

Open Insight

ISSN: 2395-8936

Volumen XIV • Número 32 • Septiembre-Diciembre 2023

❖ EDITORIAL

❖ ESTUDIOS

Josu Acosta

The Itemic View on Culture

María Teresa Cordero Becker

¿Relativismo moral en Adam Smith?

Sandra Anchondo Pavón • Cecilia Gallardo Macip

Futuro y transhumanismo: la culminación del proyecto moderno de control racional o el fin de la educación

Sandro Paredes

Noética y educación en Averroes.

Un acercamiento a partir del Gran Comentario al De Anima de Aristóteles

Fernando Galindo • Rafael Hurtado Domínguez

A Platonic Approach to the Business Enterprise

Pietro Montanari

“La realidad habla por sí sola”

Cuando exhibir fuertes convicciones no es propiamente una virtud



Open Insight

VOLUMEN XIV • NÚMERO 32 • SEPTIEMBRE • DICIEMBRE 2023



Algunos derechos reservados. Centro de Investigación Social Avanzada, AC, 2023.

Open Insight, vol. XIV, n. 32, septiembre-diciembre de 2023, es una publicación de investigación científica evaluada por pares, de acceso abierto, editada y publicada en formato electrónico, con periodicidad cuatrimestral, por el Centro de Investigación Social Avanzada, AC, con domicilio en Av. Fray Luis de León 1000, Centro Sur. CP: 76090, Querétaro, Querétaro. Teléfono: +52 (442) 245 2214. Página de Internet: www.cisav.mx. Correo-e: info@cisav.org. Reserva de Derechos al Uso Exclusivo del Nombre: 04-2016-120919313600-102. ISSN: 2395-8936. Ambos, otorgados por el Instituto Nacional del Derecho de Autor. Número de certificado de licitud de título y contenido: en trámite. Editor responsable: Ramón Díaz Olguín. Para su composición y maquetación se utilizaron el software InDesign y los tipos Perpetua y Myriad. Responsable informático: eScire. Fecha de última modificación: 30 de septiembre de 2023. El contenido de los artículos publicados es responsabilidad de cada autor y no necesariamente representa la postura del editor de la publicación.

La revista de filosofía *Open Insight* es una publicación de acceso abierto que se adhiere a la Declaración Conjunta LATINDEX–REDALYC–CLACSO–IBICT y todo su contenido está bajo una Licencia Creative Commons Atribución-No Comercial-Compartir Igual 4.0 Internacional. Se autoriza cualquier reproducción parcial o total de los contenidos de la publicación, incluyendo el almacenamiento electrónico, siempre y cuando sea sin fines de lucro, citando invariablemente la fuente sin alteración del contenido y reconociendo los créditos autorales.



Open Insight no cobra aportaciones a sus autores para publicarlos y es producida gracias al financiamiento que recibe del Centro de Investigación Social Avanzada y del Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología de México.

La revista de filosofía *Open Insight* está incluida en el Sistema de Clasificación de Revistas Científicas y Tecnológicas del Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (CONACyT) y todo su contenido es registrado y recogido sistemáticamente por las bases de datos, redes y sistemas de información científica siguientes: Académica (<http://www.academica.mx>), Dialnet (<http://dialnet.unirioja.es>), Latindex (<http://www.latindex.org>), Redalyc (<http://www.redalyc.org>), Redib (<https://www.redib.org>), SciELO Citation Index (<http://www.scielo.org.mx>), Scimago Journal & Country Rank (<https://www.scimagojr.com>) y Scopus (<http://www.scopus.com>).

Directorio

Centro de Investigación Social Avanzada

Pablo Castellanos López
Consejo de Gobierno

Fidencio Aguilar Viquez
Director Académico

Jimena Hernández López
Directora Ejecutiva

José Miguel Ángeles de León
Coordinador de la División de Filosofía

Areli Gómez González
Directora Administrativa

Revista de Filosofía Open Insight

Ramón Díaz Olguín
Director / Editor responsable

José Miguel Ángeles de León
Editor Asociado

Roberto Pachecho Montes
Editor Asociado

Lourdes Gállego Martín del Campo
Secretaria de Redacción

Juan Antonio García Trejo
Diseño y formación

DGTIC, UNAM
Sistemas y Diseño Web

Comité de Dirección

Eduardo González Di Pierro, *Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo*, México
Marilú Martínez Fisher, *Centro de Investigación Social Avanzada*, México
Pablo Castellanos López, *Centro de Investigación Social Avanzada*, México
Rodrigo Guerra López, *Centro de Investigación Social Avanzada*, México
Stefano Santasilia, *Universidad Autónoma de San Luis Potosí*, México
Alessandro Ballabio, *Universidad Pedagógica Nacional*, Colombia

Consejo Editorial

Alejandro Vigo, *Universidad de Los Andes*, Chile
Angela Ales Bello, *Pontificia Università Lateranense*, Italia
Anibal Fornari, *Universidad Católica de Santa Fe*, Argentina
Antonio Calcagno, *The University of Western Ontario*, Canadá
Diana E. Ibarra Soto, *Instituto Nacional de las Mujeres*, México
Carlos Pereda, *Universidad Nacional Autónoma de México*, México
Jorge Navarro, *Centro de Investigación Social Avanzada*, México
Juan Carlos Mansur, *Instituto Tecnológico Autónomo de México*, México
Juan Manuel Burgos, *Universidad CEU – San Pablo*, España
Miguel García-Baró, *Universidad Pontificia de Comillas*, España
Ricardo Gibu, *Benemérita Universidad Autónoma de Puebla*, México
Rogelio Rovira, *Universidad Complutense de Madrid*, España
Valeria López, *Centro de Investigación y Docencia Económicas*, México

■ Contenido

EDITORIAL	3
ESTUDIOS	
Josu Acosta <i>The Itemic View on Culture</i> <i>La visión itémica de la cultura</i>	12
María Teresa Cordero Becker <i>¿Relativismo moral en Adam Smith?</i> <i>Moral Relativism in Adam Smith?</i>	45
Sandra Anchondo Pavón • Cecilia Gallardo Macip <i>Futuro y transhumanismo: la culminación del proyecto moderno de control racional o el fin de la educación</i> <i>Future and Transhumanism: the Culmination of the Modern Project of Rational Control or the End of Education</i>	70
Sandro Paredes <i>Noética y educación en Averroes.</i> <i>Un acercamiento a partir del Gran Comentario al De Anima de Aristóteles</i> <i>Noetics and Education in Averroes.</i> <i>An Approach from the Comentarium Magnum in Aristotelis De Anima</i>	99
Fernando Galindo • Rafael Hurtado Domínguez <i>A Platonic Approach to the Business Enterprise</i> <i>Una aproximación platónica a la empresa de negocios</i>	127
Pietro Montanari <i>“La realidad habla por sí sola”.</i> <i>Cuando exhibir fuertes convicciones no es propiamente una virtud</i> <i>“Reality Speaks for Itself”.</i> <i>When Exhibiting Strong Convictions is Not Properly a Virtue</i>	165

En la ternura hay un barrunto de esperanza

I

La ternura es un fenómeno muy particular de la vida humana. Se sitúa en el centro de la vida afectiva, pero transforma la índole toda de la existencia. Tal vez porque la esfera afectiva es la que mejor representa lo que son los hombres: lo que buscan, lo que aman, lo que anhelan. Si esto es así, la ternura entonces cumple un papel relevante en la constitución y en la consecución de todos estos objetivos. Sin ternura, a lo mejor no sería posible realizar una existencia genuinamente “humana”.

La ternura no es propiamente un sentimiento. No se la halla al lado de otros afectos, como la alegría y la tristeza, el amor y el odio, el entusiasmo y la indignación, aunque suele vincularse más con unos que con otros por su carácter claramente positivo. Ciertamente, más con la alegría, el amor y el entusiasmo que con la tristeza, el odio y la indignación. La ternura es más un “rasgo” que distingue a estos afectos, una “cualidad” que los adorna sobremanera. Hace de todos estos afectos, afectos “tiernos”. Por ejemplo, siempre será posible amar a otra persona, pero cosa muy distinta es poder amarla “con ternura”. Un amor tierno es un amor auténtico, pero es un amor en estado sublimado; y, en ese sentido, no se identifica con un amor simple y llano. Algo semejante puede decirse con relación a la alegría y al entusiasmo. Se habla, por eso, de la tierna alegría de un niño, del entusiasmo tierno de una novia. La ternura, pues, transfigura de modo muy particular los afectos positivos.

¿Pero qué otorga la ternura a los afectos positivos? ¿En qué, propiamente, los transforma? En algo muy sencillo pero, a la vez, fundamental: les da “delicadeza”, les concede “finura”, los hace todavía más “tenues”. Comparables tan sólo a la sutileza de una brisa, la suavidad de una pluma de ave, la pulida superficie de una burbuja, la blandura de un musgo boscoso, la fluida textura de una corriente de

agua. Al mismo tiempo, los colma de una “calidez” sobrecogedora, como un rayo de sol al despuntar el alba, una chimenea encendida dentro de una casa, que son más perceptibles cuando alrededor se hace presente el frío del invierno, secundado por la oscuridad impenetrable de la noche.

Pero tal vez la importancia de la ternura no esté vinculada con los afectos positivos como tales, sino con la fuente misma de donde todos ellos surgen: el corazón del hombre. Esto se aprecia mejor si las ideas se enuncian en forma negativa. La ternura contribuye para que el corazón del hombre no se “endurezca”, para que el corazón del hombre no se vuelva “frío”. Cada vez que un hombre accede a la ternura, su corazón se ablanda; cada vez que un hombre se abre a la ternura, su corazón se inflama. Por un lado, se allanan sus aristas, se liman sus asperezas; por otro lado, empieza a derretirse, comienza a deshielarse. Por esa razón, los afectos positivos se vuelven cada vez más delicados, al tiempo en que también se hacen más cálidos.

Quizá la palabra que mejor define en qué consiste la profunda transformación de los afectos positivos por virtud de la ternura sea “caricia”.

En tanto caricia, la ternura desplaza los afectos positivos de la interioridad del hombre a la exterioridad de su cuerpo. O mejor dicho, hace del cuerpo del hombre el órgano “expresivo” de los afectos positivos que habitan en la interioridad de su ser. La ternura conecta el corazón con los ojos y la boca, con los brazos y las manos; pero, al hacerlo, lo que consigue es exaltar la unidad sustancial del hombre. Es la totalidad del hombre la que mira y besa, la que acoge y toca con ternura. No hay nada de sí mismo que se sustraiga de esa mirada, que se retraiga de ese beso, que se excluya de ese abrazo, que se reserve en esas manos. Antes bien, sale de su escondimiento, se expone a la luz del día. Pero si bien hace de los afectos positivos un asunto público, por otro lado reviste de intimidad el entorno humano.

El conjunto de todos estos datos revela otro aspecto central de la ternura: su condición de “postura” humana. Postura es la forma como un hombre se sitúa frente a algo, es el modo como se posiciona delante de otra cosa. En cierto sentido, la ternura revela una voluntad muy honda del hombre: el compromiso de ser para otra

cosa un cúmulo de afectos positivos delicados, a la vez que cálidos; la disposición para relacionarse con algo bajo la modalidad especial, única y excepcional de la caricia. La ternura puede ser asunto de un momento, en virtud de una circunstancia; pero también puede ser una práctica habitual del hombre, que trasciende los momentos y las circunstancias; por eso es una “postura”. Es en este sentido que se habla de hombres “tiernos”, que no hace tanto referencia a hombres más sensibles, sino a hombres más comprometidos.

Con todo, el sentido y la importancia de esta postura se hace más palpable cuando se mira a las cosas a las que se dirige la ternura, pues hasta ahora sólo se ha hablado de los hombres que experimentan la ternura. Esto es, hace falta ver con detenimiento el lado objetivo de la ternura para comprender mejor lo que sucede en el lado subjetivo de la ternura.

No cualquier cosa del mundo inspira en el hombre la ternura; es indispensable que en ella se conjuguen al menos tres factores que llaman poderosamente la atención del hombre: por un lado, un valor elevado y exquisito (como la vida, la sensibilidad o la conciencia); por el otro, un ser que asume en sí mismo ese valor con simplicidad e inocencia, esto es, sin vanagloria (como una planta, un animal, otra persona). Pero lo que propiamente suscita la ternura es otra cosa; a saber: que ese ser está indefenso y es vulnerable, y que eso propicia que su excelso valor esté amenazado (es decir, se encuentre en riesgo). En virtud de esto último, la ternura se desliza por dos caminos diferentes, aunque necesarios: o mueve al hombre hacia un respeto reverente o llama al hombre a una vigilancia solícita. En ambos casos, se trata de una actitud definida y, sobre todo, decidida. La ternura es, por su naturaleza misma, protectora: salvaguarda con gestos de respeto o salvaguarda con actos de cuidado.

Esto no puede saberse de antemano, mirando tan solo al hombre que experimenta la ternura. Únicamente considerando las cosas que inspiran la ternura puede saberse su sentido verdadero y, por lo tanto, caer en la cuenta de su importancia. Ante una planta que al fin nace, florece o fructifica después de una sequía o de un árbol añoso que de nuevo reverdece, brota la ternura. Ante un animal recién nacido, que intenta incorporarse del suelo o comienza a caminar a paso vacilante u

otro animal que se abalanza a las ubres de su madre o se hunde en los tibios huecos de su pelaje apenas sale de su cuerpo, surge la ternura. Ante un bebé que duerme más que confiado en los brazos de su madre, un niño con una dispacidad ingénita que lo vuelve para siempre desvalido, un adulto que se recupera de la penosa enfermedad que casi lo ha consumido o un anciano que llora de alegría a la vista de visitas no esperadas aunque deseadas, aflora la ternura.

En la ternura se sella el pacto que hermana al mundo con el hombre y que compromete al hombre con el mundo. Por un lado, las cosas del mundo encuentran en el corazón del hombre el santuario que custodia su misterio o abraza su miseria; por otro lado, el corazón del hombre se entrega al mundo, a través de sus diversos afectos positivos, incluso hasta la incomprensión o el sacrificio. La ternura derrumba los muros de la extrañeza y, en otros respectos, consigue lo imposible: reconcilia. Por eso, no se puede hablar de ella sin suspirar de anhelo.

II

El pasado 24 de mayo del presente año, México alcanzó la impresionante cifra de 156,136 homicidios en lo que va del actual gobierno, al que todavía le falta para concluir un año entero. Ese día, se superó la marca con que había cerrado el gobierno del anterior sexenio, que fue de 156,066 asesinatos y se abrió aun más la brecha con el otro gobierno precedente, cuyo sexenio siempre se ha considerado el más violento y sanguinario, no obstante la discrepancia con los números: 120,463 muertos. A partir de esa fecha, todos los datos al respecto serán un nuevo récord, cuyo final es impredecible.

Por desgracia, los homicidios no son el único dato negativo para el actual gobierno; también el número de personas desaparecidas va en aumento a un ritmo preocupante: está cada vez más cerca de llegar a los 40,000 individuos en este año y se encamina a superar los 52,948 desaparecidos con los que concluyó el sexenio anterior. En suma, en México mueren en promedio 90 personas al día y desaparecen alrededor de unas 28.

Por supuesto, todo esto no son más que fríos números y secas estadísticas. Lo que en el fondo inquieta no son las cifras, sino lo que

tras ellas se oculta: el dolor y la desesperación, la impotencia y la rabia de miles de ciudadanos. Con la muerte de una persona concluye una vida; pero con ella, también una historia, un plexo de relaciones, un cúmulo de proyectos, un destino. Se esfuma un rostro que interpela, que llama a dar respuestas, a ponerse en juego a sí mismo sin ambages y además sin máscaras. Con la desaparición de una persona se abre un vacío inmenso, su ausencia cala hasta los huesos, el alma experimenta el desamparo, se vive con una zozobra permanente, que quita para siempre el sueño. En ambas cosas, se hace perceptible la oscuridad de la noche, la inclemencia del frío, la crueldad del silencio, la inmensidad del mundo.

Más allá de las estrategias nacionales de seguridad, que resultan ser cada vez más ineficaces porque se diluyen entre tanta verbosidad propagandística de las autoridades civiles, militares y políticas en turno, es imposible no preguntarse con humildad y con franqueza: ¿qué más hay que hacer para que estas muertes no sucedan?, ¿de dónde hay que partir para que estas desapariciones no se repitan?, ¿en qué hay que convertirse para poner las bases de una patria nueva? La respuesta es una sola, aunque modulada de forma distinta por la urgencia de cada pregunta. Es una respuesta disparatada, no por absurda, sino por inusitada. Pero, bien mirada, es más acorde a nuestras posibilidades humanas, porque lo que resalta es precisamente lo que ahora falta: humanidad.

Es la ternura.

III

La ternura es una cosa muy pequeña, casi insignificante, frente a la inmensidad de los problemas. Pero cuando aparece en el escenario de la vida, deja a cambio su tesoro máspreciado: una semilla de esperanza. La belleza de la ternura está precisamente en eso, además de todo lo que ya se ha mencionado. La ternura es esperanza; cuando se planta su semilla en medio de los hombres con el tiempo despunta, crece y se fortalece, hasta alcanzar las dimensiones descomunales de los árboles milenarios.

Como dice el poeta francés Charles Péguy, con palabras llenas a un tiempo de profundidad y de belleza:

La esperanza no es más que esa pequeña promesa de brote que se anuncia justo a principios de abril.

Cuando ves el árbol, cuando miras el roble, esta dura corteza del roble de trece, catorce y dieciocho siglos de antigüedad; y que será secular y centenario por los siglos de los siglos. Esta dura corteza rugosa y esas ramas que son como un revoltijo de brazos enormes [...]; y esas raíces que se hunden y se aferran a la tierra como un revoltijo de piernas enormes [...]. Cuando ves tanta fuerza y tanta rudeza, el pequeño brote tierno ya no parece nada. Es él quien parece un parásito del árbol, quien parece comer en la mesa del árbol. Como un muérdago, como un champiñón.

Es él quien parece alimentarse del árbol, [...] es él quien parece apoyarse en el árbol, salir del árbol, no poder ser nada, no poder existir sin el árbol. Y, de hecho, hoy sale del árbol, de las axilas de las ramas, de las axilas de las hojas, y ya no puede existir sin el árbol.

Pero es al contrario: es de él de donde todo procede. Sin un brote que alguna vez surgió, el árbol no existiría. Sin estos miles de brotes, que surgen justo a principios de abril, o tal vez en los últimos días de marzo, nada duraría, el árbol no duraría, no ocuparía su puesto de árbol, [...] sin esa savia que sube y llora en el mes de mayo, sin esos miles de brotes que despuntan tiernamente en las axilas de esas ramas duras.

[...] Toda vida procede de la ternura. Toda vida procede de este tierno, de este fino brote de abril, y de esta savia que llora en mayo, y de la guata y del algodón de este fino brote blanco que se viste, que se abriga cálida y tiernamente por un copo, por un vellón de lana vegetal, de una lana de árbol. Pero en ese copo algodonoso está el secreto de toda vida. [...]

Sin ese brote que parece nada, que tiene cara de ser muy poca cosa, todo eso no sería más que leña muerta. Y la leña muerta será arrojada al fuego.¹

¹ *Le mystère des saints innocents*, Émile Paul Éditeur, Paris, 1912, pp. 20-22. Traducción propia, un tanto libre.



Este número de *Open Insight* contiene seis Estudios.

De España, Acosta Calvo analiza con detenimiento tres concepciones actuales sobre la evolución y la transmisión de la cultura: la memética, el enfoque estándar evolutivo y la epidemiología de las evoluciones. El autor considera que todas ellas comparten una concepción común de la cultura que llama “visión itémica”, donde la cultura es una colección de ítems que se encuentran en el cerebro humano y se transmiten a otras generaciones por medios no genéticos.

De Chile, Cordero Bécker repasa las lecturas habituales del pensamiento de Adam Smith que consideran que su ética es relativista, al estar basadas sobre emociones particulares y mudables, incapaces, por tanto, de proponer una ética universal y transcultural. La autora sostiene que en la ética de Adam Smith pueden encontrarse elementos de una ética universal y transcultural al reconocer que en la naturaleza psicológica de los hombres pueden hallarse estructuras formales de juicio ético que trascienden el relativismo. Por su parte, Paredes Díaz aborda algunas de las concepciones educativas de Averroes, que se encuentran sobre todo en su *Gran Comentario* al *De anima* de Aristóteles. Sobre el trasfondo de la vieja discusión sobre la unidad del intelecto, propiciada por Alejandro de Afrodisia y Temistio en sus lecturas de la obra aristotélica en el mundo medieval, el autor encuentra algunas luces sobre el origen y la transmisión del conocimiento, centrales en la relación educativa.

De México, Hurtado Domínguez y Galindo Cruz recogen las aportaciones platónicas sobre el ser y los tipos de ser para aproximarse a una de las nuevas realidades propiciadas por el mundo moderno: la empresa de negocios. El esfuerzo de los autores es responder las preguntas propiciadas por esta nueva realidad ontológica de manera análoga a como lo haría en pensador griego: qué es, en qué consiste, de qué se trata. Montanari, por su parte, explora con detenimiento las llamadas “concepciones conspirativas” —tan de moda en los tiempos actuales de las redes sociales, pero tan antiguas como

el hombre mismo— para identificar sus principales rasgos y motivaciones, sobreponiéndose de esta manera al rechazo a priori y los juicios estigmatizadores. Su estudio de estas concepciones se hace a la luz de las llamadas “creencias conceptuales generales”, que se distinguen, entre otras cosas, por propiciar una comunicación sesgada, tendencialmente deshonesto, tan queridas por los extremismos políticos y los fundamentalismos religiosos, además de otros sistemas excéntricos de creencias.

