamente 'antagónicos'".[3] Una doctrina platónica sobre el placer, fundada en el examen de los principales textos, que sitúa las relaciones entre el cuerpo y el alma bajo una luz diferente a la del lugar común, que nos dice que Platón rechaza lo sensible, es decir, bajo una interpretación más equilibrada y matizada, en la que lo sensible y lo inteligible no son considerados como mundos independientes y excluyentes, sino como órdenes que se manifiestan en un mundo posible y que, en su equilibrio, pueden llevar al hombre sabio a la felicidad.

En el estudio de los diferentes placeres sobre los que reflexiona Platón, la autora reconoce una especie de gradación que parte del reconocimiento de placeres auténticos; aquellos que aspiran a la verdad, que se ajustan a la medida del ser y que son resultado de un ejercicio sopesado racionalmente. La doctrina del placer que se propone a partir de los diálogos platónicos, por tanto, se basa en una noción de sabiduría en la que la consecución del mayor placer es un bien medido y gobernado por la inteligencia, que consiste en la

[1] Beatriz Bossi, *Saber gozar. Estudios sobre el placer en Platón*, 2008, Madrid, Trotta, p. 13.
[2] *Ibidem.*
[3] *Ibid.*, p. 14.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

contemplación de lo que es fin en sí mismo; de la conjunción de la verdad y la belleza, en la que se armonizan las posibilidades placenteras de lo sensible y lo inteligible.

Para la realización del estudio se eligieron cinco diálogos en los que, a juicio de la autora, se presenta el problema del placer de manera más clara e insidiosa. Estos son, de acuerdo al orden cronológico propuesto por Charles Kahn: *Gorgias*, *Protágoras*, *Fedón*, *República* y *Filebo.*[4]

Los análisis comienzan con el estudio del *Protágoras*, por considerar que en este diálogo se plantean en toda su complejidad los problemas que serán tratados a lo largo del estudio, a pesar de que se considere que el *Gorgias* es anterior.[5] Bajo el título de "La sabiduría acerca de los placeres auténticos de la vida", se abordan los argumentos de Sócrates en relación a los problemas implicados en las posibles distinciones e identificaciones entre placer y bien, así como en la definición del conocimiento y virtud que posibiliten el mayor de los placeres y el mayor bien, estableciendo que la falta de conocimiento, y no las pasiones, es lo que nos aleja del mayor placer, sin que por ello se asegure que el bien se reduzca al placer ni que éste deba ser el fin de la vida. Los dos grandes apartados de este capítulo se titulan "Los supuestos de la psicología de la acción" –en el que se analizan los argumentos a los que lleva la acción dramática del diálogo– y "La virtud es, en esencia, sabiduría: un largo rodeo: hedonismo y *akrasia*", para dar paso a una conclusión sobre la postura en relación al placer que Sócrates adopta en este diálogo, la cual, según la autora, no es "ni intelectualismo ni socrático".[6]

A continuación, se procede al estudio sobre el *Gorgias,* bajo el título "Contra el espejismo del placer ilimitado". Ahí, se cuestiona que el *Protágoras* sea anterior a aquél,[7] se establece con claridad la distinción entre bien y placer, y se concluye que el fin de la vida es el bien. La exposición se divide en tres apartados y una conclusión: "El problema: la cuestión de la identidad entre bien y placer: ¿una contradicción real o aparente entre el *Gorgias* y el *Protágoras*?"; "Algunas peculiaridades del *Gorgias*"; "Los argumentos contra el placer

[4] *Ibid.*, p. 18. La autora comparte con Charles Kahn tanto la opinión sobre el orden cronológico de los diálogos mencionados, como aquélla sobre la visión unitaria de la filosofía platónica. Ahora bien, en realidad, como la autora nos confirma, es indemostrable que el *Gorgias* sea anterior al *Protágoras*, pues, de hecho, hay autores que afirman convincentemente lo contrario. Sin embargo, podemos suponer que es así por la mayor complejidad de éste último.

[5] *Ibid.*, p. 20 y nota al píe.

[6] *Ibid.*, p. 86.