Finalmente, en una colaboración chileno-mexicana, Gallardo Macip y Anchondo Pavón ofrecen un análisis crítico de las posturas transhumanistas, centradas en la moldeabilidad de la naturaleza humana y las posibilidades de los actuales desarrollos tecnológicos, pero desde el punto de vista educativo. En opinión de las autoras, aunque la visión transhumanista se presenta como innovadora y llena de múltiples beneficios, no puede escapar a una concepción capacitista e instrumental de las personas, porque su punto de partida es científicista y tecnocrático. Esto se aprecia con mayor claridad cuando se confrontan estos planteamientos con la concepción clásica de educación, que es de corte humanista.

Ramón Díaz Olguín
Centro de Investigación Social Avanzada
Querétaro, Querétaro
Septiembre de 2023

Estudios

* I would like to thank Chris Genovesi for helping me with the first drafts of this paper. This work has been supported by the grant PID2019-106078GB-I00 funded by MCIN/AEI/ 10.13039/501100011033, and by the Basque Government (IT1612-22).

The Itemic View on Culture*

La visión itémica de la cultura

Josu Acosta
josu.acosta@ehu.eus
University of the Basque Country
<https://orcid.org/0000-0002-6839-411X>

Fecha de recepción: 29/06/2022 • Fecha de aceptación: 23/03/2023

Abstract

Since the naturalistic turn in the late 20th century the social sciences understood culture as an evolutionary process in its own right. This perspective brought new conceptual tools and methods to our understanding of culture, and its transmission. This article reviews the main approaches in cultural evolution: *memetics*; *the standard evolution approach* and the *epidemiology of representations*. It argues that those approaches share a common view of what the subject matter of culture is. In short, these approaches have an Itemic View on Culture: they understand and treat culture as a collection of items that are in people's brains and environment that are transmitted by the individuals of a population by non-genetic means, so that over time, they are stabilized.

Keywords

Cultural item, epidemiology of representations, memetics, standard evolution approach.

Resumen

Desde el giro naturalista a finales del siglo XX, las ciencias sociales entendieron la cultura como un proceso evolutivo por derecho propio. Esta perspectiva trajo nuevas herramientas y métodos conceptuales a nuestra comprensión de la cultura y su transmisión. Este artículo revisa los principales enfoques en el campo de la evolución cultural: *memética*; *el enfoque estándar evolutivo* y la *epidemiología de las representaciones*. Argumento que esos enfoques comparten una visión común acerca de qué es la cultura. En resumen, estos enfoques tienen una Visión Itémica de la Cultura: entienden y tratan la cultura como una colección de ítems que están en el cerebro y el entorno de las personas que son transmitidos por los individuos de una población por medios no genéticos, de modo que con el tiempo, son estables.

Palabras clave

Enfoque estándar evolutivo, epidemiología de las representaciones, ítem cultural, memética.

Introduction

In the late 20th century, social sciences began a naturalistic turn. The naturalistic program aims at explaining culture in causal and material terms without appealing to entities that go beyond human groups, or concepts that characterize human groups and their cultures in supernatural terms.¹ Culture as a natural phenomenon is taken as an evolutionary process in its own right. Thinking of culture in these terms has brought new conceptual tools and methods to understand and explain it.

This turn was ushered in by three naturalistic explanations of culture: the *standard evolution* approach (Boyd and Richerson, 1985; Mesoudi, 2011; Heinrich, 2015), the *epidemiology of representations* (Sperber, 1996; Sperber and Claidière, 2008) and *memetics* (Dawkins, 1976; Dennett, 1996; Blackmore, 1999) approaches. The main goal here is to explicate what those approaches take as the subject matter of culture.

Generally, we can say that all three approaches consider culture “as *that* which is transmitted in a human group by non-genetic means” (Sperber, 2000: 163; emphasis mine). Now, an important question is, what is “*that*” which is transmitted by non-genetic means? All three approaches mentioned above would agree that, whatever *that* is, its defining properties would be *non-genetic transmissibility, stability and distribution in a group*. In other words, the subject matter of culture, whatever it is, is non-genetically transmitted, it happens within a group or population, it is distributed as the outcome of some process of transmission, and it is stable in time because either

¹ In the literature, the term *item* is used to talk about cultural objects in general terms because of the variety of stuff that comprehends cultures. Thus, by “*item*” I mean objects that can be either material (such as artifact, practices, speech, etc.), or abstract (like ideas and concepts).

the transmission process is stable or because there are mechanisms that make it stable.

The aim of this paper is to identify and clarify what “that” refers to in the general definition of culture, as understood by the three naturalistic approaches mentioned, and whether there is common ground between them. I argue that the three approaches share a common perspective, which I call the “Itemic View on Culture”. According to this view, I contend that culture is constituted by a collection of items² that meet certain conditions (most importantly, to be shared in a group through non-genetic means, to somehow endure in time, and to have a significant distribution within a group). While doing this, I will mention the mechanisms responsible for the transmission, distribution and stability of cultural things but only as they serve to clarify the subject matter of culture according to those views.³

The epidemiological account

The epidemiological account endorses a “naturalistic program for the social sciences” (Sperber, 1996: 3) that seeks to provide a naturalistic explanation of culture. On the one hand, this approach studied the impact of cognitive factors in the transmission and transformation of cultural representations (Sperber, 1996; Atran, 1998; Sperber and Hirschfeld, 2004), expanding this framework to phenomena like religion (Boyer, 2001) and traditions (Morin, 2016). This line of research provides the ontological grounds for explaining *what* things culture is made of. In this framework things such as words, songs, fashions, political ideals, cooking recipes, ethnic prejudices,

2 In the literature the term item is use to talk about cultural objects in general terms because of the variety of stuff that comprehend cultures. Thus, by “item” I mean objects that can be; material such as artifact, practices speech; abstract like ideas and concepts.

3 Specifying exactly which mechanisms are responsible for all this to happen is itself a debate on its own. See Aunger (2000), Acerbi and Mesoudi (2015), Buskell (2016). I will briefly touch on this point concerning each approach.

folktales, rules, skills and so on are considered representations that contain information.

On the other hand, it proposes an explanation of how those things are distributed within human populations (via communication and imitation) and why they demonstrate stability in time with a certain degree of variation. For that they developed models (Claidière *et al.*, 2014) and conceptual tools to explain the transmission and distribution of culture (Sperber, 2006).

I will argue that the epidemiological account understands culture as a collection of items non-genetically transmitted and distributed in a stable manner in a human population, which are *mental representations* and *public productions*, that propagate forming causal chains called *cultural cognitive causal chains*, which preserve the *information* that characterizes or individuates the cultural items.

❖ Culture: mental representations and public productions

The epidemiological approach is so-called because it rests on the analogy between cultural phenomenon and epidemic disease. The idea is that cultural items spread through human populations as if they were a pathogen that gets passed from individual to individual. Think about ideas in our brains as being potentially “contagious” in the following way.⁴ Some of our ideas determine how we behave, as, for example, my ideas about culture that caused me to write this article. The behaviors or the traces left by our behavior are observable by others, e.g., you reading these lines. Observing a behavior or its traces can give rise to ideas in the observers, like some of the ideas you are having right now.

Sometimes, the ideas caused by an observed behavior or its traces resemble the ideas that caused the observed behavior or traces in question: This will be the case, for instance, if I achieve my goal of you understanding what is written in these pages. When this process takes over, some ideas and its traces propagate within a population, e.g., imagine the very improbable (if not unrealistic) case of a version

4 Example borrowed from Sperber (1996: 1).

of this work, published in a book, translated into many different languages, and becoming a *best seller* so that the ideas in it are widely known and people talk about them. For the epidemiological account, those propagated ideas and its traces are in a broad sense what culture is. The point is that this propagation pattern (from one individual to others) displayed by culture somehow resembles the spread of diseases, so “[t]o explain culture, then, is to explain why and how some ideas happen to be contagious. This calls for the development of a true epidemiology of representation” (Sperber, 1996: 1).

The epidemiological account explains culture in terms of mental representations and public productions distributed across a population. The notion of representation is based on the everyday notion of representation: an object or event (physical or mental) that stands for another object or event for someone (Sperber, 1985: 11). Think about an image (a picture, a painting) or a description (written or spoken) of a particular computer, a map of a geographic area, my perception of a particular computer, the tale of *Little Red Riding Hood* I know from my grandma, or her belief in God, and so on and so forth.

This account distinguishes two kinds of representation: *mental* and *public*. Mental representations such as ideas, beliefs, memories, perceptions and the like “are brain states” (Sperber, 1996: 28). Examples of public representations are “speech, gestures, writing, and pictures” which “are a special type of public productions whose function is to communicate a content” (Sperber, 1996: 32; Sperber and Hirschfeld, 2006: 149). By “public production”, in turn, Sperber means

[...] any perceptible modification of the environment brought about by human behaviour. Productions include bodily movements and the outcomes of such movements. Some productions are long-lasting, like clothes or buildings; others are ephemeral, like a grin or the sounds of speech (1996: 99).

But what is the process of “culturization” of mental representations and public productions like? This account describes how songs,

fashions, political ideals, cooking recipes, ethnic prejudices, folktales, etc., are distributed by chains of representations and public productions. The epidemiological account distinguishes between various kinds of chains of representations to explain culture: *cognitive, social and cultural*.⁵

A cognitive chain is a process that happens within an individual's mind/brain. Let's take the example of the tale of *Little Red Riding Hood*. My grandmother has many mental representations and, among them are some fond memories of her mother telling the tale of *Little Red Riding Hood*. This mental representation is involved in her thinking in such a way that it leads her to the belief that I could enjoy the tale as she did. And this belief causes in her the desire to tell me the tale she remembers. This is a *cognitive* chain. According to Sperber (2001, 2006, 2011), cognitive chains are causal interactions between perceptions, inference processes, memories and beliefs, that is, causal chains of mental representations within an individual (Sperber, 1996: 99).

The cognitive chain in my grandma's mind/brain might end up causing my grandma to actually tell me the tale of *Little Red Riding Hood*. If she does so, and produces a public representation which affects me, she creates a social (cognitive causal) chain. Her telling of *Little Red Riding Hood* causes a mental representation of the tale in my mind. If things go right, the mental representation of the tale created in my mind would be accurate enough to (resemble minimally) the one in my grandma's mind, that is, my mental representation of the tale contains the "same" or very similar information that my grandma's mental representation has. This way, the representation of *Little Red Riding Hood* has been transmitted from my grandma to me. Thus, a *social* chain starts with a cognitive chain within an individual's mind that by means of a public representation triggers a cognitive chain in another individual (Sperber, 1996: 99).

5 Sperber's (2001, 2006, 2011) terminology is a bit more complicated. He calls these kinds of chain, respectively, "cognitive causal chains", "social cognitive causal chains" and "cultural cognitive causal chains". Probably "net" or "network" are better terms than "chain" for the latter suggests a one-to-one relation, while the former implies branching, a one-to-many relation.

Finally, a *cultural* chain occurs when the social chain involving the same represented item (in this case, the tale) gets repeated. That is to say, when I tell my niece the tale I remember, and then she tells it to her siblings and so on, a cultural chain has begun. When this process continues over and over, we have a cultural chain in which the information that constitutes the tale gets passed repeatedly, and minimally transformed, along the chain. Communication, of course, plays an important role in the generation of cultural chains (Sperber and Claidière, 2008: 437).

Thus, according to the epidemiological account, culture is a collection or set of cultural chains. The common informational content of the mental and public representations involved in a cultural chain constitutes the subject matter of culture. In other words, a mental representation q that has a content j causes a public representation p which has the content j' , and a receiver of p transforms this public representation into a mental one y which has the content j'' , and j , j' and j'' have a minimal resemblance. Only when this process takes place a significant number of times can the informational content be spread widely in a human group, and only then will the content be considered a cultural item: “only those representations which are repeatedly communicated and minimally transformed in the process will end up belonging to the culture” (Sperber, 1996: 83).

At this point a clarification is needed. A difficulty in explaining culture is that cultural items such as stories have many versions and many more token representations (tales, writings, audio records, memories...). We can describe some of these tokens as the media in which the story is stored (either in people’s brains or on external devices: books, tapes, CDs, mp3 files, etc.), but also as the media for transmitting the cultural item.

Consider that there are as many mental representations of *Little Red Riding Hood* as people that know the tale and also that there are many public representations: books, audio records, films and cartoons of the tale. The epidemiological account describes those tokens as representations and public productions. Memories, beliefs, intentions, items of knowledge are considered mental representations. Story-tellings, audio recordings, gestures, artifacts (in sum,

behaviors or their traces in the world) are described as public productions, of which public representations are a special kind.

All of those representations conform to the range of different versions of *Little Red Riding Hood*. In some of them the main character brings wine, in others honey; in some the grandma and *Little Red Riding Hood* are saved by a hunter or a woodcutter, but in others they are not saved – not taking into account the differences in *how* people tell the tale. We can say then that there are different cultural chains of the tale. What then is the tale *Little Red Riding Hood*? According to the epidemiological account, the tale *Little Red Riding Hood* is the information that all representations of the tale have in common, and it is by means of this information that we recognize in them (the representations) the tale *Little Red Riding Hood*. “[I]t is by their content rather than by their material properties that we tend to identify representations” (Sperber, 2001: 303).

This could lead to a misunderstanding because the representations and the information they contain are two different things: What is culture? Is it the representations, that is, the objects and events that *contain* information or the information common to all of them? The epidemiological account answers this by considering the tale of *Little Red Riding Hood* as an abstract representation – a “cultural attractor” (Sperber, 1996: 107, Scott-Phillips *et al.*, 2018: 164) that is the common information to every representation of the tale in the cultural chain. It is in this sense that we should understand what this approach means when they say that a tale is a representation despite all the differences that may take place in the instantiations of it.

This is why argue that it is reasonable to think that the epidemiological account takes culture essentially as a collection of items that are representations. Think of it in the following way. If there were no books, memories, tales and so on there would be no cultural item such as *Little Red Riding Hood*. Besides, if I invent a story, but I don't tell anybody about it, it is not cultural because nobody else knows the story. There would be no transmission so it would not become a cultural item.

Although it is reasonable to think that the for the epidemiological account culture is a collection of items, in some formulations

they argue that culture is a property, that representations may have to greater or lesser degree, since “individual uncommunicated thoughts, plans, or even dreams are typically built with ingredients—concepts, pieces of knowledge, or of know-how—that were socially acquired” (Sperber and Claidière, 2008: 291, so that “the natural character of culture is not as a thing, or even a collection of things, but rather a graded property that things can have, to greater or lesser degrees. In other words, some mental states, behaviors, and artifacts are highly cultural and others less so” (Scott-Philips *et al.*, 2018: 170). However, in other formulations they consider that “it is both ontologically correct and methodologically useful to study culture as a population of items of different types” (Scott-Philips *et al.*, 2018: 168).

The epidemiological account needs to clarify what “collection of things” and “population of items” stand for here. If both stand for the same thing, what is commonly understood as cultural items (e.g., ideas, beliefs, tales, customs, artifacts etc.), then it cannot be that in one formulation “the natural character of culture is not as a thing, or even a collection of things” but in the other “is ontologically correct and methodologically useful to study culture as a population of items”. They have to decide to which formulation they adhere, since the formulations turn out to be in contradiction. But if they mean different things, they need to specify then what “population of items” and “collection of things” refer to.

Even if in epidemiological account maintains that culture is best characterized as a graded property that mental representations and public productions can have in more or less degree, for this approach mental representations and public productions are still *the only* (or best candidate) entities that can be cultural. More precisely, only representations and public productions that are transmitted and distributed in a stable manner within a population, forming cultural cognitive causal chains preserving the information that characterizes or individuates them are cultural, more commonly known as cultural items.

The main idea for the epidemiological approach is that cultures are the collections of items shared in a social group: ideas, beliefs,

tales, customs, artifacts, etc. This account conceives a cultural item in terms of representations and the information contained in them. Thus, a cultural item is a chain of mental and public representations. Those chains are called “cultural cognitive causal chains” and those are the ones that preserve the information that characterize cultural items. The explanation of cultural items is not exhausted by actual public or mental representations, they are best understood by abstracting the common information to the representations that constitute the cultural item. That is, for the epidemiological account culture is a collection of items identified as representations by the information contained in them.

Memetics

Memetics is a naturalistic approach that is based on a strong analogy with biological evolutionary theories. In a nutshell, for memetics, culture is a collection of *memes* (entities that get replicated in the process of transmission mostly by imitation), which are information in brains and objects. In other words, what is commonly understood by culture (songs, ideas, beliefs, tales, customs, etc.) are, for this view, memes.

This account arises from a biological evolutionary theoretical point of view. As Dennett (1996: 343) argued following Dawkins (1976), to be considered evolutionary, a process must fulfill the following conditions:

- ◆ Variation or fecundity: there is a continuing abundance of different elements.
- ◆ Heredity or replication: the elements have the capacity to create copies or replicas of themselves.
- ◆ Differential “fitness”: the number of copies of an element that is created in a given time varies depending on interactions between the features of that element and features of the environment in which it persists.

Back in the 60's, there was a debate about the subject matter of biological evolution, *species* or *genes*? The above characterization of evolution explains the mechanism of evolutionary processes. On this view, "elements" become central to the explanation of any evolutionary process, and whatever they are, they have to meet such conditions. As I understand it, the debate was settled by distinguishing between *which* are and *what* are those elements of biological evolution. To the question of which the elements of biological evolution are, the answer was genes. But to the question of what these elements are, Dawkins proposed the notion of *replicator* (1976).

The notion of replicator was meant to explain *any* evolutionary process. It is based in a generalization of the features observed in genes, that is, replicators are entities with the capacity to create copies or replicas of themselves given the proper conditions. Thus, if there is something with the capacity of replicating with variation in an environment with finite resources, an evolutionary process should take place.

This was the starting point for memetics: given that cultural items (some songs, tunes, stories, ideas, skills and so on) pass from generation to generation of humans by what seems like a copying process with little variation (but these are non-genetically *inheritable*), they also show the feature of *variation*, and *differential fitness*, then culture is an evolutionary process.⁶ Therefore culture must be constituted by a "new" kind of replicator given that culture is an evolutionary process: "we need a name for the new replicator, a noun that conveys the idea of a unit of cultural transmission or a unit of *imitation*", and this is the *meme* (Dawkins, 1976: 192). Memetics takes cultural items as memes. In other words, memes are the subject matter of culture.

6 An interesting debate about evolutionary theory and evolution kinds surrounding culture: Claidière *et al.* (2014), Henrich *et al.* (2008) claim that there can be evolution process without the need of a replicator-like entity.

❖ Extensional definition of meme

Memetics explains what memes are by identifying them with cultural items. That is, by the extension of the word “culture”. Dawkins (1976: 192) refers to “tunes, ideas, catch-phrases, clothes fashions, ways of making pots or of building arches” as clear examples of memes. Here Dawkins selects things that tend to be copied. He mentions that it is the fact of their “psychological appeal” that makes us copy (or replicate) them. We can think of them as viruses too. That would be similar to the epidemiological notion, but even closer to software viruses (Dawkins, 1994 Lynch, 1996; Brodie, 2004) spreading in the minds of individuals of a population. This is what nowadays is meant when some news, a video, a gif and the like “goes viral”. These are memes too.

For Dennett the underlying notion is very similar, but he takes the concept of memes to apply basically to ideas: “distinct memorable units – such as the ideas of: arch, wheel, wearing clothes, vendetta, right triangle, impressionism ...” (Dennett, 1991: 201; 1996: 344). The line of thought again is the following one: since everything cultural is transmitted from individual to individual, and thus to populations, the very fact that it is transmitted implies that they are copied somehow. Given this view, cultural things fit in the notion of memes. The notion of memes is, in this sense, a generic notion that captures what is commonly considered as culture. The lists above make clear that for the memetic approach cultural items are just memes, and therefore, culture is constituted by memes.

Although the things they refer to as memes are mostly mental objects, we will see that for memetics, memes are not just ideas, or things in people’s brains/minds. For the moment, one might think that ideas, thoughts and beliefs in general are memes, but not all thoughts are memes, think about perceptions or emotions, those are ours only and we never pass to others most of them (Blackmore, 1999: 15).

❖ Memes as what is imitated

All the things mentioned above (such as the tunes, ideas, catch-phrases etc.) share a feature according to memetics: they are things that are

mostly transmitted by imitation. A way to characterize what memes are, then, is by looking at their transmission. Despite some mentions of verbal communication (Dawkins, 1976: 193; Blackmore, 1999: 34), according to memetics, memes propagate themselves in the meme pool by leaping from brain to brain via a process which, in a broad sense, can be called “imitation” (Dawkins 1976: 192).

When one person imitates another, a meme is transmitted from one brain to another: a meme has been replicated. Imagine that I hum a tune that I have in my mind. Another person imitates me because of the characteristics the meme has (perhaps because they like it). Memeticists would say that the tune (a meme) has been transmitted (Blackmore, 1999: 1-9).

A further step from this is to fully identify memes with whatever is imitated. The idea would be that if a person imitates another and succeeds, a meme has been transmitted from one person to another.⁷ According to memetics this is the case for “your vocabulary, the stories you know, the skills and habits you have picked up from others and games you like to play. It includes the songs you sing and the rules you obey” (Blackmore, 1999: 7). They identify “everything” that gets passed from person to person by imitation as memes, and that “all” cultural items one knows or uses are things that one knows and uses because they have been “passed” (transmitted) by imitation.⁸

❖ Memes as information

When it is said that something is copied, there are two different senses of “copying”. One makes a copy when one makes a new object that resembles another object or performs an action that resembles another action. Take, for instance, a ceramic pot I made by looking

7 An integral idea to this is that we (our brains, among other supports like books, computers and movies) are the vehicles for memes as we (our bodies) are the vehicles of our genes (Dawkins, 1982).

8 Notice that the issue of degree of distribution for an idea to be a meme vanishes with this way of looking at culture. If something is imitated just once, it is a meme and, therefore, cultural: its degree of success at being distributed seems to be what characterizes it as an evolutionarily “good” or “bad” meme, but not as cultural or a cultural thing.

at a model pot, or my first ever greeting of someone in Japan, by copying the movements (e.g., bowing) of my friend Noritaka. In this sense, copying would amount to imitation.

A different sense of copying is when someone produces an object or causes an event that contains information about an event. Think of my utterance “the coffee is hot” while pointing to a cup filled with hot coffee. John translates what I said, by uttering in Basque “kafea beroa dago” to a friend that does not understand English. John didn’t imitate my utterance, but producing an utterance with the same content, he somehow produced a copy of it with the same information, without “re-producing” it. The same thing would happen with habits (Dennett, 1999: 317-318).

That is, in part, an aspect of memetics’ strong analogy with biological evolution. In biology, broadly speaking, what is transmitted from one generation to another are genes and scientists talk about them as information.⁹

Memetics assumes that “we know that memes are just information being copied from one person to another” (Blackmore, 1999: 204). This, along with the view of Dennett that “what is preserved and transmitted in cultural evolution is *information*” (1996: 353), leaves no doubt about their claim: culture is a collection of items (memes) that are the information that humans transmit by imitation. Dawkins claims that

A meme should be regarded as a unit of information residing in a brain (Cloak’s ‘i-culture’). It has a definite structure, realized in whatever physical medium the brain uses for storing information. If the brain stores information as a pattern of synaptic connections, a meme should in principle be visible under a microscope as a definite pattern of synaptic structure (1982: 109).

9 About the use of metaphors such as “genetic code”, “genetic information” ... see Knudsen (2005).

Nevertheless, despite that, a meme is not bound to “any particular medium of transmission”, according to Dennett, the very existence of memes relies on being instantiated in a physical medium:

Memes are also invisible, and are carried by meme vehicles – pictures, books, sayings (in particular languages, oral or written, on paper or magnetically encoded, etc.). Tools and buildings and other inventions are also meme vehicles. A wagon with spoked wheels carries not only grain or freight from place to place; it carries the brilliant idea of a wagon with spoked wheels from mind to mind. A meme’s existence depends on a physical embodiment in some medium; if all such physical embodiments are destroyed, that meme is extinguished (1991: 204).

Up to now, memes have been defined as the units of cultural transmission or imitation in cultural evolution. Memes are the replicators of cultural evolution analogous to genes, which is to say, memes are chunks of information “stored” in our brains and the objects in our environment, which replicate. Memes are replicated by imitation, and by this way the information that constitutes memes gets transmitted from brain to brain or another object in which they are instantiated.

❖ Memes as instructions

At this point, another remark needs to be made. The idea of memes being analogous to genes may suggest that memes are copied with the same high-fidelity rate as genes; that cultural evolution may be, at least in theory, a high-fidelity copying process.

This issue caused some debate. Some positions arose against memetics as a possible explanation of culture and of how the process of cultural transmission works (Sperber, 1996, 2000; Kuper 2000; Bloch, 2000). For these authors, it is inconceivable that culture is based on a high-fidelity process run by a self-replicating entity, since, among other reasons, “[i]n the process of transmission, representations are transformed” (Sperber, 1996: 53).

Naturalistic approaches agree that culture shows stability, so, there must be some mechanism responsible for that. For non-memetic accounts, this stability is not due to the self-replicating characteristic of memes. In fact, they claim that cultural transmission has a “low” fidelity rate. That is to say, in every step of the transmission the information gets transformed to some degree. Roughly speaking, they locate the causes of the stability of cultural information not in the information itself but in the cognitive biases and capabilities of the human mind (Sperber and Hirschfeld 2004, 2006).

The debate led to a version of memetics which refines the notion of meme in terms of information by getting closer to the analogy with genetic information. Inspired by the distinction of F. T. Cloak (1975) between “i-culture” and “m-culture”, Dawkins (1982: 109) distinguishes between the meme (the information, e.g., the idea of chair) and its phenotypic expressions (e.g., an actual chair). This is analogous to the genotype and the phenotype distinction in biology, which is the difference between the genes of an organism and the expression of those genes in the organism.

From this perspective memes are information consisting in instructions for producing a mind-external object, e.g., a behavior or an artifact, just as the information of genes which is described as the instructions to make an organism. The memetic account of culture, then, makes a distinction between *information* and *what* information produces, e.g., between my idea of a chair and the chair (the product of following the idea). This is how memes are defined as instructions (thought as a *kind of* information, that of which the meme is “made of”) and what is produced by following the instructions (the objects that contain them, ranging from tools to words).

By this distinction, memetics tries to solve the problems of high-fidelity and explains how memes can be in people’s minds and in artifacts. Dawkins gives an example to illustrate the point (Dawkins, 1999). His father shows him how to make a Chinese junk made of paper.¹⁰ He watches him and imitates what his father does, and in the

10 A junk is a type of Chinese sailing ship with fully battened sails.

end, he gets a Chinese junk. Afterwards, he shows it to a friend at school. Later, all the children were making Chinese junks.

The point is that if one observes all the junks, one will notice that they are different, due to, say, the differences in the ability of the individuals and the loss of steps in the transmission of how they are built. Dawkins' conclusion is that we do not copy the junk (the phenotype), what we copy are the instructions (the genotype) we follow to construct the junk. So, as cited before, memes are information that are instructions and the junks are the instances of these instructions.

By understanding memes as instructions, memetics can explain why people, having the same meme (instructions) in their brains, may yet express that meme differently. This could be theoretically reasonable explanation, given that the differences between tokens of the same cultural item vanish, since the actual cultural item is the meme, which remains "intact". This is not a definitive solution, since memetics acknowledges that we can copy memes from their phenotypic expressions, which will mean that, somehow, they include the instructions, so they are somehow a meme too (Dennett, 2007: 81).¹¹

Although, there has been a lot of discussion about the very existence of memes and their appropriateness as theoretical concepts to explain culture,¹² concerning the subject matter of culture, it is clear that, for memetics, culture consists of a collection of memes that are transmitted by "imitation". Memes are representations that are replicators: they use our brains to make copies of themselves, as genes use cell machinery to make copies. Memes are then a 100% successful transmission of representations. The cultural items that constitute culture are then memes, which are information stored in brains and in non-mental objects such as artifacts and behaviors, and are transmitted by copying. They are instructions for making copies of themselves.

11 As far as I can tell, the memetic approach offers no clear explanation or criteria of where a meme begins and ends. For example, when they talk about songs or tunes, they do not clarify if there is one or several memes.

12 See Aunger (2000).

The standard evolutionary account

The standard evolutionary approach to culture is the third and last attempt to naturalize culture that I consider.¹³ In this case, the idea is to do it in a quantitative way. The approach is based on an analogy between culture and biological evolution and seeks to apply the mathematical models used in population genetics to culture or, more precisely, to what I have been calling “cultural items”.

In the 80’s Cavalli-Sforza and Feldman (1981) applied the mathematical models that described the genetic distribution of human populations to culture. This way, they created the models for explaining the distribution of culture. These models described three micro-evolutionary processes of transmission: vertical (parents to children), oblique (from unrelated elders), and horizontal (within generations), from one to one or from one to many and so on.¹⁴

Just after Cavalli-Sforza and Feldman (1981), Boyd and Richerson (1985, 2006) developed the approach further. They refined and expanded their models, describing, among other things, the idea of how “cultural selection” works.¹⁵ Broadly speaking, there are three

13 I take the name for this approach from Acerbi and Mesoudi (2015). They distinguish between two views: the “standard cultural evolution approach” and the “Sperberian cultural attraction approach” or epidemiology of representation. From my point of view, the epidemiological account and the standard evolutionary account (with the exception of Mesoudi *et al.*, 2004) consider culture to be transmitted in non-discrete units differing from memetics. On the other hand, the epidemiological account argues that the process of cultural evolution is not based on selection (but in preservative and reconstructive processes) while the standard evolutionary approach proposes a model that captures the epidemiological explanation plus selection. See Henrich and Boyd (2002), Sperber and Claidière (2008), Claidière *et al.* (2014) and Henrich *et al.* (2008).

14 Furthermore, they ran some experiments to test if the predicted distributions of cultural items were close to the collected data. Cavalli-Sforza *et al.* (1982), surveyed Stanford students and parents and friends asking about their religious and political beliefs, sports and entertainment preferences, and daily habits, to test their models against actual data.

15 This is not the only mechanism or “force” that operates in cultural evolution that they observed. They defined models for explaining cultural mutation, guide variation, cultural drift and so on (Boyd and Richerson, 1985, 2005), which all operate on the same assumption that I’m trying to illustrate in this article: that for naturalistic approaches culture is a collection of items.

types of cultural selection, which are defined as biases in the transmission of culture: content, model-based and frequency-dependent biases.

Content bias consists in the selection of cultural traits by their intrinsic advantages and disadvantages or inherent psychological attraction. Frequency-based bias consists in the selection of cultural traits by their frequency presence. It relates the degree of adoption of a cultural item, to the frequency of that item in the population. There are two possibilities: adoption, because of high frequency, called “conformity”, or, because of scarcity, called “anti-conformity”. Model-based bias describes the cases in which there is a relation between a cultural trait and a person. It concerns the identity of the person, the model, from whom cultural traits are acquired (Boyd and Richerson, 2005: 69). A model-based bias is the prestige bias. This bias can explain how individuals will be inclined to learn from individuals in more successful groups (Henrich, 2015: 168).

As it can be seen, the standard evolutionary approach has developed various conceptual tools and models for testing many “informal intuitions” of the social sciences.¹⁶ As I take it, the standard evolutionary approach wants to explain why cultural items are distributed in the way that they are; it does not seek to answer specifically what culture is. According to Boyd and Richerson arguing about the “correct” view of culture is not worth the effort, given the complexity of a natural phenomenon like culture 2005: 259).

Despite their practical stance, they do provide a working definition of culture:

Culture is information capable of affecting individuals’ behavior that they acquire from other members of their species through teaching, imitation, and other forms of social transmission (Boyd and Richerson, 2005: 5).

16 See the list about “a wide range of methodologies [that] are used in the field of cultural evolution” in Acerbi and Mesoudi (2015: 482).

As it can be seen, the notion of information is central for the standard evolutionary approach too, and it does not differ much from the one to be found in the other two approaches introduced in the previous sections. Cultural items are roughly identified with information:

By information we mean any kind of mental state, conscious or not, that is acquired or modified by social learning and affects behavior. We will use everyday words like idea, knowledge, belief, value, skill, and attitude to describe this information (Boyd and Richerson, 2005: 5).

This is a mental notion of information very similar to the one in epidemiological and memetic accounts,¹⁷ which takes almost anything that happens in the brain to be information. In other words, information is a “thing” in the mind/brain. This implies that culture is in people’s brains (Boyd and Richerson, 2005: 61). But they also consider artifacts as warehouses of information. With the invention of writing and electronic devices, much cultural information has been stored in artifacts external to minds (Boyd and Richerson, 2005: 259, n. 5).

The idea of information stored in brains, in contrast with information stored in artifacts, is somehow intuitive. Think about an arrow found by an archeologist. In this case, the information contained in an arrow refers to the knowledge that the individuals who produced it used in order to make and use it. So, the arrow itself is cultural, but what makes it cultural is the information for producing and using it: “a “recipe”—a unit of cultural transmission that combines raw materials and the various behaviors that constitute a person’s knowledge regarding how a tool is made and used” (Mesoudi and O’Brien, 2008: 63).

There is no clear definition of what they mean by “information”, if not simply some *stuff* that brains or artifacts contain or carry. For

17 Although “representation” is not the notion they commonly use to talk about culture, by information in the brain they mean mental representations in the epidemiological sense. See Henrich and Boyd (2002), and Henrich *et al.* (2008).

Boyd and Richerson (2005), the standard evolutionary approach only uses the notion of information in order to explain why people behave similarly, without relying on reference to their genes (e.g., speaking different languages and having different tools). For this to be the case, something must be transmitted non-genetically, it must be transmitted socially.

In a sense, it seems inconceivable that culture is not something that is transmitted. I mean, if we see the same object in different periods of time, e.g., arrows, buildings or books, this might be an indication that is not only that the particular objects have been preserved by those groups. There must be distinct tokens of the same object because something remains even if the individuals that have produced such tokens change. Such instances remind us that information is transmitted socially and used to make and to use those objects.

Besides describing culture as information, this account inherits the anthropological notion of cultural trait, which is then “reduced” to what is behind the process of production and use. So, there is no doubt, for the standard evolutionary account that culture is a collection of beliefs, ideas, values, skills, etc. In other words, culture is the collection of cultural traits, which they characterize as information. Information is not a matter of debate in this view.¹⁸ Nevertheless, they use different terms to talk about cultural items: cultural variant, cultural packages and recipes for action.

❖ Three terms for cultural items: variants, packages and recipes for action

The notion of cultural trait is central for the standard evolutionary approach. They focus on traits because they are the data that are plugged into their model to test if their models are good enough in

18 See Lewens (2015, Chapter 3), in which he analyzes the current naturalistic approaches and argues that for a “don’t ask” and “don’t tell” posture when giving an account of what naturalistic approaches mean by information. Since as far as it goes “The notion [information] is best understood as an open-ended heuristic prompt which encourages an examination of the ways in which bodies of behaviors, skills, beliefs, preferences, and norms are reproduced from one generation to the next” (2015: 44).

explaining the distribution and variation observed in cultural phenomena. But as happened in the first half of the twentieth century, what a cultural trait *is* has not been agreed upon yet.¹⁹ As I take it, this is why within this view, they use three terms to talk about cultural traits (i.e., *variants, packages and recipes for action*).

a. Cultural variants or units

This term is used by Boyd and Richerson (1985, 2005). As for most naturalistic approaches, cultural items are not discrete units of transmission, and they define variants in opposition to memes (Henrich and Boyd, 2002). They use the term “cultural variant” in order to refer to the subject matter of culture, to what is transmitted in culture (Boyd and Richerson, 2005: 63).

Cultural variants, then, are just the information we talked about in this section: ideas, skills, beliefs, attitudes, and values, and so on, which are not discrete and of which we find instances in artifacts. While “cultural variant” is a common term for the standard evolutionary approach, let me note that when discussing other naturalistic approaches, the term “representation” is often used to mean the same. Nevertheless, representations are not discussed.

b. Cultural packages

Joseph Henrich (2009, 2015), a collaborator of Boyd and Richerson, uses the term cultural package to talk about variants and representations. What is distinctive about Henrich’s approach is that culture is constituted by “packages of information” of “knowing-how” which we use for interacting with our environment. One of the examples he uses is the techniques used by hunter-gatherers for hunting. This is a complex package which involves a precise way to run after prey (that exhausts them), bringing water in a container, knowing how to find water, and making and using hunting tools. This package is transmitted from generation to generation thanks to the biases we

19 For a review on the notion of cultural trait see Lyman and O’Brien (2003) and O’Brien *et al.* (2010).

have seen, prestige being a key one since the most prestigious hunters are the models from which others learn.

According to this view, a feature of culture that distinguishes it from the examples we have seen before is that these packages of information need not be explicit in people's minds. How to run on the hunt is something hunter-gatherers learn, but don't recall a specific way of doing it or a specific explanation of how to do it: "[T]he bearers of these cultural adaptations themselves often don't understand much of how or why they work, beyond the understanding necessary for effectively using them" (Henrich, 2015: 27).

c. Recipes of action

Recipes of action as a unit of cultural transmission are analyzed by Lyman and O'Brien (2003)²⁰ and it defines cultural traits. This term, in the standard evolutionary approach, is similar to the one of meme.

According to this view, a cultural trait is composed of two elements: one is what they call "empirical unit" and the other is what they call "ideational unit". An empirical unit is simply an actual token of a cultural item. It is something that you can hold in your hands or hear or see with your senses. An ideational unit would be the ideas, concepts and knowledge that make it possible for someone to make an empirical unit. The ideational units are meant to be in the brain but they can also be extracted from other tokens by reverse engineering. This is an attempt to find a discrete unit for culture (similar to the one proposed by memetics).

For this view, these ideational units constitute the ingredients for what they call recipes for action. At first, the notion of recipes for action is meant to explain just artifacts, but they argue it can be extended to other cultural items. Ultimately, they consider that what is transmitted are recipes of action, by the transmission of the ideational units. One of the advantages of describing culture in this way is that the ideational units composing a recipe can be found in different recipes, and this is how they think that culture can be

20 Borrowed from the work of Krause (1985), Schiffer and Skibo (1987) and Neff (1992).

considered discrete even if on the surface there seem to be no clear boundaries between those recipes.

❖ Culture as information that affects behavior

For the standard evolutionary approach culture is the information that affects behavior. This is information that has not been transmitted genetically, but instead by social learning, or in other words, cultural information is what we learn from others by imitation, teaching or communication. The transmission of culture is affected and shaped by our cognitive biases that are the product of our biological evolution. The main contribution of the standard evolutionary approach to a naturalization of culture has been the development of mathematical models that describe such psychological biases which “select” the cultural items so that they get transmitted.

Culture is in the brains of individuals, but also in artifacts. So, when talking about the transmission of culture, this means that the information (the cultural item) in one individual’s brain ends up in another individual’s brain or encoded in an artifact.

Although they use different terms to refer to cultural items, it is not a matter of debate that the subject matter of culture is precisely such items. Despite their differences in explaining cultural traits, they all agree that the notion of cultural trait notion to ideas, skills, tools, attitudes, norms, songs, and so on, and those are information in our brains and in artifacts. For this approach the culture is the collection of cultural traits.

Conclusion and some Implications of an IVC

In the attempt to answer why culture is the way it is, the epidemiological, memetic and standard evolutionary account revolve around what seem to be key properties that cultural things have in common: being *socially transmitted, distributed in a group and stable* throughout the (transmission) process. These seem to be the *defining properties of the cultural*. Moreover, they seem to identify culture with whatever

fits these properties to a point that, for the epidemiological, memetic and standard evolutionary approaches “to explain culture is to answer the following question: why are some representations more successful in a human population, more ‘catching’ than others?” (Sperber, 1996: 85).

It seems clear then that, no matter which naturalistic approach one takes, culture is “reduced” to a single kind of item: mental or public representations; memes that are in people’s brains and artifacts; or traits that have empirical and ideational units, all of which contain cultural information. Thus, we can say that for the naturalistic accounts those items are the subject matter of culture.

This is why I group these approaches under the label of the *Itemic View on Culture* (IVC, for short). IVC sort of reifies cultural subject matter. Namely, the notion of IVC subsumes any approach to culture that assumes that *culture is the collection of items that are in people’s brains and environment; items that are transmitted and distributed among the individuals of a population by non-genetic means, so that they get shared by individuals over time.*

The naturalistic explanations of culture reviewed here brought new conceptual tools and methodologies to social science as we have seen. Naturalizing our views on culture, that is explaining culture in causal terms without appealing to other realms, allows for our “informal intuitions [about culture] to be tested far more precisely than is possible with informal, verbal arguments and thought experiments” (Mesoudi, 2011: 49). However, the IVC approaches examined above raise some issues that need to be addressed.

ICV characterizes culture as being transmitted. If the representations, memes or cultural variants are not (strictly speaking) transmitted then they cannot be considered cultural (Morin, 2016: 36). Thus, the transmission of culture requires representations, and representations require transmission if they are to be shared in a population, and thus, become cultural items. Another way to put it is that culture is the product of “social learning” (Heinrich, 2015: 12). This notion refers to the influence on an individual’s learning by other individuals and the psychological processes involved. In this sense “cultural learning” would be a subclass in “which individuals

seek to acquire information from others, often by making inferences about their preferences, goals, beliefs, or strategies and/or by copying their actions or motor patterns” (Heinrich, 2015: 12).²¹

Defining cultural items in terms of transmission carries some risk of circularity: on the one hand “cultural learning” is the transmission of cultural items, on the other “cultural items” are the items that are transmitted by cultural transmission. This is what the IVC seems to involve, so long as it conceives of culture as that which is transmitted broadly distributed by non-genetic means within a population.

Another implication has to do with the notion of cultural groups. The notion of culture is closely linked to populations of people, as such talking about culture has involved talking about groups. The IVC accounts discussed above do not address this issue directly, but according to what I have presented so far, a notion of cultural group can be inferred from IVC.

For an account that bases the subject matter of culture on items, cultural groups would be defined by the items (representations) that are in the brains and environment of individuals of a population:

A group can be characterized by the number of individuals who exhibit each different cultural variant. We refer to this as the “distribution of cultural variants” (or phenotypes) within the group (Boyd and Richerson, 1985: 23).

Then, for the IVC only the individuals who have x cultural representations in mind and have x behaviors caused by such representations would constitute the relevant cultural group, and the ones who do not, would not be members of it. Consider the case of sexism. People who share sexist beliefs would constitute a sexist cultural group.