[7] Por el mayor grado de complejidad del *Protágoras*, como ya se mencionó.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

ilimitado" y "Conclusiones: El ataque al 'hedonismo sensual e individualista' en el *Gorgias* es coherente y complementario de la defensa acerca de los placeres en el *Protágoras*".

Posteriormente, en relación al *Fedón*, el cual es en apariencia el diálogo en el que se expresa el rechazo más radical al cuerpo, la autora propone que, ante la muerte inminente, Sócrates nos invita más bien a reconocer un cuidado del cuerpo en el que se enfatiza la búsqueda del más sabio y auténtico de los placeres, determinada por la armonía del conjunto, la cual sólo es posible concebir si nos alejamos de las apariencias engañosas que nos mantienen atados a placeres inferiores. El título del capitulo es "El sentido de la vida y sus placeres a la luz de la muerte" y está dividido en cuatro apartados y una conclusión: "El contexto: cronología y personajes principales"; "Hipótesis hermenéutica"; "El cuerpo como obstáculo" y "Contra el hedonismo racionalista calculador, sólo la sabiduría".

En la *República*, bajo el título "El placer verdadero, uno de los frutos de la justicia", se hallan criterios formales objetivos para clasificar la jerarquía de placeres, en relación a su intensidad, pureza, estabilidad y nobleza, reconociendo, sin dejar de sostener un enfoque intelectualista, que el seguimiento del modelo ideal genera conflictos que no todos pueden tramitar de la manera más sabia, por la existencia de deseos irracionales y tendencias naturales que no se ajustan a la medida del bien. A su vez, una sabia jerarquía de los placeres permite concebir una canalización eficaz de la energía hacia los mejores fines, cuya meta se realiza en la armonía del conjunto, la reconciliación de las partes en el todo, en función del dominio de sí mismo. Se decidió realizar el análisis del más complejo y vasto de los diálogos de Platón en dos grandes apartados, uno de "Introducción" y otro de "Desarrollo", para dar paso a las conclusiones.

Finalmente, el *Filebo*, bajo el título "El placer, salvado por la medida", es presentado como el cuadro completo en el que saber y placer, lo ilimitado y lo limitado, lo sensible y lo inteligible, se combinan para dar forma a la mejor vida posible: la vida del sabio, que conjuga verdad, bien y belleza en una unidad virtuosa. El capítulo se divide en cuatro apartados: "Introducción"; "La fundamentación ontológica del placer"; "Hacia una clasificación de los placeres" y "Hacia una jerarquía de los bienes".

A modo de conclusión, el libro aquí reseñado es un riguroso estudio sobre un tema clave en la comprensión de la filosofía platónica, que tiene mucho que decirnos en una época en la que los criterios de comportamiento

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

en relación al placer lucen inestables y difusos. La interpretación que la autora realiza de los diálogos escogidos no sólo está sólidamente argumentada, sino que además tiene el enorme mérito de proponer un punto de vista original. Es, en mi opinión, un texto sumamente enriquecedor, tanto para quienes se especializan en el estudio de la filosofía clásica, como para todo aquel interesado en uno de esos problemas que no dejan de acompañar a los hombres de cualquier época.

CARLOS ALFONSO GARDUÑO
Universidad Panamericana

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

Dan Ariely, *Las trampas del deseo*, 2008, Barcelona, Ariel, tr. de Francisco J. Ramos, 282 p.

Recepción: 26 de mayo de 2010.
Aceptación: 19 de agosto de 2010.

Un accidente ocurrido con una bengala de magnesio, de las que se utilizan para iluminar campos de batalla, dejó a Dan Ariely el setenta y cinco por ciento de su cuerpo con quemaduras de tercer grado. Este hecho le cambió la vida a los dieciocho años de edad. Pasó tres años en el hospital, lo cual le permitió tomar la distancia suficiente como para observar las actividades que otrora constituían su rutina. Se dio la oportunidad de reflexionar, desde esta condición, sobre las motivaciones de sus propios comportamientos y el de otros. ¿Qué es lo que hay en la vida que motiva a la gente? En esos primeros tres años de rehabilitación pudo meditar sobre el dolor que le causaba desprender las vendas de la piel quemada cada vez que tomaba un baño con desinfectante. Pudo darse cuenta de que las enfermeras procedían de una manera muy peculiar, supuestamente para evitarle más dolor –quitando las vendas lo más rápido posible– enfoque, que nunca le pareció convincente, sobre todo porque no les importaba mucho si habría que empezar por la parte más dolorida o por la menos quemada.