21 Although Heinrich does not explicitly address the point that this kind of information is constituted by representations, in other papers discussing other approaches, Henrich and Boyd (2002), and Henrich *et al.* (2008) are clear that they are talking of representations in Sperber’s terms.

But this definition does not allow us to capture cases in which beliefs, knowledge, ideas mismatch with behaviors. Consider cases of sexist bias where individuals of a group are not aware of their sexism, despite the fact that they hold egalitarian beliefs. Moss-Racusin *et al.* (2012) reported sexist bias when hiring candidates with same CV but gendered names, specifically “subtle gender biases are often still held by even the most egalitarian individuals [Dovidio, J. F., and Gaertner, S. L. 2004], and are exhibited by both men and women [Nosek *et al.*, 2002]”.

This raises the question of whether IVC addresses implicit or tacit cultural phenomena. The IVC acknowledges that there is a *non-conscious* or *implicit* component in culture,²² an issue which is mentioned but of which they don’t provide an account. For example, Boyd and Richerson mention that culture is information which is not “always consciously available” (2005: 5) but do not develop this point.

For Henrich cultural items in many cases go beyond the understanding of the individuals “using” them. As he says, “the bearers of these cultural adaptations themselves often don’t understand much of how or why they work, beyond the understanding necessary for effectively using them” (Henrich, 2015: 27).

Sperber, talking about cultural transmission, seems to make room for information that is transmitted implicitly, yet he acknowledges that some information is not properly communicated, *not even implicitly*:

Much information, however, is communicated implicitly, that is, without being publicly represented. Information can also be transmitted without being properly speaking communicated, not even implicitly, as when one individual acquires a skill by observing and imitating the behavior of others (Sperber and Hirschfeld, 2007: 149).

22 See Bargh and Chartrand (1999) for empirical studies on the limitations of conscious intentional control in our everyday behaviour and choice making.

However, their insistence on the notion of representation leaves unexplained how implicit a representation can be and still count as a representation proper. This issue and those mentioned above point to the fact that the IVC requires further development. First, they need to address the circularity that arises from their characterization of culture. Second, even if the circularity is addressed it seems that defining culture as a collection of items leaves unaddressed most implicit cultural phenomena, such as cases of implicit transmission processes e.g., grammar (see Sperber, 2000: 171-172) and where cultural phenomena might not be mediated by items like representations, memes or cultural variants.

References

- Acerbi, A. & Mesoudi, A. (2015). If We Are all Cultural Darwinians What's the Fuss About? Clarifying Recent Disagreements in the Field of Cultural Evolution. *Biology and Philosophy*, 30(4): 481-503. <https://doi.org/10.1007/s10539-015-9490-2>.
- Atran, S. (1998). Folk Biology and the Anthropology of Science: Cognitive Universals and Cultural Particulars. *Behavioral and Brain Sciences*, 21(4): 547-569.
- Aunger, R. (ed.) (2000). *Darwinizing Culture: The Status of Memetics as a Science*. Oxford University Press.
- Bargh, J. A. & Chartrand, T. L. (1999). The Unbearable Automaticity of Being. *American Psychologist* 54(7): 462-479.
- Blackmore, S. J. (1999). *The Meme Machine*. Oxford University Press.
- Bloch, M. (2000). A Well-disposed Social Anthropologist's Problems with Memes. R. Aunger, (ed.). *Darwinizing Culture: The Status of Memetics as a Science*. Oxford University Press: 188-203.
- Boyd, R. & Richerson, P. J. (1985). *Culture and the Evolutionary Process*. University of Chicago Press.
- (2005). *Not by Genes Alone: How Culture Transformed Human Evolution*. The University of Chicago Press.
- Boyer, P. (2001). *Religion Explained: The Evolutionary Origins of Religious Thought*. Basic Books.
- Brodie, R. (2004). *Virus of the Mind: The New Science of the Meme*. Integral Press.

- Buskell, A. (2017). What Are Cultural Attractors? *Biology and Philosophy*, 32(3): 377-394.
- Cavalli-Sforza, L. L. & Feldman, M. W. (1981). *Cultural Transmission and Evolution: A Quantitative Approach*. Princeton University Press.
- Cavalli-Sforza, L. L., Feldman, M. W., K. Chen, K. & S. M. Dornbusch, S. M. (1982). Theory and Observation in Cultural Transmission. *Science*, 218(4567): 19-27.
- Claidière N., Scott-Phillips, T. C. & Sperber, D. (2014). How Darwinian is Cultural Evolution? *Philosophical Transactions of the Royal Society B*, 369(1642): 1-8. <http://doi.org/10.1098/rstb.2013.0368>.
- Cloak, F. T. (1975). Is a Cultural Ethology Possible? *Human Ecology*, 3(3): 161-182.
- (1976). *The Selfish Gene*. Oxford University Press.
- Dawkins, R. (1982). *The Extended Phenotype: The Gene as the Unit of Selection*. Oxford University Press.
- (1994). Viruses of the Mind. B. Dalhomb (ed.). *Dennett and His Critics: Demystifying Mind*. Blackwell: 13-27.
- (1999). Foreword. S. J. Blackmore. *The Meme Machine*. Oxford University Press.
- Dennett, D. C. (1991). *Consciousness Explained*. Little, Brown and Co.
- (1996). *Darwin's Dangerous Idea: Evolution and the Meanings of Life*. Simon and Schuster.
- (1999). The Evolution of Culture. *The Monist*, 84(3): 305-324.
- (2007). *Breaking the Spell: Religion as a Natural Phenomenon*. Penguin Books.
- Dovidio, J. F. & Gaertner, S. L. (2004). Aversive Racism. M. P. Zanna (ed.). *Advances in Experimental Social Psychology*, vol. 36. Elsevier Academic Press: 1-52. [https://doi.org/10.1016/S0065-2601\(04\)36001-6](https://doi.org/10.1016/S0065-2601(04)36001-6).
- Henrich, J. P. & Boyd, R. (2002). On Modeling Cognition and Culture: Why Cultural Evolution does not Require Replication of Representations. *Journal of Cognition and Culture*, 2(2): 87-112. <https://doi.org/10.1163/156853702320281836>.
- Henrich, J. P., Boyd, R. & Richerson, P. (2008). Five Misunderstandings About Cultural Evolution. *Human Nature*, 19(2): 119-137. <https://doi.org/10.1007/s12110-008-9037-1>.
- Henrich, J. P. (2009). The Evolution of Costly Displays, Cooperation, and Religion: Credibility Enhancing Displays and their Implications for Cultural Evolution. *Evolution and Human Behavior*, 30(4): 244-260. <https://doi.org/10.1016/j.evolhumbehav.2009.03.005>.
- (2015). *The Secret of our Success: How Culture is Driving Human Evolution, Domesticating our Species, and Making us Smarter*. Princeton University Press.

- Krause, R. A. (1985). *The Clay Sleeps*. University of Alabama Press.
- Knudsen, S. (2005). Communicating Novel and Conventional Scientific Metaphors: A Study of the Development of the Metaphor of Genetic Code. *Public Understanding of Science*, 14(4): 373-392. <https://doi.org/10.1177/0963662505056613>.
- Kuper, A. (2000). If Memes are the Answer, What is the Question? R. Auger (ed.). *Darwinizing Culture: The Status of Memetics as a Science*. Oxford University Press: 176-187.
- Lewens, T. (2015). *Cultural Evolution: Conceptual Challenges*. Oxford University Press.
- Lyman, R. L. & M. J. O'Brien. (2003). Cultural Traits: Units of Analysis in Early Twentieth-Century Anthropology. *Journal of Anthropological Research*, 59(2): 225-250. <https://www.journals.uchicago.edu/doi/10.1086/jar.59.2.3631642>.
- Lynch, A. (1996). *Thought Contagion: How Belief Spreads Through Society*. Basic Books.
- Mesoudi, A. (2011). *Cultural Evolution: How Darwinian Theory can Explain Human Culture and Synthesize the Social Sciences*. University of Chicago Press.
- Mesoudi, A. & O'Brien, M. J. (2008). The Learning and Transmission of Hierarchical Cultural Recipes. *Biological Theory*, 3(1): 63-72. <https://doi.org/10.1162/biot.2008.3.1.63>.
- Mesoudi, A., Whiten, A. & Laland, K. N. (2004). Perspective: is Human Cultural Evolution Darwinian? Evidence Reviewed from the Perspective of the Origin of Species. *Evolutionary Biology*, 58(1): 1-11.
- Morin, O. (2016). *How Traditions Live and Die*. Oxford University Press.
- Moss-Racusin, C. A., Dovidio, J. F., Brescoll, V. L., Graham, M. J. & Handelsman, J. (2012). Science Faculty's Subtle Gender Biases Favor Male Students. *Psychological And Cognitive Sciences*, 109(41): 16474-16479. <https://doi.org/10.1073/pnas.1211286109>.
- Neff, H. (1992). Ceramics and Evolution. *Archaeological Method and Theory*, 4: 141-193.
- Nosek, B. A., Banaji, M., & Greenwald A. G. (2002). Harvesting Implicit Group Attitudes and Beliefs from a Demonstration Web Site. *Group Dyn* 6(1): 101-115.
- O'Brien, M. J., Lyman, R. L., Mesoudi, A & Vanpool, T. L. (2010). Cultural Traits as Units of Analysis. *Philosophical Transactions of the Royal Society of London. Series B, Biological Sciences*, 365(1559): 3797-3806. <https://doi.org/10.1098/rstb.2010.0012>.
- Schiffer, M. B. & Skibo, J. M. (1987). Theory and Experiment in the Study of Technological Change. *Current Anthropology*, 28(5): 595-622.
- Scott-Phillips, T., Blanke, S., & Heintz, C. (2018). Four Misunderstandings About Cultural Attraction. *Evolutionary Anthropology*, 27(4): 162-173. <https://doi.org/10.1002/evan.21716>.

- Sperber, D. (1985). *On Anthropological Knowledge: Three Essays*. Cambridge University Press.
- (1996). *Explaining Culture: A Naturalistic Approach*. Blackwell.
- (2000). An Objection to the Memetic Approach to Culture. R. Aunger (ed.). *Darwinizing Culture: The Status of Memetics as a Science*. Oxford University Press: 163-173.
- (2001). Conceptual Tools for a Natural Science of Society and Culture. *Proceeding of the British Academy*, 111: 297-317.
- (2006). Why a Deep Understanding of Cultural Evolution is Incompatible with Shallow Psychology. N. J. Enfield & S. C. Levinson (eds.). *Roots of Human Sociality: Culture, Cognition and Interaction*. Berg Publishers: 431-449.
- (2011). A Naturalistic Ontology for Mechanistic Explanations in the Social Science. P. Demeulenaere (ed.). *Analytical Sociology and Social Mechanisms*. Cambridge University Press: 64-77. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511921315.004>.
- Sperber, D. & Claidière, N. (2008). Defining and Explaining Culture (Comments on Richerson and Boyd, *Not by Genes Alone*). *Biology and Philosophy*, 23(2): 283-292. <https://doi.org/10.1007/s10539-005-9012-8>.
- Sperber, D. & Hirschfeld, L. A. (2004). The Cognitive Foundations of Cultural Stability and Diversity. *Trends in Cognitive Sciences*, 8(1): 40-46. <https://doi.org/10.1016/j.tics.2003.11.002>.
- (2007). Culture and Modularity. P. Carruthers, S. Lawrence & S. Stich (eds.). *The Innate Mind: Culture and Cognition*. Oxford University Press: 149-164.

¿Relativismo moral en Adam Smith?

Moral Relativism in Adam Smith?

María Teresa Cordero Becker
Universidad de los Andes, Chile
mtcordero@miuandes.cl

Fecha de recepción: 30/05/2022 • Fecha de aceptación: 123/03/2023

Resumen

En la *Teoría de los Sentimientos Morales* (1759), Adam Smith propone una ética fundada en los sentimientos. Esto parece sugerir un relativismo moral, pues los sentimientos, al ser relativos a cada sujeto, no poseen una validez transcultural. Aunque algunos comentaristas de Smith sostienen esa lectura de su ética, en este artículo se sugiere ahondar en los elementos que nos permiten alejar esta teoría de dicha posición. En efecto, a partir de nuestra igual naturaleza psicológica, Smith propone una común estructura formal de juicio que da origen a normas materiales universalmente vinculantes.

Palabras clave

Espectador imparcial, relativismo moral, simpatía, Teoría de los sentimientos morales, transculturalidad.

Abstract

In the *Theory of Moral Sentiments* (1759), Adam Smith proposes an ethics based on feelings. This seems to suggest a moral relativism, since feelings, being relative to each subject, do not have cross-cultural validity. Although some commentators on Smith support this reading of his ethics, this article suggests delving into the elements that allow us to move this theory away from said position. Indeed, based on our equal psychological nature, Smith proposes a common formal structure of judgment that gives rise to universally binding material norms.

Keywords

Impartial spectator, moral relativism, sympathy, Theory of Moral Sentiments, transculturality.

Introducción

A mediados del siglo XVIII, Adam Smith publica su primer libro: *La teoría de los sentimientos morales* (1759).¹ Aunque habitualmente ha sido más reconocido por *La riqueza de las naciones* (1776) —que le ha otorgado el título de “padre del capitalismo”— es posible afirmar que su principal interés fue siempre la filosofía moral, ya que siguió trabajando en esta obra hasta una sexta edición, poco antes de su muerte. A casi tres siglos de su nacimiento (1723-2023), quisiéramos ahondar en algunos aspectos de su *Teoría*.

Cuando nos detenemos en el título de esta obra aparece ya una idea aparentemente contradictoria: “sentimientos morales”. ¿Cómo puede decirse que algo tan espontáneo e irracional como los sentimientos sean morales? Se supone que el comportamiento moral del hombre involucra aquellas acciones voluntarias, de las que podemos hacernos responsables porque las hemos hecho libremente. Sin embargo, parece ser que los sentimientos no caben dentro del ámbito de “lo libre”, porque nosotros no decidimos cuáles queremos tener frente a determinadas circunstancias. En este sentido, una teoría moral basada en algo tan cambiante y subjetivo como los sentimientos parece sugerir un relativismo moral.

En este artículo se pretende profundizar en algunos elementos que Smith plantea en su *Teoría*, con el fin de afirmar su alcance transcultural y descartar así un posible relativismo moral que, como algunos comentaristas sugieren, es inevitable por tratarse de una ética empirista, fundamentada en la experiencia.

Ahora bien ¿qué importancia tiene proponer una lectura no relativista de su obra? Si las normas morales dependen de cada

¹ Desde ahora, *Teoría*. Las citas las tomaré de la traducción de Carlos Rodríguez Braun (Smith, 1997), tras haberlas contrastado con la edición preparada por D. D. Raphael y A. L. Macfie (Smith, 1982).

comunidad (para las teorías relativistas no es posible establecer pautas universales de comportamiento) (Gowans, 2021), pasan a ser —al igual que las normas de etiqueta— en cierto sentido arbitrarias, fundamentadas exclusivamente en el consenso. Esto, a nuestro juicio, tiene dos consecuencias importantes; no permite sostener: a) el progreso moral, porque no hay un “parámetro” que supere el contexto cultural, en el cual nos podamos apoyar para verificar una mejora moral; b) juicios morales transculturales, porque los juicios de este tipo implican normas no-relativas, que nos permiten relacionarnos como iguales más allá de los límites espacio-temporales.

¿Dónde situamos la ética de Smith? Al igual que su maestro empirista F. Hutcheson (y su amigo David Hume), él encuentra en los sentimientos el fundamento de la moralidad. A su vez, profundiza en los conceptos de simpatía y espectador imparcial (Carrasco, 2009a), heredados en parte de sus predecesores y desde ahí introduce, a nuestro juicio, puntos de conexión entre el empirismo de la Ilustración escocesa y el racionalismo moderno, con sus pretensiones de universalidad.

Smith elabora su teoría moral sobre la base de una cualidad psicológica innata: la simpatía (Birch, 2009). En efecto, solo desde nuestra capacidad de simpatizar (empatizar, en términos contemporáneos) es posible el desarrollo de nuestra moralidad. Así pues, cuando interactuamos con nuestros iguales, tendemos a identificarnos imaginativamente con ellos para evaluar sus sentimientos según la medida de los nuestros: si experimentamos una coincidencia, simpatizamos con él y, por tanto, aprobamos su conducta. En caso contrario, no tiene lugar la simpatía y, entonces, reprobamos su actuar. A partir de esta experiencia elemental se inicia, según Smith, todo un proceso de perfeccionamiento moral que atraviesa distintas etapas de “purificación”, por decirlo así, de nuestros sesgos particulares hasta que podamos juzgar con imparcialidad, es decir, desde una tercera posición (Smith, 1997: 251).²

2 M. A. Carrasco sostiene que esta “tercera posición” a la que se refiere Smith en su teoría (1997: 251) es, en realidad, una “segunda posición” porque un espectador en tercera persona sería como “quien mira desde fuera a agentes no identificados, y les asigna el mismo valor. En la TSM el espectador se coloca en una posición de segunda persona,

Esta tercera posición es la que ocupa el “espectador imparcial” (Smith, 1997: 244), una figura imaginaria que Smith propone para referirse a nuestra conciencia moral. El espectador imparcial es natural, pero no innato; es decir, está en nuestra naturaleza, pero se va desarrollando gradualmente gracias a la interacción con los demás, donde aprendemos a distanciarnos de nuestra posición céntrica porque nos percatamos de que no somos más que uno entre muchos (1997: 178). Tal como explica Smith, “cuando se analiza desde la perspectiva desde la que es consciente que otros lo ven, comprende que para ellos él es solo uno más de la multitud, en ningún aspecto mejor que ningún otro integrante de la misma” (Smith, 1997: 178). De este modo, en el encuentro con los otros nos hacemos conscientes de nuestra igualdad y esto nos lleva a moderar nuestro amor propio para no ser objeto de su rechazo. Esto lo aprendemos a hacer gracias a la virtud del *self-command* (Smith, 1997: 262)³ que, poco a poco, nos lleva a adquirir el hábito de mirarnos desde una perspectiva imparcial.

En la medida en que el espectador imparcial se desarrolla rectamente en nosotros, nos transformamos idealmente en hombres sabios y virtuosos. El hombre sabio y virtuoso representa, para Smith, “la mejor cabeza unida al mejor corazón” (Smith, 1997: 377). La teoría clásica de la virtud lo caracteriza como *phrónimos*, el hombre prudente (EN, II.6, 1106b, 3-6). En la *Teoría*, la medida precisa para hacer el juicio moral sería los sentimientos morales del espectador imparcial bien informado y atento (Smith, 1997: 244), es decir, los sentimientos adecuados según lo que la situación merece. Así, el virtuoso smithiano es el que *siente* adecuadamente y, por tanto, aquel que el espectador imparcial aprueba —o, más bien, simpatiza— con él.

De modo entonces que Smith muestra a lo largo de toda su teoría cómo la naturaleza provee al hombre de un dinamismo moral

se identifica con el agente en el momento de juzgar” (Carrasco, 2014a: 73). Aunque nos parece una excelente interpretación, preferimos mantener acá la tercera posición, para distinguirla más fácilmente de las otras dos (agente y espectador externo).

3 En español podemos traducir este concepto como “autodominio”, pero no es exactamente lo que significa en inglés: no solo ejercer dominio sobre uno mismo, sino ejercerlo con una dirección.

intrínseco que lo lleva desde su dimensión psicológica a su dimensión moral,⁴ para fundamentar desde ahí la existencia de normas transculturales, como las “sagradas normas de justicia” (Smith, 1997: 179), de lo cual hablaremos más adelante.

Ahora revisaremos los principales argumentos que proponen algunos críticos del supuesto alcance transcultural de la *Teoría*, para luego detenernos en aquellos conceptos clave —fiabilidad del espectador imparcial y alcance del concepto de daño— que, a nuestro juicio, nos alejan de tal postura.

Una visión relativista de la Teoría

La introducción del supuesto espectador imparcial en la ética de Smith como un elemento que podría fundamentar juicios morales transculturales no ha estado exenta de críticas. Si tal espectador surge a partir de los constantes procesos de simpatía que tienen lugar precisamente en contextos particulares, ¿cómo logra independizarse de ellos para alcanzar la necesaria imparcialidad? Así, para algunos autores, como Ch. Griswold, “en términos kantianos, el corazón de la ética de Smith es empírico y por tanto está inadecuadamente justificado” (1999: 183). De acuerdo con esta interpretación, el hecho de que el espectador imparcial surja a partir de la experiencia podría dar lugar a un relativismo moral que —con mayor precisión— S. Fleischaker llama “relativismo cultural” (2011). Este último postula la tesis de que los procesos que llevan al desarrollo moral están tan vinculados a la sociedad que cualquier individuo está en una mala posición para hacerle críticas objetivas, porque está inmerso en ella, razona según los criterios que ha adquirido a través de ella. En este sentido, ningún hombre mira los acontecimientos desde cero. Llevando esta tesis más lejos podríamos decir que, como el hombre es un ser histórico —parte de una cultura específica—, no puede independizarse de los rasgos culturales particulares y, por lo tanto,

4 Para profundizar en el paso de la simpatía psicológica a la simpatía moral, ver Carrasco (2011).

tampoco puede hacer juicios morales transculturales. En este sentido, ha afirmado J. R. Weinstein que “[Smith] emplea una ética universal en toda su obra, sin embargo, adopta una psicología moral dependiente del contexto” (2013: 101). Así, entonces, el espectador imparcial aspiraría idealmente a ser un estándar moral universal; sin embargo, en la práctica ha surgido en un contexto determinado y no sabemos hasta qué punto puede independizarse de los prejuicios o sesgos culturales para juzgar con imparcialidad.

En esta misma línea, F. Forman-Barzilai en su libro *Adam Smith and the Circles of Sympathy* (2010) ha argumentado que, aunque según esta teoría habría ciertas normas morales que coinciden, no hay nada en su caracterización del ser humano que sugiera qué normas deben coincidir en todas las culturas. Por eso, finalmente, serían normas arbitrarias. Así, por ejemplo, las reglas de justicia que Smith menciona a grandes rasgos (1997: 84), se materializarían de modo particular en cada cultura, dependiendo de sus propias valoraciones.

Por otra parte, se podría decir que la metodología que usa Smith para explicar el comportamiento moral del hombre se basa principalmente en una “metodología del sentido común”, como la llama Fleischacker, pues “funciona por medio de la apelación a lo que «pensamos», «aprobamos», y así sucesivamente, lo cual está abierto a la objeción de que lo que el «nosotros» de una comunidad cree y siente puede ser muy diferente a lo que el «nosotros» de otra comunidad cree o siente” (2011: 27). Por tanto, si el sentido común es relativo a las culturas, es difícil superar esas diferencias de caracteres y llegar a normas morales comunes. Probablemente, en cada cultura se darán ciertas normas de este tipo, pero nada nos asegura que se mantengan iguales para todas, porque el sentido común no basta como criterio moral transcultural. En efecto, el mismo Smith dice que “los contextos diversos de épocas y países diferentes tienden a imprimir caracteres distintos en la generalidad de quienes en ellos habitan, y sus sentimientos sobre el nivel específico de cada cualidad que es reprobable o laudable varían conforme al punto que es habitual en su propio país y en su propia época” (Smith, 1997: 354). En este sentido, si lo que nos motiva a corregir nuestra conducta es el placer de la aprobación de los demás, entonces nuestro

comportamiento va a cambiar según varíen los sentimientos comunes de esa época y sociedad.

En general, podríamos resumir los argumentos sobre el relativismo en Smith en uno solo: el espectador imparcial —que en última instancia es la fuente de la normatividad en esta teoría moral— no parece ser más que una extensión de los espectadores externos (reales). De modo que “si los sentimientos morales básicos de una sociedad particular están fundamentalmente corrompidos, el espectador imparcial dentro de cada individuo va a compartir, más que corregir, esa corrupción” (Fleischacker, 2004: 53). Así se sostiene, entonces, la imposibilidad de la conciencia moral para dejar entre paréntesis los sesgos particulares y poder distinguir “libremente” entre lo bueno y lo malo, entre una costumbre virtuosa y una costumbre viciosa. Lo que en definitiva se preguntan estos comentaristas es: ¿cómo puede Smith aspirar a una transculturalidad sin abstraer la moral de sus orígenes empíricos?

Una visión no relativista de la Teoría

Aunque Smith no refuta directamente la idea de que su teoría esconda un relativismo ético, hay elementos que nos permiten postular la existencia en su ética de una cierta universalidad o, más bien, transculturalidad como preferimos llamarla.

Además de los elementos psicológicos que los seres humanos compartimos por el hecho de ser tales, como los principios del placer (buscar el placer y huir del dolor) y la sociabilidad, con su consecuente capacidad de simpatizar, contamos con la razón, no solo en cuanto elemento discursivo de nuestro entendimiento, sino también en cuanto “ojo natural de la mente” (Smith, 1997: 250). Cuando Smith se refiere a esta imagen, habla de un principio en parte igual y en parte distinto a nuestra naturaleza psicológica, e incluso hace referencia a la “parte divina de su origen” (1997: 246). Es una capacidad instalada en nuestra naturaleza, pero que a la vez nos permite trascender de nuestras pasiones inmediatas; más adelante veremos por qué puede hacerlo.

Así, desde este principio, “Smith deja abierta la posibilidad de examinar y corregir nuestras costumbres, creencias y reglas «desde dentro», es decir, sin apelar a un punto de vista cualitativamente «superior» o trascendente” (Mancilla, 2008: 112). De hecho, en la vida ordinaria nos encontramos con hombres que son capaces de volver sobre sus acciones porque poseen una dimensión racional —ejecutada a través de la imaginación— que hace posible un “desdoblamiento de la personalidad” (Smith, 1997: 224) para evaluar sus acciones, sin necesidad de acudir a un tercero superior (como, por ejemplo, el Estado) o a una instancia trascendente (Dios); basta con la propia mente ejerciendo su papel de “ilustre juez y árbitro de nuestra conducta” (Smith, 1997: 253).

En este sentido, podemos decir que los hombres no moderamos nuestra conducta por un “acto reflejo”, sino porque contamos con la razón que —a través del espectador imparcial— juzga acerca de la corrección o incorrección de nuestros actos. Nuestra condición natural nos provee, por tanto, de fuentes para analizar y corregir nuestra conducta con el fin de mejorarla. Basta considerar un ejemplo —como el fin de la esclavitud en la mayor parte del mundo— para constatar que de hecho es así, pues ¿qué hay en la cultura, en la historia o en la sociedad que mueva a prohibir estas prácticas sino el hombre pensando, el hombre y su conciencia moral? Si bien es cierto que prácticas de este tipo son finalmente juzgadas por una instancia superior (leyes estatales, por ejemplo), es el hombre al juzgar sus propias acciones el que motiva estos cambios. Smith afirma la existencia de progreso moral, porque la misma naturaleza nos dotó de una inclinación en orden a mejorar la propia condición (Smith, 1997: 230-231).

Ahora bien, desde cierta perspectiva, la caracterización relativista que hacen algunos comentaristas de la *Teoría* podría ser correcta, porque en el pensamiento de Smith el punto de propiedad (cuán apropiados son los sentimientos del agente frente a determinadas circunstancias) (1997: 64) no es una medida universal, sino que se modifica cada vez de acuerdo con las circunstancias; el espectador imparcial debe determinar prudentemente el punto de propiedad (Carrasco, 2009b: 183). Pero aquí hay una cuestión importante que

aclarar: esa prudencia para detectar el punto de propiedad no es arbitraria, pues está determinada por el juicio del espectador imparcial (el juicio que hace una persona poniendo entre paréntesis sus sesgos) sobre la proporción o adecuación de la actitud o acción de un agente a la realidad, a lo que la situación merece (Smith, 1997: 64).

En este sentido, es cierto que en esta teoría no hay un código de normas común al que atenerse. Sin embargo, hay una estructura formal compartida: “el habitante del pecho” (Smith: 253), el espectador imparcial. Tal como sugiere M. A. Carrasco, “en este modelo cualquier espectador imparcial dentro de una cultura, enfrentado exactamente a las mismas circunstancias, debería juzgar de la misma manera [...], «su» facultad de juicio, «su» razón práctica, definirá la actitud moralmente correcta en ese otro contexto” (Carrasco 2009b: 184). Compartir una estructura de juicio común nos permite evaluar los hechos desde una misma posición y, en consecuencia, dejar abierta la posibilidad de los juicios morales transculturales.

De este modo, la universalidad que sostiene la teoría de Smith no refiere a principios abstractos, *a priori*, que gobiernan “externamente”, por así decirlo, nuestras acciones, sino que infiere desde nuestra propia naturaleza psicológica aquello que es común a todos y que fundamenta nuestro actuar moral. En este sentido podríamos decir que es una ética empirista, pero no por eso relativista.⁵ En efecto, como para el empirismo solo existen los particulares (no las ideas abstractas), y los particulares son contingentes, el hecho de que todos tengan algo en común es mera coincidencia (Markie y Folescu, 2021). Por eso se podría presentar esta objeción a la lectura aquí propuesta y sostener, como consecuencia, que Smith es un relativista; pues no existe algo que asegure que en todas las circunstancias se va a mantener igual, siempre estará la posibilidad de que eso común cambie, pues puede aparecer un particular distinto. Ahora bien, cabe preguntarse si el empirismo de Smith tiene este problema.

En primer lugar, podríamos sostener que un elemento que nos lleva más allá de lo contingente en la ética de Smith es el principio

5 Griswold, por el contrario, piensa que si el principio de la ética está en la experiencia, no es posible fundamentar desde ahí una posible universalidad (1999).

psicológico desde el que ella parte: la cualidad innata de la simpatía. No podemos dejar de simpatizar por más que intentemos bloquear esa capacidad.⁶ Si vamos todavía más lejos, las inclinaciones que fundamentan esta capacidad natural (sociabilidad y búsqueda del placer) nos caracterizan de tal manera que, si dejamos de tenerlas, dejamos de ser reconocibles como seres humanos. De modo que, aunque sean rasgos empíricos, no pueden ser de otra manera para un ser humano. Esto nos abre la posibilidad a una “universalidad de hecho” en el empirismo de Smith, pues, a partir de cualidades que todos los seres humanos comparten por el solo hecho de ser seres humanos, se pueden sostener consecuencias comunes para su conducta moral.

Por otro lado, además de esta estructura formal común, en la *Teoría* encontramos un núcleo duro de transculturalidad (Carrasco, 2009b: 186), es decir, normas morales que necesariamente tienen que ser iguales en todas las culturas: las normas de justicia. “Las más sagradas reglas de justicia, aquellas cuyo quebrantamiento clama a gritos por venganza y castigo, son las leyes que cuidan la vida y la persona de nuestro vecino; luego, las que cuidan su propiedad y posesiones; y, por último, las que cuidan lo que se llaman sus «derechos personales» o lo que les es debido de las promesas de otros” (Smith, 1997: 84).⁷ Estamos obligados⁸ a respetar las normas de justicia porque nos reconocemos afectivamente (rápidamente, si se quiere) como iguales, igualmente vulnerables y responsables y no queremos

6 “No se halla desprovisto de él [principio de simpatía] totalmente ni el mayor malhechor ni el más brutal violador de las leyes de la sociedad” (Smith, 1997: 49).

7 A pesar de que Smith en su obra no se extiende mayormente en explicaciones sobre las normas de justicia, podemos plantear que son la justificación empírica de lo que hoy conocemos como derechos humanos universales (Sen, 2002).

8 Teniendo en cuenta la caracterización empirista de Smith, no debe entenderse “obligación” en sentido racionalista o como una imposición externa, sino como parte de nuestras tendencias naturales. En este sentido, explica Smith, la naturaleza nos dirige hacia nuestros fines no mediante “la lenta e incierta determinación de nuestra razón”, sino mediante “instintos originales e inmediatos” (Smith, 1997: 172). Ahora bien, la referencia que hace Smith sobre el instinto no tiene una connotación determinista, en el sentido del instinto animal, sino que se refiere más bien a las tendencias naturales hacia nuestros fines, pero que pueden ser modificadas, en cambio el instinto no (Pack y Schliesser, 2006: 62).

hacernos daño entre nosotros. Por eso, S. Darwall destaca que “las normas de la justicia son más vivas y más vinculantes que el resto, ya que implícitamente expresan nuestra igualdad como seres humanos; la justificación moral última en esta teoría” (2005: 133). Puede pasar, por ejemplo, que en una cultura sea considerado apropiado el hecho de hacer trabajar a niños, pero existe la posibilidad de que un espectador imparcial de esa cultura pueda juzgar ese hecho y decretar que es injusto, aunque tal práctica no sea reconocida como tal. Lógicamente, dentro de las normas de justicia hay también “zonas grises”, donde no es fácil determinar con exactitud si esto o aquello es justo o no, o si hay o no un daño a un igual. La existencia de estas “sagradas normas de justicia” quiebra, por así decirlo, el posible relativismo moral cultural en el pensamiento de Smith.

Así entonces, podemos afirmar que en la *Teoría* existen muchas virtudes y normas que son relativas a cada cultura, pero eso no implica que ellas sean arbitrarias, porque dada nuestra común estructura de juicio, esas normas son apropiadas en *esa* cultura según lo que el espectador imparcial de *esa* cultura ha aprobado, y cualquier espectador imparcial externo que simpatice con el espectador imparcial de *esa* cultura también aprobaría. En este sentido, puede haber diferencias culturales dentro de las virtudes positivas, como por ejemplo en los grados de generosidad, pero eso no implica que el hecho de ser generoso sea relativo, es decir, que en una cultura sea algo virtuoso o bueno y en otra cultura no. Por otro lado, fruto de esa estructura compartida, surgen las sagradas normas de justicia que no pueden ser relativas y que aseguran un contenido material común (proteger nuestra igualdad natural).⁹

A continuación, nos detendremos en dos preguntas que, a nuestro juicio, son claves para descartar un posible relativismo moral en la teoría de Smith: 1. ¿Qué tan fiable es el espectador imparcial?; 2. ¿Es el daño un concepto relativo a cada cultura?

9 Siguiendo a M. A. Carrasco (2009b: 182), tomo los principios causales de la filosofía clásica (“formal” y “material”) para referirme a estos aspectos en la teoría de Smith.

❖ ¿Qué tan fiable es el espectador imparcial?

Como hemos visto, el origen del espectador imparcial es empírico, es decir, surge en cada uno a partir de la experiencia y se va desarrollando gracias a los procesos de simpatía que están insertos dentro de un mundo de valoraciones culturales que pueden variar con el tiempo. Tales valoraciones no son estáticas, no traspasan los factores contingentes del tiempo y del espacio. Aunque en una cultura pueda hablarse de “costumbres” milenarias, siguen siendo “costumbres”. No obstante, “a pesar de que para Smith el origen de la conciencia moral [i.e. espectador imparcial] es una construcción social, a medida que el individuo va teniendo su propia biografía, su imaginación y su razón se combinan para darle el poder de re-formar su conciencia” (Carrasco, 2009b: 199) hasta transformarse idealmente en un hombre sabio y virtuoso. Es decir, en el desarrollo de este hombre interior hay elementos y circunstancias que lo llevan a adquirir una “mayoría de edad”, que le permite juzgar con la suficiente autonomía e imparcialidad. Nos detendremos ahora en estos dos últimos puntos, para analizar la fiabilidad del espectador imparcial.

a) Autonomía

Una objeción habitual que se le hace a Smith es que la virtud en su teoría moral no se sustenta en sí misma, sino en la búsqueda de la alabanza, es decir, en factores externos, que son arbitrarios. Así, por ejemplo, ya en 1759 (solo unos meses después de la primera edición) su editor, Gilbert Elliot, le reprocha que, si el juicio moral sobre nuestras acciones es un reflejo de la aprobación o desaprobación de la sociedad, no es posible formar un juicio moral que sea contrario a la opinión de los demás (Mossner y Ross, 1987: 48). Smith responde distinguiendo entre el “deseo de ser alabado” y el “deseo de ser *digno* de alabanza”. Con esta diferenciación, muestra la autonomía que tiene el espectador imparcial —y, por tanto, la virtud— con respecto a las opiniones externas (Mossner y Ross, 1987: 49).

Dice Smith: “la naturaleza no sólo dotó [al hombre] con un deseo de ser aprobado, sino con un deseo de ser lo que debería ser aprobado o de ser lo que él mismo aprueba en otros seres humanos” (Smith, 1997: 230). En efecto, podríamos conformarnos con la

simple apariencia, esto es, con hacer externamente lo que a los ojos de la sociedad es laudable y ocultar el vicio; sin embargo, buscamos algo más. Este deseo de ser lo que debería ser aprobado “era necesario para inspirar en él el verdadero amor a la virtud y el genuino aborrecimiento del vicio” (Smith, 1997: 230).

Por tanto —Smith lo aclara en al menos dos lugares de la *Teoría*— nuestro innato “amor a la alabanza” pertenece a una esfera diferente del “amor a ser dignos de alabanza” (1997: 230 y 570). Ambos son deseos naturales, pero el primero se sitúa en la perspectiva exclusivamente psicológica y el segundo en la perspectiva moral: el amor a la virtud (Smith, 1997: 231). A este deseo de lo honorable se refiere Smith cuando afirma: “¿Qué mayor felicidad hay que la de ser amado y saber que lo merecemos? ¿Qué mayor desgracia que la de ser odiado y saber que lo merecemos?” (1997: 225).

Así, entonces, ambos principios son naturales, pero no deben confundirse, pues son independientes el uno del otro: “la alabanza y el reproche expresan lo que son los sentimientos de los demás con respecto a nuestra personalidad y conducta; lo laudable y reprochable representan lo que naturalmente *deberían ser*” (Smith, 1997: 242). Es de esperar que una persona que se comporta correctamente quiera recibir el aplauso de sus semejantes, pero este deseo no debe ser el más fuerte si aspira a tener los mismos sentimientos que aquel “ilustre juez de la conducta” (Smith, 1997: 253). En este sentido, nuestros iguales son sólo el juez inmediato de nuestra conducta, pero el que debe dictar la sentencia es el espectador imparcial, “un tribunal mucho más alto, el tribunal de sus propias conciencias” (Smith, 1997: 244). Este paso nos sitúa ya en el ámbito de la autonomía moral; no sólo nos importa que nuestras acciones *parezcan* correctas, sino que *sean* correctas, según la medida del espectador imparcial.

Sin embargo, hay que tener en cuenta que, como explica Eric Schliesser (2006), “Smith sitúa la fuente de ese deseo —que la aprobación que recibamos sea merecida— en la fundamental *incertidumbre* epistémica que cada uno de nosotros siente acerca de *sus propios juicios*” (189). En consecuencia, el hecho de que nos situemos ya en la esfera moral de nuestra conducta no quiere decir que estemos en una esfera infalible o absoluta de la corrección de nuestros

sentimientos, porque siempre somos susceptibles de parcialidad y, por tanto, de la posibilidad de error.

b) Imparcialidad

Para ser dignos de alabanza debemos entrar en la escuela del *self-command*, “donde aprendemos nuevos patrones de deliberación” (Carrasco, 2014b: 230). Nuestros sentimientos pasivos, o sentimientos primarios, son modelados por nuestros “principios activos” que se encargan de volverlos imparciales al poner coto a nuestro amor propio, transformándolos así en pasiones corregidas o modeladas según la medida del espectador imparcial. Ser dignos de alabanza no es otra cosa que sentir y actuar como el espectador imparcial. Sin embargo, no se trata de reprimir nuestro amor propio, sino de corregirlo, porque Smith “considera el amor propio como esencial para nuestra naturaleza al igual que el amor de reclamar los bienes externos” (Hanley, 2009: 138).¹⁰ Si anuláramos, por así decirlo, nuestro amor propio, anulamos el respeto a nosotros mismos y, con ello, el respeto que debemos a los demás por ser iguales a nosotros. Actuar de este modo significaría ir en contra de nuestra naturaleza.

Así, entonces, en ese proceso descubrimos que no nos conformamos con los aplausos externos, sino que hay en nuestro interior otro principio (Smith, 1997: 226) que no nos aplaude si realmente no lo merecemos: es el espectador imparcial que se ha ido desarrollando dentro de nosotros. Él conoce en mayor medida la intencionalidad de la acción, los motivos reales, porque tiene acceso directo a ellos (“de los cuales depende todo vicio o virtud”) (Smith, 1997: 64). De esta manera se encuentra “mejor informado” (Smith, 1997: 229)¹¹ y, por tanto, está capacitado para juzgar con imparcialidad, pues tiene menor riesgo de engaño.

¹⁰ Smith considera el cuidado de uno mismo como uno de los grandes fines que nos impone nuestra naturaleza (1997: 166). De modo que tanto el amor propio (bien interno) como buscar los medios para la supervivencia (bienes externos), son indispensables para conseguir ese fin.

¹¹ Mejor informado quiere decir que tiene el mayor conocimiento posible del contexto y circunstancias del agente.

La imparcialidad que defiende la *Teoría* hace referencia, por un lado, a un adecuado control de las propias pasiones para que podamos “prestar atención a lo que hacemos con la sinceridad de una persona indiferente” (Smith, 1997: 280) y, por otro, al conocimiento más riguroso que podamos tener de las circunstancias e intenciones que movieron al agente. Aunque somos susceptibles de autoengaño, siempre existe la posibilidad de que un espectador imparcial bien informado y atento, es decir, sensible a esa información, detecte vicios e injusticias.

A pesar de la debilidad de nuestra conciencia, podemos adquirir imparcialidad si nos distanciamos críticamente de las costumbres que practicamos, no solo como un ejercicio solitario del hombre interior, sino a través —y, en buena medida— del diálogo con los demás y con otras culturas.¹² En este sentido, “que la mayoría no cuestione [las reglas o costumbres] no cierra la posibilidad de que alguien sí lo haga. Es más, son justamente aquellos sujetos con una mayor delicadeza de sentimientos los que hacen que el sistema moral smithiano sea dinámico y admita la posibilidad de autocorrección” (Mancilla, 2008: 117).

Con todo esto, Smith muestra que no nos vinculamos mecánicamente con nuestra cultura (Carrasco, 2009b: 203), sino que ahí aprendemos un comportamiento que con el tiempo tenemos la capacidad de juzgar, aunque no siempre lleguemos a hacerlo. En este sentido, si la conciencia recorre su camino desde el ámbito psicológico al ámbito moral, será capaz de adquirir una autonomía que le permita juzgar con imparcialidad, sin temor a ser desaprobada por los otros, porque tiene el consuelo de ser aprobada por ella misma.¹³

12 El valor del diálogo interpersonal e intercultural en la teoría de Smith descansa en el reconocimiento de la mutua igualdad, pues validamos las otras perspectivas tanto como las nuestras. Por tanto, no debe entenderse este “distanciamiento crítico” que ejerce el espectador imparcial como un proceso de impersonalidad, es decir, como quien comienza a observar un objeto desde fuera, sino como un adentrarse en la otra perspectiva lo mejor posible para evaluar desde ahí la propiedad o impropiidad. En la ética de Smith siempre será necesario un proceso de identificación previo al juicio moral (Carrasco, 2014a: 77-78).