Aunque tuvo otros cinco años más de tratamientos y operaciones, cuando lo dieron de alta del hospital, se fue a estudiar a la Universidad de Tel Aviv. La clase de Hanan Frenk sobre fisiología del cerebro cambió su perspectiva de investigación así como su vida futura. Concebir teorías alternativas, con la condición de que se encontraran evidencias empíricas para comprobar dichas teorías, le abrió una perspectiva muy interesante. Saber que la ciencia le proporcionaba herramientas y posibilidades para investigar cualquier cosa, lo llevó a estudiar la conducta de las personas, así como sus motivaciones en relación al comportamiento económico.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

Primero investigó en torno al dolor y comprobó que las enfermeras estaban equivocadas sobre el dolor de un quemado. Al llevarles sus conclusiones a aquellas enfermeras y explicarles porqué era mejor quitar vendas con menor intensidad y mayor duración, en lugar de hacerlo con mayor intensidad y menor duración, como lo habían hecho hasta entonces, le surgió una pregunta: ¿cómo es posible que una persona, que lleva años trabajando con quemados, pueda estar tan equivocada con respecto a algo tan fundamental? El residuo de esa pregunta le dejó la apasionante inquietud de saber por qué las personas que cometen errores y no son capaces de aprender de su propia experiencia al momento de tomar decisiones, siguen cometiendo esos mismos errores.

Después, vinieron sus investigaciones en el campo de la economía conductual que trata, esencialmente, de desbancar un prejuicio que consiste en creer que el ser humano es una creatura maravillosa que lo sabe y lo puede todo y que, por tanto, su valor reside en su *racionalidad ilimitada,* la cual es el fundamento de toda teoría económica estándar.

¿Somos, en realidad, capaces de tomar decisiones correctas por nosotros mismos? La economía estándar contesta que sí; la economía conductual no está tan seguro de ello. La *irracionalidad* también puede ser una fuente importante de aprendizaje en la toma de decisiones. Ariely no defiende que seamos esencialmente irracionales sino que somos *previsiblemente irracionales,* es decir, somos constantes en nuestra irracionalidad. El hecho de que cometamos errores significa también que existen formas de mejorar nuestras decisiones; y por ende, que existen oportunidades de encontrar chollos. Un *chollo* es un consejo gratuito derivado de la investigación en economía conductual. Por ejemplo, si constatamos en un experimento que nos dejamos influir fácilmente por lo que elijan otras personas que eligen antes que nosotros en un restaurante o un bar, a veces llevándonos a elegir una alternativa que no querríamos en principio, una estrategia útil, derivada de ello sería: anunciar lo que se va a pedir a los integrantes de la mesa antes de que se acerque el camarero. La mejor opción es, incluso, pedir primero. Este es un sencillo chollo.

En cada experimento o experiencia, tenemos la oportunidad de identificar un principio de comportamiento aplicable a la vida. La hipótesis del autor es que aprender a reflexionar sobre la experiencia será lo que nos lleve a hacer consciente determinada pauta e incluso a cambiarla, si es que ya sabemos cómo opera y por qué lo hace así. Los experimentos que narra no sólo buscan ser evidencia empírica de cómo es que somos sistemáticamente irracionales,

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

sino que invitan a pensar en cómo es que tomamos decisiones en diversos contextos de la vida: como consumidores, ciudadanos, empresarios o políticos.

El análisis de cada experimento busca dar respuesta a un problema concreto que quiere resolver. Por eso cada capítulo tiene un subtítulo con una pregunta para contestar.

¿Por qué todo es relativo, incluso cuando no debiera serlo?

Normalmente, los seres humanos elegimos las cosas con relación a otras cosas y estimamos su valor en función de eso: por ejemplo, un auto de seis cilindros sabemos cuánto vale sólo cuando lo comparamos con el de cuatro cilindros y vemos que es más caro.