13 En este sentido explica Smith que, algunos casos, al virtuoso le basta la aprobación de su espectador imparcial: “su autoaprobación no requiere ser confirmada por la aprobación de otros” (1997: 231).

Ahora bien, estos dos elementos —autonomía e imparcialidad— han sido objeto de abundantes cuestionamientos. En efecto, F. Forman-Barzilai sostiene que “Smith argumenta que el espectador maduro aprenderá a diferenciar lo que es inherentemente digno de alabanza de lo que es convencional [...] pero nunca explica «cómo» hace esto el espectador o desde «dónde» nos llega este nuevo conocimiento del mundo” (2005: 208).

Esta autora tiene razón cuando afirma que Smith nunca explica el *cómo* aprendemos a diferenciar lo que es digno de alabanza de lo que es sólo convencional, si es que estamos hablando de explicaciones teóricas, gnoseológicas, porque describe más bien lo que sucede de hecho, o sea, en la realidad fáctica. En este sentido, Smith explica que “un sabio *no obtiene* placer en el encomio cuando sabe que no hay nada encomiable [y] a menudo *se siente extraordinariamente bien* cuando hace lo que sabe que es loable pero que sabe también que nunca recibirá alabanza alguna” (Smith, 1997: 230-231, énfasis añadido). De modo que, frente a la inquietud de Forman-Barzilai, respondería que el espectador imparcial logra distinguir entre aquello que es digno de alabanza y lo que es mera convención, por el placer que experimenta interiormente cuando sigue ese *otro* deseo con que la naturaleza lo dotó, el amor a lo que *debe* ser aprobado. Esto resulta especialmente notorio cuando se encuentra frente a dilemas que implican el rechazo de sus espectadores externos.

Por otro lado, la influencia que tiene la cultura y la historia en la formación del espectador imparcial puede llevar a postular la imposibilidad que tiene de traspasar estas “barreras culturales” y, en consecuencia, de hacer juicios morales transculturales. Según Forman-Barzilai, el tipo de imparcialidad que alcanza este espectador no es efectivo para hacer un juicio moral porque está impregnado de valoraciones culturales particulares (2005). Por tanto, es una imparcialidad muy limitada, porque nunca podrá independizarse completamente de las convenciones culturales. Esto, por una parte, es efectivamente así: el espectador imparcial no surge “de la nada” ni se impone como un estándar externo, totalmente independiente de las valoraciones culturales. Sin embargo, sí tiene la capacidad de “poner en tela de juicio” todos esos valores gracias a la educación moral

que impulsa en nosotros el desarrollo de este espectador imparcial interno.¹⁴ En todo caso, cabe preguntarse ¿es necesario (y posible) alcanzar una imparcialidad trascendental —por decirlo en términos kantianos— para hacer un juicio moral? Probablemente Smith pensaría que no: ante una situación injusta como, por ejemplo, que las mujeres no puedan acceder a la educación por ser mujeres, un espectador imparcial de esa cultura debería poder hacer un juicio moral sobre esta práctica y determinar que es una injusticia. Tiene la autonomía e imparcialidad para tomar distancia de las propias costumbres y revisarlas. Podríamos decir que otro ejemplo menos claro es el hecho de que algunas mujeres musulmanas deban llevar parte de la cara cubierta (*hiyab*, *al-amira*). Para cualquier occidental es difícil entender un sentido de liberación como este, porque en la práctica parece todo lo contrario a lo que nosotros hemos aprendido a valorar como liberación (Forman-Barzilai, 2005: 209). En este sentido, quizá un hecho así no se presta para hacer un juicio moral tan definitivo porque estaría dentro de lo que podríamos llamar las “zonas grises” de la moral. Es importante, por tanto, distinguir los ámbitos de cada cultura en los cuales cabe hacer un juicio moral intercultural, con mayor o menor claridad, y cuándo no.

Ahora bien, la falibilidad del espectador imparcial es siempre una posibilidad abierta. Pero esto no lo hemos de considerar como un elemento que imposibilite la universalidad de la ética de Smith, que nunca apunta a ser absoluta, sino en cierto grado, porque los seres humanos somos y seremos así: capaces de caer en el error. Siempre habrá factores culturales, sociales, biográficos que influyan en mayor o menor medida a la hora de hacer un juicio moral. Pero no por eso somos seres poco fiables en términos morales. Lógicamente tenemos la capacidad de cerrarnos al espectador imparcial y, por eso, cuando hablamos de certeza en el plano moral, podemos calificarla como aceptable, aunque no sea total. El espectador imparcial puede desarrollarse hasta transformarse en un juez digno de confianza, aunque siempre esté corrigiendo alguna imperfección.

14 Algunos de los elementos que van influyendo en la formación moral son: la familia, la escuela, la religión, la literatura y el teatro (Mancilla, 2008: 64-79).

Así, “aunque en la ética empiricista de Smith no existe ningún test contrafáctico capaz de garantizar la verdad universal de estas verdades prácticas; [...] sí existen ciertos dispositivos —como son la reflexión, el diálogo, el contraste y la refutación—, que ayudan desvelar el autoengaño” (Carrasco, 2009b: 198).

Ahora bien, además de contar con una estructura común (espectador autónomo e imparcial) que nos permite afirmar, por decirlo así, una transculturalidad formal ¿existen normas morales que sean materialmente vinculantes? Es decir, además de compartir el *cómo*, ¿hay un *qué* que posea validez universal?

❖ ¿Es el daño un concepto relativo?

En el pensamiento de Smith la justicia es ese mínimo moral que toda conciencia humana debiera reconocer, es decir, válido para todas las culturas de todos los tiempos. “La mera justicia es en la mayoría de los casos una virtud negativa y sólo nos impide lesionar a nuestro prójimo. El hombre que sólo se abstiene de violar la persona, la propiedad o reputación de sus vecinos, tiene ciertamente muy poco mérito efectivo. Satisface, no obstante, todas las reglas de lo que se llama propiamente justicia” (Smith, 1997: 176). Por eso afirma más adelante que “a menudo podemos cumplir todas las normas de la justicia simplemente si nos sentamos y no hacemos nada” (Smith, 1997: 176).

Smith llega a la justicia¹⁵ a través del concepto de daño, por eso, a nuestro juicio, es importante detenernos en él. Aunque no especifica demasiado la noción de “daño”, inicia su exposición sobre la justicia afirmando que “no puede haber un motivo correcto para dañar a nuestro prójimo, no puede haber una incitación a hacer mal a otro que los seres humanos puedan asumir, excepto la justa indignación por el daño que otro nos haya hecho” (Smith, 1997: 177). En esta afirmación aparece latente el contenido que encierra este concepto: nunca habrá motivos para tratar a un igual como un inferior, pues

15 En la *Teoría*, Smith dedica toda una sección (Parte II, sección II) a profundizar en los aspectos de la justicia. Escapa a los propósitos de este artículo abordar este tema en su totalidad.

perturbar [la] felicidad [de otro] sólo porque obstruye el camino hacia la nuestra, el quitarle lo que es realmente útil para él meramente porque puede ser tanto o más útil para nosotros, o dejarse dominar así a expensas de los demás por la preferencia natural que cada persona tiene por su propia felicidad antes que por la de otros, es algo que ningún espectador imparcial podrá admitir (Smith: 177).

De modo que, cuando una persona ha sido objeto de daño, naturalmente adoptamos, a través de la simpatía, no los motivos del agente, pues “no puede haber una incitación a hacer mal a otro que los seres humanos puedan asumir”, sino el resentimiento del sufriente. Reprobamos los motivos del agente porque ha violado un principio básico de nuestra naturaleza: tratar a un igual como un igual. Si no se respeta este principio, se viene abajo todo el sistema moral. No podemos tolerar el daño porque en esta carrera todos somos iguales, “aunque cada hombre pueda ser, como reza el proverbio, todo el mundo para sí mismo, para el resto de los humanos es una fracción sumamente insignificante” (Smith, 1997: 178). El hecho de que un igual haya “derribado” a un igual denota una preferencia personal que “ningún espectador imparcial podrá admitir” (1997: 177). En este sentido, para ser justos es necesario vernos como nos ven los demás; atenuar nuestro amor propio “hasta el punto en que las demás personas puedan acompañarlo” (1997: 178).

Aunque naturalmente tendamos a preferirnos a nosotros mismos, el hecho de contar también naturalmente con la restricción de un “otro como yo” y, por tanto, de no tratarlo como un inferior o alguien a quien hay que quitar del camino, muestra indirectamente que Smith rechaza la idea de que en nuestra naturaleza existan sólo tendencias egoístas; las hay, pero junto con éstas, hay en el hombre un deseo natural de preocuparse por la felicidad de los demás y evitar todo lo que la obstaculice. En este sentido, señala Fricke, “los humanos, al ser seres sociales, están en su origen dispuestos a referirse a otros humanos como criaturas semejantes en vez de competidores” (2011: 92-93). Y es justamente esa naturaleza social la que nos impulsa al constante ejercicio de simpatía, que es como

finalmente descubrimos que lo que es daño para nosotros, también lo es para el otro.

Respetarnos mutuamente gracias a que existe *de hecho* esa consideración de igualdad es lo que Smith reconoce como justicia. “Cuando nos dirigimos a otras personas como iguales y los hacemos responsables nosotros esperamos que sean responsables; esperamos que no nos hagan daño y nos desconcertaríamos si aparece lo contrario. El reconocimiento de la igualdad dará lugar a mutuas expectativas de respeto y de abstenerse de todo daño” (Fricke, 2011: 93-94). Por tanto, ¿qué implica ser “iguales”? Supone que somos igualmente responsables: esperamos ser tratados con respeto y, si nos vemos tratados como inferiores, es justo que exijamos al agresor “un dar cuenta de” sus actos. En este sentido, “su autoridad [de las reglas de justicia] respecto a las personas es natural. La autoridad de estas reglas tiene su origen en la naturaleza humana y en particular en la naturaleza humana afectiva” (Fricke, 2011: 94). Así, las reglas de justicia nos prohíben hacer daño a nuestros iguales no como fruto de un consenso, sino que responden en su origen a nuestra natural disposición afectiva de relacionarnos con los demás, por eso son válidas para cualquier ser humano, de todo tiempo y cultura.

Así, entonces, a partir de una tendencia natural a reconocernos y respetarnos como iguales, y de una natural aversión (Smith, 1997: 230) a ser tratados como inferiores o a tratar a un igual como inferior, obramos justamente. Esta aversión por ofender al prójimo es lo que ha llevado a algunos autores a considerar la justicia más como un “apetito” que como el desarrollo de una tendencia, como sería el caso de la justicia como virtud.¹⁶

16 Autores como F. Forman-Barzilai se refieren a la justicia como un “apetito” más que una virtud porque deriva de una aversión afectiva a la crueldad que nos hace responder instintivamente “sin mediación de la razón, sin «llevar el caso a casa» y reflexionar sobre cómo nos sentiríamos si fuéramos el agente en esas circunstancias [...] el corazón humano salta inmediatamente a la víctima del sufrimiento” (2010: 234). De modo, entonces, que la justicia, al ser menos libre que las otras virtudes sociales, se enmarcaría dentro de lo apetitivo. Sin embargo, aunque efectivamente en un primer momento tendamos a identificarnos inmediatamente con la víctima, luego buscamos conocer los motivos y descubrir si hubo daño o no. Por tanto, la justicia se adquiere, al igual que las demás virtudes, mediante la práctica de los procesos simpatéticos. La diferencia

Ahora bien, ¿qué nos asegura que lo que es daño en una cultura lo sea también en otra? Algunos autores, como S. Fleischacker, plantean que, como el concepto de “daño” es relativo a cada cultura, entonces la justicia no puede tener —en ningún caso— un alcance universal (2004: 159-161). Sin embargo, el concepto de daño no es relativo a cada cultura en términos generales. Hay un ámbito de este concepto que es convencional, propio de cada cultura según sus costumbres. Así, por ejemplo, escupir a una persona en muchas culturas es una ofensa para ella, pero en algunas tribus africanas es señal de bendición. En una cultura es un daño y en otra no. No obstante, este aspecto convencional que admite el concepto de daño refiere a lo que estaría dentro de las zonas grises de la moral o dentro de las normas de etiqueta, pero podemos tener la seguridad de que cualquier daño injustificado deliberadamente infligido a un ser humano en cualquier cultura será una injusticia material siempre y, por tanto, debiera ser castigado, porque nunca podrá haber un motivo correcto para dañar injustamente a nuestro prójimo (Smith, 1997: 137).

Lo que fundamenta la validez transcultural del concepto de daño y, por tanto, de la justicia, es nuestra igualdad natural que tiene como consecuencia una motivación moral universal: no hacer daño a un igual. El hecho de reconocernos mutuamente como iguales implica admitir que compartimos un mismo tipo de ser, tenemos una sensibilidad y unas disposiciones naturales comunes y, por tanto, nos debemos un mismo respeto, un “respeto de reconocimiento” (Darwall, 1977). Cuando esa demanda de respeto mutuo no es satisfecha surge el resentimiento, un sentimiento de la víctima o bien del espectador de la acción según el cual nos hacemos conscientes de la injusticia. En este sentido —dice Smith— a pesar de las variaciones culturales, “ninguna costumbre nos reconciliará jamás con el carácter y la conducta de un Nerón o un Claudio, y ninguna moda nos los convertirá en gratos; serán siempre objeto de temor y odio en un caso, y de burla y escarnio en otro” (Smith, 1997: 348). Ninguna

está en que no puede ser dejada al libre arbitrio y, por tanto, su incumplimiento exige castigo (Smith, 1997: 173). Por otro lado, Smith no considera a la justicia dentro de lo que enumera como apetitos: “el hambre, la sed, la pasión que une a los dos sexos, el amor al placer, el rechazo del dolor” (1997: 166).

costumbre puede “disculpar” el daño porque, si efectivamente es tal, al ponernos en el lugar de la víctima, reconoceremos rápidamente —a través del resentimiento— que esa acción es injusta y que, por tanto, merece castigo. En este sentido, siempre que una costumbre implique tratar a un igual como un inferior va a significar daño, aunque nosotros no seamos capaces de reconocerlo como tal (porque pueden existir costumbres viciosas que lo mantengan “velado”) y, por tanto, no lo castigamos.

Para reconocer el daño como tal cuando se ha transformado en una práctica habitual (como el trabajo forzado en niños, por ejemplo), será fundamental *querer* simpatizar con la víctima, porque eso nos llevará a “desvelar” nuestra igualdad, lo cual nos va a permitir hacer un juicio moral válido. Recordemos que, para Smith, la validez del juicio moral está en el proceso simpatético (Fricke, 2011) que, a su vez, solo es posible gracias a nuestra igualdad natural. En este sentido, una vez que el espectador imparcial dentro de mí mismo se ha identificado con el paciente y ha simpatizado con él hasta asumir que el daño hecho a esa persona es como si se lo hubieran hecho a él mismo, viene el juicio moral.

Por tanto, la igualdad natural justifica la transculturalidad del concepto de daño y, en consecuencia, de la justicia, porque nosotros no somos *creadores* de esa igualdad. En este sentido, hemos de “ajustarnos” a ella reconociéndola a través del respeto mutuo. Aunque en ciertas culturas algunas personas no sean reconocidas como iguales, *de hecho*, sí lo son. De modo que, podemos juzgar legítimamente una injusticia material evidente como, por ejemplo, la trata de personas, desde cualquier cultura, incluso si son prácticas que en su cultura particular se consideran legítimas.

Conclusión

Hacia el final de estas páginas, nos parece posible afirmar que la *Teoría*, a pesar de ser empírica, fundamentada en la experiencia, contiene elementos que nos permiten afirmar su *validez transcultural*. Por un lado, contamos con una estructura formal común (el

espectador imparcial, con su consecuente autonomía e imparcialidad) y, por otro, con normas materiales —“las sagradas normas de justicia”— que son necesariamente vinculantes porque se basan en nuestra igualdad natural, que naturalmente nos sentimos inclinados a proteger en toda sociedad.

Los juicios morales interculturales son posibles en la teoría de Smith porque en ésta se combina un origen empírico de la conciencia moral con la capacidad de ésta de independizarse de las contingencias de lo empírico. ¿Por qué puede independizarse? Porque el espectador imparcial no es sólo cultura, no es sólo historia. Él se desarrolla gracias a los procesos simpatéticos que se dan dentro de un contexto cultural, familiar, histórico; pero también ahí aprende a ser autónomo e imparcial, a no preferirse frente a los demás, a ejercer un *self-command* sobre sus sentimientos pasivos que lo ha llevado a transformarse en un juez fiable, aunque —como hemos visto— no infalible.

Nuestras diferencias culturales nunca debieran ser tan radicales como para afectar la tendencia a no dañar a nuestros iguales. Por lo tanto, lejos de sostener una moral relativista, la *Teoría* tiene un alcance transcultural con cierta elasticidad, que responde, por un lado, al carácter dinámico del ámbito histórico y cultural de nuestra existencia y, por otro, a la debilidad de nuestra naturaleza que nos obliga a estar constantemente revisando nuestros juicios por la posibilidad que tenemos de autoengaño.

Referencias

- Aristóteles. (1991). *Ética a Nicómaco*. Traducción de J. Pallí. Gredos.
- Birch, D. (2009). *The Oxford companion to English literature* (7a ed.). Oxford University Press.
- Carrasco, M. A. (2009a). De Hutcheson a Smith: un sentimentalismo “sofisticado”. *Revista de Filosofía*, vol. 65: 81-96. <https://dx.doi.org/10.4067/S0718-43602009000100005>.
- (2009b). Adam Smith y el relativismo. *Anuario Filosófico*, 1(42): 179-205. <https://dadun.unav.edu/bitstream/10171/22393/2/CARRASCO.pdf>.

- (2011). From Psychology to Moral Normativity. *The Adam Smith Review*, vol. 6: 9-30.
- (2014a). Reinterpretación del espectador imparcial: impersonalidad utilitarista o respeto a la dignidad. *CRÍTICA, Revista Hispanoamericana de Filosofía*, 46(137), Agosto: 61-84. <https://www.scielo.org.mx/pdf/rhfi/v46n137/0011-1503-rhfi-46-137-61.pdf>.
- (2014b). Adam Smith: Virtues and Universal Principles. *Revue Internationale of Philosophie*, n. 269: 223-250. <https://doi.org/10.3917/rip.269.0223>.
- Darwall, S. (1977). Two Kinds of Respect. *Ethics*, October, vol. 88: 36-49.
- (2005). Equal Dignity in Adam Smith. *The Adam Smith Review*, vol. 1: 129-134.
- (2013). *Honor, History and Relationship*. Oxford University Press.
- Fleischacker, S. (2004). *On Adam Smith's Wealth of Nations*. Princeton University Press.
- (2011). Adam Smith and Cultural Relativism. *Erasmus Journal for Philosophy and Economics*, vol. 4, April: 20-41. <https://doi.org/10.23941/ejpe.v4i2.79>.
- Forman-Barzilai, F. (2005). Sympathy in Space(s): Adam Smith on Proximity. *Political Theory*, n. 33, April: 189-217. <https://doi.org/10.1177/0090591704272277>
- (2010). *Adam Smith and the Circles of Sympathy*. Cambridge University Press.
- Fricke, Ch. (2011). Adam Smith and “The Most Sacred Rules of Justice”. *The Adam Smith Review*, vol. 6: 46-75.
- Griswold, Ch. (1999). *Adam Smith and the Virtues of Enlightenment*. Cambridge University Press.
- Gowans, Ch. (2021, Spring Edition). Moral Relativism. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. E. N. Zalta (ed.). <https://plato.stanford.edu/archives/spr2021/entries/moral-relativism/>.
- Hanley, R. (2009). *Adam Smith and the Character of Virtue*. Cambridge University Press.
- Mancilla, M. A. (2008). *Espectador imparcial y desarrollo moral en la ética de Adam Smith*. Cuadernos de Anuario Filosófico. Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra. <https://dadun.unav.edu/bitstream/10171/28101/1/206.%20CUADERNO%20MANCILLA.pdf>.
- Markie, P. & Folescu, M. (2021 Fall Edition). Rationalism vs. Empiricism. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. E. N. Zalta (ed.). <https://plato.stanford.edu/archives/fall2021/entries/rationalism-empiricism/>.
- Mossner, E. C. & Ross, J. S. (eds.). (1987). *Correspondence of Adam Smith*. Liberty Fund.
- Pack, S. & Schliesser, E. (2006). Smith's Humean Criticism of Hume's Account of the origin of Justice. *Journal of the History of Philosophy*, 44(1), January: 47-63. <https://muse.jhu.edu/article/191909>.

- Sen, A. (2002). Open and Closed Impartiality. *Journal of Philosophy*, vol. 99: 445-469. <https://doi.org/10.2307/3655683>.
- Smith, A. (1981). *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*. R. H. Campbell & A. S. Skinner (eds.). Liberty Fund Press. (Trabajo original publicado en 1776).
- (1982). *A Theory of Moral Sentiments*. D. D. Raphael & A. L. Macfie (eds.). Liberty Fund Press. (Trabajo original publicado en 1790).
- (1997). *Teoría de los sentimientos morales*. Traducción de C. Rodríguez Braun. Alianza Editorial. (Trabajo original publicado en 1790).
- Weinstein, J. R. (2013). *Adam Smith's Pluralism*. Yale University Press.

* Agradecemos al *de Nicola Center for Ethics and Culture* de la Universidad de Notre Dame por las facilidades otorgadas para la publicación de este artículo.

Futuro y transhumanismo: la culminación del proyecto moderno de control racional o el fin de la educación*

Future and Transhumanism: the Culmination of the Modern Project of Rational Control or the End of Education

Sandra Anchondo Pavón
Instituto de Humanidades
Universidad Panamericana
Campus México
sanchondo@up.edu.mx

Cecilia Gallardo Macip
Universidad de los Andes, Chile
cgallardo@miuandes.cl

Fecha de recepción: 17/03/2022 • Fecha de aceptación: 16/02/2023

Resumen

La creencia absoluta en el progreso del ser humano por medio de la ciencia y la tecnología no solamente afecta a la manera en que concebimos la naturaleza del hombre, sino que también influye en la construcción del futuro que deseamos para las nuevas generaciones. En ese sentido, una crítica al proyecto moderno ayuda a dar luz a las posibles consecuencias que una visión científicista y tecnocrática de la educación podría provocar en los jóvenes. Sobre todo, revisando las premisas principales del transhumanismo es posible dilucidar el criterio capacitista e instrumental que busca imponerse como el paradigma último de la educación. Por ello, es importante destacar cómo los transhumanistas proponen un modelo educativo que, más que promover el crecimiento cultural e integral

Abstract

The absolute trust in the progress of human beings through science and technology not only affects the way in which we conceive the nature of man, but also influences the construction of the future we desire for the generations to come. In that sense, a critique towards the modern project helps to shed light to the possible consequences that scientific and technocratic vision of education could have on young people. Above all, by revisiting the main premises of transhumanism it is possible to elucidate the capacitist and instrumental criterion that seeks to impose itself as the ultimate paradigm of education. That is why it is important to point out how transhumanists propose an educative model that, rather than promoting the cultural and integral growth of children, it promotes

de los niños, proclama un reduccionismo antropológico, el cual exige únicamente un desenvolvimiento funcional y exitista de los miembros de las sociedades contemporáneas. Por tanto, el objetivo de este artículo consiste, por un lado, en denunciar el rechazo de los transhumanistas a la educación, a partir de una defensa de capacidades instrumentales, y, por otro lado, destacar la relevancia que una educación humanista provee al enriquecer el valor de la naturaleza humana. Este texto radica, entonces, en una revaloración de la contemplación de la belleza y la búsqueda de la verdad como finalidad última del hombre.

Palabras clave:

Capacidades, educación, modernidad, naturaleza humana, transhumanismo.

an anthropological reductionism, which requires only a functional and successful development of the members of contemporary societies. Therefore, the objective of this article consists, on one hand, in denouncing the transhumanists' rejection of education, based on a defense of instrumental capacities and, on the other hand, to highlight the importance that a humanistic education provides by enriching the value of human nature. This text is, then rooted in a reassessment of the contemplation of beauty and the search for truth as the goal of man.

Keywords:

Capacities, education, human nature, modernity, transhumanism.

Introducción

La modernidad filosófica propició una distinción dicotómica entre las capacidades humanas relativas a la razón técnica y a la razón práctica. A partir de este convencimiento, más patente con el pasar de los años, se fue privilegiando una razón mecánica o instrumental que creara su propia objetividad y ello permeó poco a poco los distintos ámbitos de la vida humana. Aunque no todos los ambientes filosóficos han cedido a la lógica de la modernidad,¹ su influencia en el mundo actual es importante y, como veremos, sigue mereciendo críticas por las consecuencias sociales, políticas, económicas y pedagógicas que conlleva.

La conocida obra de T.W. Adorno y M. Horkheimer titulada *Dialéctica de la Ilustración* (2016) recoge las tesis centrales que llevaron a la consolidación de las ideas modernas. La crítica que promueve la obra, escrita originalmente en 1947, se centra en mostrar los cambios políticos, científicos, sociales y económicos que generaron una ciega admiración al uso de la racionalidad como mera herramienta. Su vigencia es cada vez más relevante mientras presenciamos la velocidad de los avances tecnológicos, y más aguda se vuelve la dicotomía que tiende a privilegiar la razón técnica (2016: 60). La crítica que promueve la obra ayuda a descubrir que, lejos de cumplir la promesa de emancipar a los hombres a través de la razón, el mito moderno lo sujeta a un orden objetivo, a una científicidad supuestamente neutral y universal, que en realidad lo somete y condena a la paulatina

1 "La modernidad nació con la idea de que la realidad puede cambiarse de acuerdo con la construcción de un diseño, de tal modo que la historia moderna ha sido, por consiguiente, una historia de diseño y un museo/cementerio de diseños probados, agotados, rechazados y abandonados en la guerra en curso de conquista y/o desgaste librada contra la naturaleza" (Bauman, 2005: 38) Ahora bien, existen críticos de la modernidad de diversos contextos; en el caso latinoamericano se encuentran Mignolo (2007); Dussel (1994); Quijano (2000).

deshumanización. Desde estos planteamientos, la supremacía de la razón instrumental se separa de las aspiraciones de alta moral y, en general de las prácticas más humanas, pues aíslan al ser humano de su valoración integral y de su crecimiento interpersonal a través de la socialización (Horkheimer y Adorno, 2016; Horkheimer, 2016). Con lo anterior, las prácticas pedagógicas que han seguido estos criterios en los últimos tiempos se han vuelto ininterrumpidamente más estandarizadas, favoreciendo las directrices de la racionalidad moderna para reducir la educación a su vertiente tecnocrática. En específico, lo que ocurre es lo siguiente:

A través del proceso de racionalización llevado a cabo por la Modernidad, la razón emancipadora se ha escindido en la razón científico-técnica, convertida en razón instrumental que coloniza y domina el mundo material y el individual, y la razón práctica que hace del hombre un sujeto moral, libre y responsable, se ha cambiado en un pragmatismo universal entregado al éxito inmediato que convierte al hombre en un ser frívolo y superficial (Carmona, 2007: 137).

Desde un inicio, basándose en autores clave como Bacon o Descartes, el proyecto moderno quiso instaurar a la razón como fundamento y guía única de toda práctica humana (Carmona, 2007), al reducir sus posibilidades de orientación, crecimiento y aprendizaje. El legado cultural y la transferencia de conocimientos se enfocaron cada vez más a la técnica y cada vez menos a la formación humana y humanista. Es por ello que los estudiosos de la Escuela de Frankfurt denunciaron, hace ya muchos años, las inconsistencias y las limitaciones inherentes a la modernidad que, a pesar de haber prometido la emancipación del ser humano, en realidad lo han ido convirtiendo en instrumento: cosificándolo, esclavizándolo y explotándolo de diferentes formas (Horkheimer y Adorno, 2016; Horkheimer, 1947).² Las críticas de entonces son todavía pertinentes, pues este

2 Nos centramos en estos autores porque pertenecen a una tradición filosófica neo-marxista que buscó criticar los efectos negativos de la modernidad.

sometimiento, que señalaban autores como Horkheimer y Adorno, ha ido en aumento en los últimos tiempos, disminuyendo paulatinamente la racionalidad práctica de las nuevas generaciones quienes tienen cada vez menos posibilidades de entrar en contacto con saberes abiertos como los que antes fueran propios de las artes liberales y cuyas experiencias de aprendizaje están cada vez menos conectadas con su curiosidad y capacidad crítica. Todo esto empezó con la distinción dicotómica que propició la modernidad y que ha terminado por decantarse en favor de la racionalidad instrumental. En palabras de Horkheimer:

El llamado mundo práctico no tiene lugar alguno para la verdad y, en consecuencia, la divide para igualarla a su propia imagen: las ciencias de la naturaleza están provistas de objetividad, pero han sido vaciadas de contenido humano; las ciencias del espíritu preservan el contenido humano y lo mantienen vivo, pero sólo en forma de ideología, a costa de la verdad (2016: 102).

Esta inercia de despojarlo todo de contenido humano, presente en nuestros días, también ha redireccionado los objetivos de la pedagogía a tal grado que incluso algunos notan que se alinea prioritariamente a las necesidades del mercado, pues ha quedado desprovista de los fines humanos altos, centrándose en los resultados inmediatos y directamente aplicables, desconociendo la dimensión trascendente de la práctica educativa, no susceptible a la tecnificación, que comporta repercusiones morales, cualitativas e ideales. En la mayoría de los casos se trata de conformar instituciones de enseñanza que sirvan como empresas, cuyos operarios sean los docentes y cuya mercancía sean los educandos (Carmona, 2007: 141). En un escenario en el que prima esta tendencia, las posibilidades fácticas de los planteamientos que llamamos transhumanistas pasan por progresistas y despiertan pocas sospechas sobre los daños que podrían causar en el futuro de la educación (Dancák, 2017: 61).

El transhumanismo se encuentra alineado a la reducción de lo humano en el sentido que estamos exponiendo (Dancák, 2017: 64), pues surgió como continuación del proyecto del control racional

moderno y propone a la tecnología como instrumento clave para mejorar al ser humano, no solamente biológicamente sino también moralmente (Bostrom, 2005). En ese sentido, el proyecto transhumanista, con implicaciones sociopolíticas, económicas y educativas importantes, se arraiga en la lógica de la modernidad asumiendo una separación radical entre el mundo natural y el ser humano, al retomar el énfasis en el dominio de la naturaleza y al tomar como tarea fundamental la mejora continua de la humanidad. Aunque la técnica no tenga que estar de hecho dissociada de lo natural, la modernidad entendida como un sistema de diseño humano artificial así lo asume (Bauman, 2005). Según autores como M. More (2013), J. Savulescu e I. Persson (2012) y N. Bostrom (2013), las soluciones a todos los problemas humanos, presumiblemente también los educativos, pasan por la ciencia y la tecnología como herramientas clave para la realización de sus ideales:

“Transhumano” enfatiza la manera en que el transhumanismo va más allá del humanismo tanto en medios como en fines. El humanismo tiende a confiar exclusivamente en el refinamiento educacional y cultural para mejorar la naturaleza humana, mientras que los transhumanistas quieren aplicar el uso de la tecnología para superar los límites impuestos por nuestra biología y herencia genética. Los transhumanistas conciben la naturaleza humana no como un fin en sí mismo, no como perfecta, y no posee un derecho a nuestra lealtad. Al contrario, es solo un punto en nuestro camino evolutivo y podemos aprender a moldear nuestra naturaleza en maneras que consideremos deseables y valiosos. Al aplicarnos, de manera cuidadosa, y a la vez audazmente la tecnología a nosotros mismos, podemos convertirnos en algo que no solo puede ser descrito como humano: podemos volvernos posthumanos (More, 2013: 4).

En este sentido lo que buscamos con este artículo es argumentar que los ideales transhumanistas de mejora continua por medios externos de aplicación tecnológica ponen en peligro el anhelo humano de perfeccionarse a través del asombro, la curiosidad y las

necesidades de participación y reconocimiento que típicamente han sido promovidas por la educación integral humanista, con énfasis en la formación del carácter (Naval, 2009; Llano, 2008; Lickona, 2010; L'Ecuyer, 2012) Por otro lado, subrayamos que la búsqueda constante de mejoras de ciertas capacidades humanas conlleva implícitamente la valoración social de los más capaces y la jerarquización consecuente entre quienes se acercan más a los ideales y quienes requieren una mayor inversión en mejoras. De esta manera, nos encontramos con la emergencia de nuevas discapacidades y nuevos motivos de segregación educativa.

El planteamiento capacitista del transhumanismo y su relación con la educación

La tecnificación de la naturaleza humana implica necesariamente un cambio en la manera en la que comprendemos la especie y, por lo tanto, también de la forma en la que educamos y somos educados. Desde la perspectiva transhumanista ya no existe una tendencia natural —defendida antiguamente por Aristóteles— hacia la cual el ser humano deba moverse para actualizar aquello que está llamado a ser (*Fis*, II.1, 192b, 10 – 193b, 35).³ Por el contrario, la tesis transhumanista radica en “perfeccionar” libremente y con ayuda de la tecnología la naturaleza de la humanidad (Dancák, 2017).

Tampoco se busca ya la autorrealización “de un modo humano”, sino que es posible decidir hacia dónde llevar al propio cuerpo sin ataduras teleológicas. Los límites sólo vienen impuestos por las posibilidades tecnológicas del momento y todo cambio es justificable por considerarse que existe un progreso inherente en el éxito mismo de

3 Contrasta expresamente con las posturas de educadores como T. Lickona (1991), C. Naval y A. Bernal (2017). Especialmente, los dos últimos son quienes han insistido en recuperar la noción aristotélica de la virtud tal como hace también el famoso filósofo neo-aristotélico Alasdair MacIntyre en su reconocida obra *Tras la virtud* (2007). La noción aristotélica de naturaleza alude a lo que son las cosas, sus tendencias y sus modos de perfeccionamiento. A través de la observación, el Estagirita concluye que todo ser tiende a fines determinados. Por eso es esperable que una piedra caiga, que de una semilla surja un árbol y que un niño aprenda a hablar (*Fis*, II.4, 196a, 5 – 196b, 10).

las aplicaciones e intervenciones tecnológicas (Bostrom, 2005). El perfeccionamiento transhumanista, sobre todo, afirma que no solo somos capaces de mejorarnos, sino que incluso poseemos la obligación moral de hacerlo. Más aún, esto es así gracias a los desarrollos tecnológicos de nuestros días (Savulescu, 2005; Harris, 2009; Savulescu & Persson, 2012).

Además de las ventajas en cuestión de salud y fortalecimiento físico, las intervenciones genéticas y tecnológicas se justifican también por los supuestos beneficios que conllevan al mejorar las capacidades humanas, cuestión que anteriormente estaba típicamente a cargo de la educación. El problema es que esto implica que se posea una visión del hombre como un objeto perfeccionable que se conciba a sí mismo con una serie de errores que debe corregir y, además, deba luchar en contra de su propia naturaleza.

Bajo la promesa de evitar la discapacidad, corregir anomalías y erradicar enfermedades, estas intervenciones parecen deseables y moralmente aceptables. Sin embargo, suponen un trato experimental en el humano que es usado como objeto (puede arreglarse e incluso puede descartarse cuando esté dañado, desechándose si ya no es funcional según dicten las necesidades de la época) (Sandel, 2007). Los transhumanistas hablan de cómo mejorarán, por ejemplo, los huesos, músculos, la visión, las conexiones cerebrales de nuestro sistema nervioso (Bostrom y Sandberg, 2009: 319); pero no hablan de mejorar al ser humano como un todo, como una unidad de lo físico y mental, de lo social y espiritual.⁴ Con base en esa visión del hombre, es posible afirmar que los postulados transhumanistas poseen una percepción de la humanidad reducida a un mero conjunto de sistemas químicos y biológicos.

Por otro lado, al poner el acento en la aceleración de los procesos humanos, la maximización de sus potencialidades racionales y en la necesidad de seguir impactando las capacidades humanas a través de ajustes e intervenciones tecnológicas, la aspiración transhumanista se vuelve problemática, pues podríamos estar frente a un

4 Como han propuesto una gran cantidad de educadores; por ejemplo, F. Torralba (2010) y C. Naval (2009).

futuro segregacionista en constante creación de nuevas desigualdades y discapacidades (Habermas, 2002). Podría implicar también la sustitución de las prácticas pedagógicas por neuro intervenciones o ajustes técnicos de algún otro tipo para alcanzar los resultados pre-establecidos por los padres, las exigencias sociales o, en dado caso, por los propios individuos (Bostrom y Vita-More, 2013). Se trata de cuestiones muy delicadas e interconectadas entre sí. Tenemos algunas cosas que analizar en cuanto a las consideraciones específicas sobre el futuro de la educación y la crianza de niñas y niños pequeños que no estarían en condiciones de decidir la dirección de su propia mejora, que ha dejado de ser natural, concertada y en armonía con el entorno.

En primer lugar, podemos señalar que ya es problema suficiente que el transhumanismo, en cualquiera de sus vertientes, sea siempre capacitista. Es decir, que constituya una red de creencias, procesos y prácticas que conciban la discapacidad como un estado indeseable de seres humanos disminuidos, pues sus teorías producen un humano paradigmático que constituye el ideal último a perseguir (Campbell, 2001: 44). Además, pone el acento en la evolución direccionada hacia el fortalecimiento y la necesidad continua de hacer más eficientes algunas de las capacidades humanas que corresponden a ese ideal que ha diseñado (y no a todas las potencialidades naturales del ser humano). La selección de las mejoras responde a aquellas cuya orientación se dirige a la capacitación de la razón científico-técnica. Esta lógica termina por desestimar otras posibilidades humanas, y es especialmente preocupante que deja a un lado las significaciones morales y valoraciones ontológicas más vitales de los seres humanos (Márquez, 1995: 5) y que tiende a segregar a quienes, por la razón que sea, no han optado por las mejoras o viven con algún tipo de discapacidad.

De este modo, sus propios planteamientos son productores de desigualdades. Su aplicación, además, dará origen a otras desigualdades, porque, aunque de primera intención es fácil creer que las mejoras son una ventaja para liberar al ser humano de sus carencias y las limitaciones a las que se encuentra naturalmente sometido por su dimensión biológica, a estas creencias subyace la jerarquización

de las facultades humanas según criterios que terminan por valorar más a unos seres humanos que a otros (Sandel, 2007). Por ejemplo, esto se vio claramente en el tan estudiado caso de una pareja homosexual sorda que deseó tener un hijo por medio de fecundación *in vitro* que también fuese sordo. La situación fue sumamente criticada porque se estaba propiciando y creando a un ser con discapacidad; pero no generó el mismo repudio el que una pareja buscara un donante con altura, inteligencia y condiciones atléticas determinadas (Sandel, 2007: 2).

Ahora bien, es preocupante que cada vez más autores apoyen un proyecto filosófico que defiende a la ciencia como herramienta ideal para aliviar los males que atraviesan a la condición humana (Agar, 2010; Bostrom & Savulescu, 2009; Bostrom & Vita-More, 2013) y propongan la maximización de las capacidades racionales de manera específica, programada y directa, para solucionarlos (Bostrom 2013: 29). El anhelo transhumanista en los últimos años ha pasado por alto el hecho de que la generación de habilidades y capacidades tanto como la enfermedad, la disfuncionalidad y la discapacidad, en muchas ocasiones, surgen con las estructuras sociales, a través de los efectos que las sociedades tienen sobre las personas (Vite Pérez, 2020: 20). Más aún, cuando la misma realidad social no es algo estático o inmutable como buscan afirmar los transhumanistas, sino que involucra procesos dinámicos de los cuales no podemos tener un control y dominio total.

No obstante, todo parece indicar que las prácticas impulsadas por los anhelos transhumanistas buscan diseñar personas con capacidades rentables. De esta manera, se vuelve indispensable evitar la existencia de enfermedades, al igual que una baja funcionalidad biológica. Fallan, sin embargo, al considerar que esto puede lograrse de antemano, independientemente de los ambientes de crianza y las estructuras sociales: sabemos bien que los ambientes y el entorno social, en general, participan en el desarrollo de capacidades pero también de enfermedades e incluso pueden ser productores de discapacidad. Es así como la discapacidad que se pretende evitar o corregir no procede únicamente de los rasgos genéticos o de la falta de equipamiento de capacidades de un individuo, pues, en muchos

casos, es el resultado de un contexto social poco sensible (Ferreira, 2008). La manera en que hoy entendemos la discapacidad, a partir del modelo social (que ha trascendido teóricamente el paradigma médico), reconoce que ésta se produce por la interacción entre capacidades y barreras sociales y las maneras en que se van moviendo las exigencias cognitivas y de productividad (Barnes, 2016: 10).

Si se mueven los estándares y las posibilidades de “perfeccionamiento” en ambientes poco sensibles, se producen nuevas barreras que tendrán que enfrentar quienes presenten diversidad funcional según las nuevas exigencias. Es decir, aparecerán nuevas discapacidades. Si se aplican mejoras y aumentan las capacidades de algunas personas frente a otras, es bastante predecible que los ambientes puedan insensibilizarse ante ciertas diferencias y que los estándares cognitivos y de funcionalidad vayan en aumento (Sandel, 2007: 63). Este no sería un descuido inocente, sino el resultado de seguir el punto de partida epistemológico del transhumanismo y de orientarse a través de los fines últimos que buscan con sus propuestas. Paradójicamente, al perseguir el bienestar para la humanidad, así en general, terminan por impulsar un proyecto profundamente individualista, capacitista y que causa nuevas dependencias tecnológicas.⁵

El mejoramiento que sugieren los transhumanistas echa mano de la tecnología avanzada, para someter al rendimiento y sumisión a las personas, bajo la negación de la interdependencia y la sociabilidad inherentes al ser humano. Pero es difícil que se sostengan sus propuestas en la medida en que la consciencia de la interdependencia pone justamente el acento en las capacidades colectivas y las ventajas recíprocas que logramos en la interacción social y que no implican en ningún caso centrarse únicamente en las capacidades individuales aisladas (Anchondo y Gallardo, 2021: 541).⁶ De ahí que

5 Aunque la dependencia tecnológica no sea algo exclusivo del pensamiento transhumanista, ningún modelo ha aparecido hasta ahora con tal impacto o tal relevancia en torno a la tecnología de manera tan explícita y esperanzadora.