La mayoría de la gente no sabe lo que quiere hasta que lo ve en su contexto. No sabemos qué modelo de bicicleta queremos hasta que vemos al campeón del *Tour* montado en un determinado modelo.

Cuando se sitúa un círculo pequeño entre círculos mayores, el círculo pequeño parece más pequeño; en cambio, cuando este círculo se coloca entre círculos todavía más pequeños, parece mayor. Nuestras decisiones son relativas (a círculos más grandes, o a veces más pequeños): cuanto más tenemos, más queremos. El único remedio es romper el círculo de la relatividad: no enajenarnos con el entorno para evaluar o autoevaluar lo que somos o lo que hacemos.

¿Por qué el precio de las perlas –y de todo lo demás– está por las nubes?

Habiendo narrado cómo fue que las perlas negras de Tahití lograron posicionarse en el mercado y mantenerse a un precio exorbitante, el autor nos cuenta su experimento con estudiantes del MIT. A 55 alumnos de una clase de *marketing* se les pidió que anotaran los dos últimos dígitos de su número de seguridad social y a continuación, pujaran por una serie de artículos (teclado, libro de diseño, chocolates y vinos, incluyendo una botella de vino de 1996).

Lo que se pretendía demostrar era lo que él llama *coherencia arbitraria*: es decir, aunque los precios iniciales sean "arbitrarios", una vez que se han

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

establecido en nuestra mente configurarán no sólo los precios actuales, sino los futuros. Y así ocurrió.

Los precios iniciales, por un lado, son como el ancla, pero una vez que los precios se han establecido en la mente, lo curioso es que no sólo nos sirven de referencia para lo que estemos dispuestos a pagar, sino que también los tomamos como referencia para otros productos de la misma categoría y esto es lo que los hace coherentes. Por ejemplo, los vinos, que se tasan con referencia a una añada en particular. ¿Por cuánto tiempo estamos anclados al precio inicial? Las etiquetas de precios por sí solas no son anclas, se convierten en tales cuando consideramos la posibilidad real de adquirir un producto o servicio a ese precio concreto. Entonces dicho precio se fija en la memoria y no se modifica hasta que tenemos otra experiencia que fije ese precio "inicial". Este mecanismo no sólo nos permite conocer más de cerca cómo opera nuestra preferencia en el consumo, sino que equivale a recoger aquí un *chollo*: hagamos conciencia de nuestras vulnerabilidades. Porque son precisamente esas primeras experiencias las que van dando *coherencia arbitraria a nuestras decisiones.*

El autor también quiere visualizar las implicaciones que esto tiene para la economía estándar. En la economía estándar se supone que los precios de los productos en el mercado están determinados por un equilibrio entre dos fuerzas: el nivel de producción para cada precio (oferta) y los deseos de quienes disponen de poder adquisitivo para cada precio (demanda) El precio en el que confluyen ambas fuerzas determina el precio en el mercado. Todo parece indicar que, desde la evidencia empírica del análisis de decisiones, son los precios del mercado los que influyen en la predisposición a pagar de los consumidores, pero no viceversa.

Otra implicación interesante de esta simpática *coherencia arbitraria* de nuestras decisiones tiene que ver con los supuestos beneficios de libre cambio y el libre mercado. La idea básica es que el libre mercado funciona cuando dos sujetos se ponen de acuerdo entre lo que vale y lo que se está dispuesto a dar por el objeto a intercambiar. Pero, en realidad, no son las preferencias o los intereses de los sujetos (porque eso consideraría a los sujetos como entes racionales) sino la memoria o el precio ancla (nuestro deseo, que además se puede manipular) lo que determina nuestra decisión de compra o venta. Esto nos deja pensando en la necesidad de árbitros (el gobierno) quienes sean los que regulen ciertos productos estratégicos como el agua, la electricidad, la medicina la educación o el petróleo.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

¿Por qué a menudo pagamos demasiado cuando no pagamos nada?

Otro efecto de nuestros "deseos" es el efecto de *gratis* en una decisión. *Gratis* es la trampa del deseo (más frecuente en la cultura anglosajona) que nos puede llevar a conseguir algo que no queremos. Por ejemplo, vas a la tienda a comprar un producto y sales con uno distinto, pero con una promoción en la que te regalaban algo más. No compras lo que necesitas sino que compras lo que te conviene, sin saber muy bien si te conviene o no.

La mayoría de las transacciones económicas que hacemos tiene ventajas y desventajas, cuando son realizadas sin un análisis racional; pero cuando algo es ¡gratis!, nos olvidamos de las desventajas. Y es que cuando elegimos un artículo ¡*gratis*!, pensamos que no hay posibilidad alguna de pérdida (debido a que es gratuito).

Si te ofrezco un cheque de $ 10 dólares gratis y, te ofrezco uno de $ 20, por el que debes pagar $ 7 dólares, ¿Cuál eliges? El cheque gratis, por supuesto. La gran mayoría no vemos el beneficio de $ 13 dólares que te quedaría de un intercambio más racional.

El costo cero también tiene un poderoso efecto en el tiempo. Los domingos, gratis, al museo. Decido ir al museo, es domingo. Me topo con largas colas, aglomeraciones y dificultades. ¿Soy consciente de que es un error ir a un museo el día en que la entrada es gratis? Lo increíble, dice Ariely, es que si hiciéramos una encuesta con esta pregunta, la mayoría contestaría: Sí. Y, sin embargo, de todos modos va los domingos al museo…

¿Por qué nos gusta hacer cosas, pero cuando nos pagan por ello?

Vivimos en dos mundos: uno regido por normas sociales y el otro regido por normas mercantiles. Cuando nos comportamos con normas sociales solemos ser generosos y solidarios; cuando lo hacemos por las mercantiles, nos volvemos autónomos y egoístas. Cuando introducimos normas mercantiles en las normas sociales se daña una relación. Y cuando reintroducimos normas sociales, desaparece la relación. Cuando las empresas usan normas sociales con sus clientes, una violación del intercambio social equivale a devolver al consumidor al intercambio mercantil.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

Si las empresas utilizaran más las normas sociales con sus trabajadores se darían cuenta de que la lealtad hace que las personas sean más flexibles, preocupadas e interesadas por meter el hombro cuando se requiere. El dinero motiva de manera inmediata, pero resulta la forma más cara de motivar; las normas sociales, en cambio, marcan la diferencia a largo plazo y no sólo son más baratas, sino que son incluso más efectivas.

¿Por qué "caliente" significa mucho más caliente de lo que creemos?

Todos sabemos que los seres humanos actúan de manera distinta en los estados racionales e irracionales. De lo que no estamos muy conscientes es de que, independientemente de que seamos "buenos", nos quedamos cortos a la hora de predecir el efecto de la pasión en nuestra conducta. El autor realiza experimentos para identificar qué tanta diferencia hay en las decisiones que tomamos cuando estamos bajo los efectos de la excitación sexual, por ejemplo. Pero podríamos suponer igualmente que otros estados emocionales (la ira, el hambre, los celos, etcétera) funcionan del mismo modo, convirtiéndonos en unos extraños para nosotros mismos. Y lo que descubre es que la variación es notable: este es el fenómeno de Dr. Jekyl y Mr. Hyde.

Por tanto evitar las tentaciones es más fácil que luchar contra ellas. *Chollo.* O bien les ayudamos a nuestros adolescentes a decir no, antes de que la tentación se afiance, o bien, hacemos que estén preparados para afrontar las consecuencias de decir *sí*, cuando se ven arrastrados por la pasión (procurando, por ejemplo, llevar siempre un preservativo encima).

¿Por qué no podemos obligarnos a hacer lo que quisiéramos hacer?

Por desidia: renunciamos a nuestros objetivos de largo plazo por una gratificación inmediata. Cuando no se dan alternativas para que hagas lo que tienes que hacer es cuando más probabilidades tienes de lograrlo. Pero eso suele ser violento o impositivo. La mejor opción quizás es dar a las personas la oportunidad de comprometerse de entrada con su vía de acción preferida para que sea cada quien el que se autoimponga los límites o los plazos para lograr, ahorrar, ponerse a dieta o hacer sus exámenes médicos preventivos.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

El autor, incluso, nos cuenta de cuando fue a proponer la tarjeta de crédito auto controlable a un banco muy importante de Nueva York para que los consumidores gastaran menos y pudieran ahorrar más. Pero, ante la negativa del cliente, constató también que quizás su proyecto no fuera rentable porque significaría para los bancos renunciar a 17 mil millones de dólares al año por concepto de intereses con tarjetas sobregiradas.

¿Por qué sobrevaloramos lo que tenemos?

El autor reconoce tres rarezas irracionales de nuestra naturaleza humana con respecto a la propiedad. La primera es que nos enamoramos de lo que ya tenemos. La segunda es que ponemos más atención a lo que podemos perder que a lo que podemos ganar. Esto hace que, junto con la carga emocional anterior, nos cueste mucho trabajo desprendernos de algo que consideramos de nuestra propiedad. Y por tanto, si tenemos que transferir o vender, estipulamos el precio mucho muy alto comparado con el precio que estaríamos dispuestos a pagar por eso mismo. Y es que además, tercera rareza, suponemos que los demás verán la transacción desde la misma perspectiva que nosotros (sobretodo con la misma carga emocional); por ejemplo, voy a vender mi auto y me doy cuenta que el comprador no siente lo mismo que yo con respecto a ese mismo vehículo.

Por lo que se refiere a la propiedad misma, también generamos rarezas como la de atribuirle un mayor sentimiento de propiedad a aquello en lo que hemos empleado más trabajo que en lo que no nos costó nada en este sentido. Le llama *efecto Ikea,* a este efecto que ejerce en nosotros todo aquello que tuvimos que armar (un mueble, un librero, una cama, etc.,) por nosotros mismos.

También ocurre que a veces empezamos a experimentar el sentimiento de propiedad aun antes de que poseamos algo. Las subastas *online* son un ejemplo interesante de cómo una subasta, cuando se prolonga en el tiempo, surte una influencia mayor en la propiedad virtual de los participantes que hace que ellos pujen mucho más de lo que estaban dispuestos al principio de la subasta.

La publicidad, que tiene mucha conciencia de la influencia que tiene en nosotros la propiedad virtual, hace promociones de "prueba" para lograr, primero, que nos sintamos atraídos por la propiedad de un objeto, aún antes

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

de adquirirlo. Después de la prueba, será muy difícil para nosotros negarnos a la transacción.

El *chollo* de Ariely es el que seamos capaces de aprender a ver cada transacción como si uno no fuera el propietario, marcando siempre cierta distancia entre uno mismo y el objeto por el cual se interesa uno como comprador. De esta forma estaremos en posibilidad de equivocarnos menos, sobretodo en aquellas transacciones de gran envergadura.

¿Por qué las opciones nos distraen del principal objetivo?

Dado un escenario simple y un objetivo claro (por ejemplo, ganar dinero) todos nos revelamos absolutamente expertos en buscar la fuente de nuestra satisfacción. Pero cuando tenemos dos o más opciones, todo se nos complica de tal manera que comenzamos a perder energía valiosa en mantener nuestras opciones en lugar de elegir una de ellas. Esto es lo irracional: ¿cuántas veces hemos comprado algo que estaba de rebaja no porque realmente lo necesitáramos, sino por que sabíamos que, al final de las rebajas, todos aquellos artículos habrían desaparecido y ya no podríamos volver a tenerlos al mismo precio? ¿Qué tienen las opciones que tantas dificultades nos plantean? ¿Por qué nos sentimos obligados a mantener el mayor número posible de puertas abiertas, aunque ello nos cueste mucho?

Corriendo de aquí para allá entre cosas que *podrían* ser importantes, nos olvidamos de dedicar el tiempo suficiente a lo que ciertamente lo *es.* Lo que necesitamos pues, es empezar a cerrar puertas, conscientemente. Las debemos cerrar porque nos roban energía y capacidad de compromiso con otras que deberían, quizás, quedar abiertas; y también porque acaban por volvernos locos. Debemos de tener en cuenta para ello, *las consecuencias de no decidirse*. Y caer en la parálisis de la indecisión que de cualquier manera es una decisión: normalmente la peor, porque no obtenemos nada de nada.

Mi lista no pretende ser exhaustiva, sino sólo indicativa para que sea el lector el que disfrute cada uno de los experimentos de este divertido profesor. Las creencias y expectativas, los *placebos,* el poder de sugestión del consumidor*,* etc., también influyen en los precios que estamos dispuestos a pagar y que, en más ocasiones de las que nos imaginamos, son coherente y sistemáticamente irracionales.

Finalmente,

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

¿Por qué somos deshonestos y qué podemos hacer al respecto?

El autor constata algo que ya sabíamos, pero no hemos reflexionado suficiente: cuando tienes la oportunidad de hacer trampas es muy posible que hagas trampas. Dado que las personas suelen analizar la relación costo-beneficio en relación a su honestidad, pueden también realizar un análisis de la relación costo-beneficio ante la posibilidad de ser deshonesto. Si Adam Smith era de la idea de que la honestidad es realmente la mejor política, especialmente en los negocios *tratar con dinero nos hace más honestos* que si nos mantenemos alejados del mismo.

Si dejáramos un objeto deliberadamente olvidado en un lugar público, una universidad, por ejemplo, ¿cuánto tiempo tardaríamos en darlo por perdido definitivamente? Ariely hizo el experimento y observó que en Estados Unidos se tarda 72 horas. ¿Pero, y si deja deliberadamente dinero? Gran parte de la deshonestidad, dice Ariely, implica hacer trampas con algo que se halla cuando menos a un paso de distancia del dinero en efectivo. Las empresas hacen trampas con sus prácticas contables; los ejecutivos hacen trampas manipulando las fechas de sus opciones sobre acciones; los grupos de presión hacen trampas financiando fiestas a los políticos; las empresas farmacéuticas hacen trampas pagando a los médicos y a sus esposas vacaciones de lujo. "Nadie hace trampa con dinero en efectivo". Resulta mucho más fácil hacer trampas cuando no hay que tratar directamente con dinero. El dinero dejado en una universidad se lo llevaron mucho después de las 72 horas.

Aunque esto no sea exacto en el contexto mexicano, podemos pensar que la gente quizás hace trampas cuando tarde o temprano reditúe en algo. Cuando la gente da los recibos de sus gastos al departamento contable se aleja del acto deshonesto y aumenta la probabilidad de que mande recibos de cuestionable validez. Es decir, no importa si somos personas buenas o de recta moral cuando estamos expuestos a cometer una trampa. Más bien depende del contexto en el que nos desenvolvemos lo que, en ocasiones, nos hace propensos a hacer trampas. Sin pretender resolver el tema moral, Ariely, profesor del MIT, nos proporciona en esta obra 13 capítulos divertidos y directos sobre investigaciones empíricas acerca de la toma de decisiones orientadas al comportamiento económico. Logra poner elementos para hacernos pensar en una clave diferente: es fácil crear hábitos de consumo, pero muy difícil renunciar a ellos.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

En Estados Unidos, por ejemplo, los beneficios derivados de las tarjetas de crédito aumentaron de 9 mil millones de dólares en 1996 a 27 mil millones en 2004 y se calcula que para el 2010 las nuevas transacciones electrónicas moverán un volumen de 50 mil millones de dólares, casi el doble de la cifra procesada por Visa y Master Card en 2004 (McKinsey and Company, *"Payments: Charting a Course to Profits",* diciembre, 2005).

Algo nos debe de decir este dato preocupante.

FERNANDO CALOCA AYALA
Proyecto Síntesis, S.C.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

Roberto Bolaño, *El Tercer Reich*, 2010, Barcelona, Anagrama, 368 p.

Recepción: 27 de julio de 2010.
Aceptación: 30 de septiembre de 2010.

El calor se adhiere a la piel, arrebujado bajo miles de granitos arena; se siente el sol ardiente con olor a sudor, y la modorra penetra alrededor de unas cuantas cervezas en un chiringuito de la Costa Brava. De vez en cuando se empiezan a colar, como bálsamo fresco, las primeras brisas del atardecer. A la no muy limpia mesa se sientan Udo Berger, con sus recién estrenados 25 años, su igualmente joven y guapa novia Ingeborg, y Charlie y su compañera Hanna, a quienes conocieron la noche anterior en cualquiera de las discotecas que salpican la costa catalana. Los cuatro son alemanes. El Lobo y el Cordero, trabajadores temporeros de la zona sin más ambiciones que las de ganar unas pocas pesetas para tomar cervezas, fumarse unos canutos y ligarse a las *guiris* (extranjeras) son los otros contertulios; se desconoce su pasado pero todo apunta a que se dedican a algo no muy lícito. En lontananza, en algún lugar de la playa, están los patines acuáticos que alquila el Quemado. A estas horas ya los estará ordenando en círculos; en el medular, los patines erguidos, forman una fortaleza nocturna que será su guarida durante toda la época de verano. Su faz es un gurruño indescifrable; la piel, resto del cuerpo, un amasijo repugnante. Rumores corren que lo torturaron en su tierra. Desde su habitación del Costa Brava, Udo e Ingeborg lo verán sentado o paseando solo por las noches. En el centro de la habitación, encima de una mesa, el fanático de los juegos de guerra, periodista bien pagado para su corta edad, ha extendido *El Tercer Reich*. Los hexágonos y los artículos sobre los juegos de guerra harán la competencia a Ingeborg para disfrutar del tiempo de Udo. Frau Else, guapa mujer madura de la que Udo se enamoró platónicamente en su adolescencia, durante sus anuales vacaciones familiares, regenta el hotel barato y sin pretensiones, con eficacia alemana y flexibilidad y simpatía hispana. Los días se deslizan indolentes: por las mañanas Ingenborg, Hanna y Charlie se solazarán en la playa; Udo alternará movimientos sobre el cuadrilátero con

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

los golpeteos sobre su máquina de escribir. Por las tardes-noches, cervezas en el chiringuito con el Lobo y el Cordero y salidas a las discotecas. La desaparición de Charlie romperá la rutina. Ingeborg intentará distraer a Hanna; Udo tratará de enseñar el complicado juego al Quemado, iniciando una partida desigual pero que, poco a poco, empezará a ponerse difícil para el maestro. La policía buscando a Charlie, el esposo de Frau Else dormita enfermo en algún lugar desconocido para Udo, el flirteo de Udo con ésta, las misteriosas apariciones y desapariciones del muerto y su relación con el Quemado completan la trama.

La novela, escrita en 1989, y publicada póstumamente por Anagrama es una de las novelas primerizas del aclamado Bolaño. A medida que uno penetra la lectura, el hastío veraniego se adueña del lector, sumiéndolo en un sopor del que espera salir cuando desaparece Charlie y entra en escena el misterioso Quemado; o en el momento en el que desea que el marido de Frau Else entre en acción y tenga alguna relación con el desaparecido; o cuando tiene esperanzas de que El Cordero y El Lobo tengan alguna vinculación con el desaparecido, con el esposo de Frau Else o con alguna intriga de nazis escondidos que hayan torturado al Quemado. Pero no, no es una novela de intriga: las tensiones se inician pero decaen por sí solas, pareciera como si el espíritu de *El Extranjero* camusiano hubiera inundado a la novela: ¿Te quieres casar conmigo? Sí. ¿Me quieres? No. ¿Entonces? Qué más da; así como la decepcionada María de Camus, el lector se quedará con ese "qué más da". Todo se hace con el mismo tono insustancial. Las infidelidades de Udo con alguna que otra lugareña se harán sin pasión y sin tensión con Ingenborg y, por supuesto, no crearán ningún tipo de remordimiento en él; el muerto desaparece y aparece como si se tratara de un adorno entre bambalinas; la desigual partida entre Udo y el Quemado se desliza entre complicadas descripciones de hexágonos, números y movimientos de batallones alemanes, ingleses, rusos, franceses, australianos… que hacen que uno tenga que saltarse páginas enteras de un lenguaje que no entiende y que no quiere entender. Quizá los únicos personajes que se salven sean los de Frau Else y el Quemado, pero a falta de un mayor desarrollo nos quedamos con el prurito de preguntar "¿Sí, pero qué más?". En definitiva: hay muchas cosas buenas que leer y esta novela, definitivamente, no está dentro de esa categoría.

PEDRO COBO PULIDO
Departamento Académico de Estudios Generales
Instituto Tecnológico Autónomo de México