6 De la propia lógica del modelo capacitista, que asume y magnifica las propuestas de la modernidad que derivan en un individualismo exacerbado como bien lo han criticado autores de distintas tradiciones. Para más, véase: Bauman (2003); Deneen (2019); Lipovetsky (1986).

uno de los propósitos más importantes de la educación sea precisamente aprender a vivir juntos y a hacer uso de las ventajas asociadas y combinadas que hemos desarrollado. La educación integral habría de tomar en cuenta la complejidad del ser humano que requiere desarrollar, además de las autonomías individuales, la participación comunitaria y el sentido de pertenencia al ambiente cercano y a la especie humana en general (Morin, 1999: 26).

De concretarse el deseo transhumanista, la educación podría quedar reducida al enfocarse solamente en el éxito de los resultados prácticos (Au y Kwan, 2009), constituyendo un tipo de injusticia para las futuras generaciones que habrían perdido los avances que hasta hoy se habían ganado en términos evolutivos y de desarrollo humano.⁷ Pero además podría generarse un tipo de dependencia que, lejos de emancipar a la humanidad en general, traería como consecuencia nuevos tipos de desigualdad e injusticia basadas en las jerarquías emergentes a causa del nuevo desequilibrio entre las capacidades valoradas socialmente, adquiridas por algunos individuos, y su menoscabo en otros, ya sea natural, adquirido o producido por las exigencias de los nuevos estándares de valoración (de funcionalidad, velocidad y adaptabilidad, entre otros) (Habermas, 2002).

Ahora bien, somos conscientes de que tomamos varios supuestos de los autores transhumanistas, basados en pronósticos y especulaciones. Nuestra intención es realizar un ejercicio filosófico que muestre algunas de las consecuencias problemáticas de su proyecto, ya que también es una forma válida de responder a las predicciones y suposiciones transhumanistas. Desde sus propias estipulaciones, es posible pronosticar que la inducción de mutaciones para la búsqueda de un ideal de perfección, que no es siquiera necesario o deseable perseguir para el ser humano, provocaría la segregación continua de toda la gente con mínimas disfunciones y probablemente buscaría su desaparición a través de métodos científicos progresistas de varios tipos. Es posible pronosticar también la reducción de los propósitos de las instituciones educativas y la segregación de quienes no tengan

7 Es una discusión tan antigua que es posible encontrarla en el famoso diálogo de Platón: *Fedro* (274b – 277a).

altas capacidades o quienes por alguna razón no puedan acceder a las “mejoras” o prácticas de perfeccionamiento inducido.

De esta manera, volvemos a insistir, los transhumanos más capaces y mejor posicionados económicamente (pues solamente así se pueden solventar las necesidades de mejoras genéticas o técnicas que podrían estar cambiando tan rápidamente como lo hacen los mercados en la inmediatez en la que vivimos ahora) tendrían ventajas intrínsecas frente a otros seres humanos menos mejorados. En efecto, Fukuyama ha advertido el modo en que se conformaría una nueva estructura social dominante, y enfatiza que será a través del desarrollo de procedimientos dirigidos a una reproducción de las estructuras de clases por medio de la aplicación de la ciencia (2002: 84).

Estas estructuras, si fuere el caso, contarían con privilegios genéticos, médicos y educativos sin precedentes. No todas las personas podrían tener acceso a las supuestas mejoras y las estructuras de clases podrían estar mediadas por la biología. Aunque no seamos capaces de vislumbrar los futuros con suficiente claridad, parecería que no hay una clara intención de redirección para salir de este tipo de lógicas. Si bien no tenemos la posibilidad de salir de la incertidumbre sobre futuros asociados a las nacientes dinámicas de la ciencia y la tecnología que se han vuelto inconmensurables, sabemos que “hay un regreso a una teleología de las fuerzas productivas y las relaciones sociales de producción” (Rama Vitale, 2017: 11-12).

Además de lo anterior, dado que el mundo actual funciona en torno a la competitividad individualista centrada en los beneficios que la superioridad aporta en términos de beneficios económicos y una educación enfocada, principalmente, en las expectativas de futuro también en sentido económico (Torres Santomé, 2007), estaríamos frente a un rediseño de las expectativas pedagógicas futuras en clave diferenciada. Estas afirmaciones se desprenden del hecho contundente de que educamos con base en el individualismo y la competitividad, excepto casos más bien escasos y que, aunado a esto, en muchos países las capacidades económicas determinan la calidad del acceso médico y educativo de las niñas y niños.

Así, de seguir las tendencias educativas actuales, dicha desigualdad en capacidades y acceso tecnológico/médico supondría

necesariamente una diversificación e incluso segregación educativa, que se podría sumar a las ya existentes. En este sentido, la actual educación de las niñas y niños superdotados puede servir para analizar lo que podría suceder en un entorno en el que existan seres transhumanos más capaces que otros, por diseño. Sabemos que la educación de superdotados hoy en día presenta dificultades para ampliar la mirada hacia una educación compartida, capaz de valorar las ventajas recíprocas, asociadas o colectivas y con base en la interdependencia y sociabilidad natural humana, pues también ha tomado como criterios básicos la optimización de las capacidades y la velocidad del aprendizaje individual. La tendencia es la segregación. Las dificultades pragmáticas ante la disincronía y los problemas de inclusión terminan por privilegiar la educación diferenciada según capacidades (Hume, 2000).

¿Cómo educar en un futuro que ha superado el humanismo?

La forma típica de humanización y de mejoramiento de lo humano en diversas culturas del mundo ha sido a través de la educación (Meza y Anchondo, 2019). La ejercitación de las habilidades, la obtención de hábitos (Altarejos y Naval, 2000) y la adquisición de conocimientos, ha dependido hasta ahora de la extraordinaria capacidad natural del cerebro humano en armonía con otras disposiciones naturales y potencias somáticas y emocionales (Gracia Calandín, 2018: 56). Sin embargo, en los últimos tiempos, la propuesta transhumanista ha desbordado la imaginación con futuros como los que describe Kurzweil (2005), quien pronostica un ser humano hiper inteligente y ciber-conectado, gracias a las ciencias de la biomedicina, la genética, la nanotecnología y la llamada inteligencia artificial. Es así como imagina ciborgs superconectados y con una superinteligencia que prácticamente no requieren más que mantenimiento y cierta instrucción, pero no hace falta una inmersión educativa que los habilite o les ayude a desarrollar sus capacidades.

Como el transhumanismo afirma que es posible mejorar a los seres humanos mediante la aplicación tecnológica, el diseño genético,

el suministro de fármacos y la implantación de dispositivos, percibimos una tendencia a optimizar las capacidades intelectuales de los seres humanos sin necesidad de grandes esfuerzos o molestas repeticiones para la formación de hábitos. También pronosticamos una tendencia a la eficacia y un ahorro de insumos que podrían ver en las prácticas educativas típicas una pérdida de tiempo y de recursos. Es decir, en estos escenarios estaríamos frente a la sustitución de la educación o ante una fuerte reducción de las necesidades educativas futuras, si es que las hay, y con muy pocas posibilidades de redireccionamiento o planeación.

Ya hace tiempo que el control racional, propuesto por algunos pensadores de la Ilustración, opera en casi todos los contextos en detrimento de la formación humana, que en efecto consideraron de manera integral tanto la “*paideia*” griega, así como la tradición alemana del cultivo integral del sujeto, conocida como “*Bildung*”.⁸ Sin embargo, las posibilidades tecnológicas actuales y la velocidad con la que se transforman los apoyos tecnológicos del alumnado han acelerado los cambios hacia la expansión de la información y el conocimiento, separados de la antigua esperanza de formar cada vez mejores seres humanos. Personas que sean capaces de coherencia ética y de comprender la complejidad del mundo y cuyas capacidades de comprensión y de reflexión crítica puedan desarrollarse con el debido tiempo (Morin, 1999). Las posibilidades de ver germinar el interior de las niñas y niños, en coherencia con una sociedad que los arroja y acoge sin aceleración, son escasas, así también se vuelve difícil aceptar el ritmo natural para su crecimiento integral, cuando puede intercambiarse por “mejoras” externas artificiales, dando paso a una era de máxima instrumentalización.

La progresiva instrumentalización de las políticas educativas, las políticas de desarrollo y de investigación, también se manifiestan cada vez con más contundencia en la currícula, la educación para el trabajo, la aceleración y la competitividad global (Torres Santomé, 2013). Dicha inclinación nos invita a considerar que los procesos

8 Incluyendo otras tradiciones menos conocidas, como las del México originario (Meza y Anchondo, 2019).

educativos orientados al futuro seguirán poniendo el acento en este tipo de progreso (y no en la tradición ni en las necesidades o valores de la comunidad local o en una expectativa de crecimiento integral), al enaltecer las propuestas educativas que se fundamenten en las necesidades de un futuro global, acelerado y capacitista, antes que en la formación del carácter y en anhelos humanos característicos de la especie. A saber, la contemplación de la belleza, la valoración de la interdependencia, el crecimiento interprocesual y el fortalecimiento de los vínculos humanos (Anchondo y Gallardo, 2021; Orón, 2020).

Esto es por lo que la educación humanista presenta un énfasis en el aprendizaje cooperativo, la aportación constructiva, los proyectos comunes, la interacción social basada en el respeto mutuo y en general en la coherencia ética (Carmona, 2007: 153). Sin embargo, si las tecnoutopías transhumanistas marcan el rumbo (Rama Vitale, 2017: 12), la educación, desmantelada de sus características humanas y su orientación al ser y no al hacer, podría pasar a convertirse en el motor de un nuevo mercantilismo cognitivo. Aparece así un escenario en el que el sujeto del conocimiento pierde el control del mismo conocimiento y la automatización de las dinámicas de las comunidades se da a través del mercado de conocimientos (Díaz, 2020: 11-18).

En este sentido decimos que podríamos estar frente al fin de la educación o, si así no fuera, tendríamos que enfrentarnos a nuevas necesidades educativas tan individualizadas como lo requieran las manifestaciones de la selección genética o aplicación tecnológica que hayan decidido o podido financiar los padres o tutores, con muy pocas probabilidades de reconocer la existencia de una misma naturaleza humana (Ocampo, 2020) y con la consecuente reducción de posibilidades de participación en proyectos comunes y la pérdida de autonomía y autogestión provocadas por las nuevas formas de desigualdad y de abuso.

Los intereses del transhumanismo muestran una proclividad discordante con la educación que es y ha sido para humanos, con sus propias posibilidades y ritmos de desarrollo. De modo entonces que es factible que llegue a desaparecer y demos paso a una era de tratamientos médicos, reajustes tecnológicos o implantación de software específico, con miras a adaptar a los humanos a las necesidades del

mundo *a priori*. Bajo esa misma línea, Gracia Calandín se ha preguntado si es posible y deseable hablar de neuroeducación transhumanista y si la aplicación directa de la tecnología conduciría a la superación de toda pedagogía tal y como ha sido entendida hasta ahora, dando paso a la antropotécnica (2020: 56). En principio parece que estamos ante ciertos peligros, pues la educación, para no ser mera instrucción o capacitación técnica, requiere que el educando se cuestione por el entorno, lo transforme, se vincule emocionalmente con los contenidos educativos y con las y los educadores. Educar a seres humanos implica la consideración integral de todo lo que es ser una persona.

No es posible justificar esa necesidad de eficiencia y efectividad, tal como se pretende con el proyecto transhumanista, ya que los seres humanos no estamos diseñados para comportarnos como máquinas o ser tratados como tales con finalidades acotadas y preconcebidas. ¿Para qué estamos diseñados entonces?, podría ser una pregunta. Pues bien, la filosofía ha ensayado algunas respuestas al respecto abogando por la libertad y la trascendencia humanas, su capacidad de contemplar la belleza, de jugar, de vincularnos y aprender libremente, etcétera. Especialmente ha señalado la imposibilidad de reducir al ser humano a unas cuantas funciones de antemano (Barnes, 2016; Horkheimer, 2016; Kittay, 2013; Lewis, 2015).

La educación para un futuro transhumanista no contempla que es bueno cultivar también lo esencialmente humano, como el anhelo de belleza, la curiosidad y el asombro ante nuevos conocimientos, las buenas relaciones interpersonales, el amor a la vida, la creatividad, la necesidad de participación crítica, la sensación de autoría, entre otros fines.

El hecho de que la dirección del hombre dirigida hacia la perfección y su deseo de ser “un mejor hombre”, que es intrínseco para él, posee diferentes formas, parece haber sido oscurecido. Entonces, como si se dejara de lado la realización del ser, el desarrollo de nuestras propias capacidades a través de los propios esfuerzos, viviendo nuestra propia aventura humana entre otros, el continuo avance hacia la Verdad, el Absoluto, el amor durante toda la vida se deja de lado. La orientación unilateral hacia el

propio desempeño y eficiencia priva al hombre del avance hacia la realización de sus deseos más profundos, y hacia la revelación del sentido de la realidad (Dancák, 2017: 65).

Todo esto ha sucedido como parte del desarrollo de los puntos de partida que ya venían criticando los teóricos de la Escuela de Frankfurt y que, como consecuencia lógica, nos llevan a que el proceso de enseñanza quede reducido a un simple proceso instruccional, a un mundo de medios, procedimientos e instrumentos que sin lugar a dudas condiciona el sentido de la práctica docente, desconociendo “la dimensión trascendente de la acción educativa que comporta repercusiones morales, cualitativas e ideales no susceptibles de tecnificación” (Carmona, 2007: 141).

Por lo anterior, en nuestra opinión, una propuesta centrada en el mejoramiento de las capacidades basado en la eugenesia y la aplicación tecnológica, como quieren los defensores del transhumanismo, reduce la complejidad humana a la mera búsqueda de productividad y eficacia en términos económicos. En efecto, el mejoramiento del ser humano al que se refiere el transhumanista es en realidad una evolución que sigue la dirección dictada por el mercado y no un progreso humano en sentido amplio.

Ya no se trata de educar para reducir o sacar lo mejor del hombre, sino de implementar la tecnología para llegar lo más lejos posible, incluso rediseñar al propio ser humano. Se trata de una versión de la eugenesia que se ha considerado de libre mercado que propone un estado futuro de bienestar humano (Ocampo, 2020: 7).

De manera que, bajo esta perspectiva, el objetivo de la educación ya no consistiría en desarrollar lo mejor de la naturaleza humana, sino en “traspasar los límites de su propia naturaleza hasta llegar al extremo de proponer una especie posthumana” (Ocampo, 2020: 3).

Por el contrario, el crecimiento integral parece más cercano a un ideal de formación del carácter, crecimiento socioemocional, integración a la comunidad y participación significativa en el entorno. Se trata de aprender a ser un agente moral en una comunidad (Naval

y Bernal, 2017: 5). Un aprendizaje, además, donde la contemplación de lo bello y la búsqueda de la verdad sean primordiales para el desarrollo de las nuevas generaciones de jóvenes.

Reflexionar sobre la educación requiere mirar este proceso no solo como una manipulación e influencia de la vieja generación sobre la nueva, o manipulando e influenciando a un individuo por parte de la sociedad. También es importante percibirlo como una transmisión de hábitos. Por lo tanto, es necesario ver la educación como un co-ser, resultado en una mutua determinación, como la interacción de individuos, grupos y naciones. La educación puede sacar el potencial del hombre y su entusiasmo por la vida, pero también puede suprimir y apagar el entusiasmo. La educación puede formar positivamente a un hombre dentro de sus disposiciones (individuales) de personalidad, pero también puede deformarlo. La educación puede volverse un poder en sí mismo e interferir negativamente en la integridad del hombre (Dancák, 2017: 69).

Todos estos ideales típicamente humanos concebidos hasta ahora cederían ante un único ideal transhumanista, al trasladar el foco hacia la técnica, cambiando los ideales humanistas de la educación por una tecnoutopía. Es decir, centrándose en las tecnologías (y nuevas formas de manipulación por medio de la tecnología) y ya no en las personas, se renunciaría a la búsqueda de excelencia humana en sentido amplio por medio de hábitos y a través de la transmisión del entusiasmo por la vida. Dándole énfasis a lo técnico, se ejerce un poder tiránico sobre las nuevas generaciones que quedan limitadas en sus expectativas y prácticas de virtud.

Educación significativa vs. educación instrumentalizada

La educación humanista, que pretende ser significativa para los educandos, debe estar presente de manera transversal en todo el currículo de enseñanza mediante el cultivo de habilidades complejas como el diálogo reflexivo, la imaginación narrativa, la cooperación,

el servicio, el desarrollo de soluciones a problemas comunes, etcétera, todas ellas relacionadas con la racionalidad práctica, cuyo fin último está en el desarrollo de personas libres, abiertas, participativas y moralmente despiertas (Gracia Calandín, 2018).

Algunos autores, además, han notado la crisis de motivación que podría venir con la era transhumanista (Diéguez, 2017; Gracia Calandín, 2020) ¿En qué sentido podríamos conservar el valor de la educación?, ¿cuál sería su propósito?, ¿seguiría funcionando para potenciar las capacidades creadoras, el desarrollo psíquico-moral?, los nuevos niños ¿podrían dejar de soñar y avivar su imaginación?, ¿serían capaces de animarse a seguir aprendiendo si no tienen que imprimir esfuerzo o hay máquinas capaces de hacer lo que ellos hacen y su función puede ser sustituible por cualquiera?

Basándose en la crítica que hace mucho tiempo había dirigido Ortega y Gasset hacia la técnica, Gracia Calandín parece convencido de que la confianza, la imaginación, la memoria, la curiosidad, la agilidad intelectual y el coraje, como características espontáneas del estudiante/educando vinculadas con su proyecto vital, no se pueden añadir con sofisticados dispositivos tecnológicos, sino que deben surgir del niño mismo. Educar se trata precisamente de actualizar las potencialidades que ya están en el niño, de desarrollar los gérmenes que ya posee naturalmente.

[...] uno de los principales desafíos de la educación es reconocer su fundamento ético y descubrir que la ética no es un aditivo que se suma externamente a las pulsiones vitales, sino que la educación ética es lo que mantiene a la persona alta de moral, y de modo complementario permite que la educación esté en buena forma y no degenera en adoctrinamiento o mera instrucción. En la medida que se centra en la formación de un carácter, el desarrollo de una personalidad y la forja del propio proyecto vital en base a determinados valores cívicos como la libertad, el respeto, la igualdad o la justicia, la ética constituye el fin que da sentido a la labor educativa (Gracia Calandín, 2020: 61-62).

La necesidad de educar no implica en ningún caso excluir que exista también espacio para la instrucción y el aprendizaje de las cuestiones técnicas, sin embargo, la excesiva tecnificación y el desplazamiento de las necesidades educativas con su debido ritmo y enfoque, llevan a la aceleración y sobre todo a la desmoralización de la educación, pues la formación humana solamente se adquiere mediante la experiencia y debida orientación. Eso sí es un problema que puede acarrear consecuencias negativas para las generaciones futuras. Pues como afirma Gracia Calandín, la desmoralización de la educación, su reducción a la adquisición de capacidades o de aceleración de los aprendizajes “implica no solo incapacidad para actuar de modo excelente sino también incapacidad para discernir lo correcto de lo incorrecto. Humanamente hablando no tiene sentido hablar de pura biología sino más bien de sentimientos que nos permiten estar en buena forma y mantener la moral alta” (2020: 61-62).

Por ello, podríamos preguntarnos no sólo qué tipo de progreso o mejora humana se plantea con el transhumanismo sino, ante todo, si es ese el camino que queremos transitar hacia el futuro. A nosotras nos parece que una mejora típicamente designada desde el punto de vista capacitista, no es una propuesta de crecimiento en sentido humano.

El transhumanismo busca la mejora tecnológica del ser humano. Pero no la mejora desde un punto de vista coyuntural sino con el objetivo de transformar la naturaleza misma del ser humano. Y entre las propuestas de transhumano tecnológicamente mejorado encontramos un amplio abanico de promesas que van desde la creación de máquinas superinteligentes y ciborgs a biomejoramientos a través de la biología sintética (Gracia Calandín, 2020: 62-63).

Dado que el transhumanismo “anula la dimensión moral educativa en el ser humano” y por lo tanto desestima la capacidad de desear, la imaginación ética y los deseos vitalmente ascendentes del niño, nos parece que estaríamos hablando del fin de la educación. Las promesas del transhumanismo, sin embargo, no pueden ser analizadas

con el detenimiento que quisiéramos, al menos por ahora, pues no sabemos siquiera si serán realizables en su mayoría. Sin embargo, vale la pena esta reflexión porque suponiendo que se cumplan sus promesas y que de alguna manera se conserve la pedagogía, el futuro de la educación se percibe como excluyente e hipercapacitista, lo cual es inherentemente injusto e indeseable.

La justicia social y la inclusión educativa implican, además del respeto hacia las personas con discapacidad, el compromiso de evitar la generación de nuevas desigualdades a través de la promoción de la mentalidad capacitista y de la lógica de la producción de nuevas discapacidades. La tiranía diagnóstica de la evaluación médica ya es hoy en día lo suficientemente preocupante como para obviar la predisposición educativa hacia currículos y políticas cada vez más lejanas a la propia condición humana, a pesar de abogar por la promoción de los derechos humanos de las niñas y niños (Torres Santomé, 2013: 140).

Seguimos poniendo el acento en los diagnósticos, en los tests y en las evaluaciones cuantitativas. En los casos de niñas y niños atípicos o con discapacidad, seguimos ignorando en qué medida el entorno puede ser productor de la discapacidad, remarcando los déficits y las capacidades individuales sin detectar debidamente las barreras que en un momento específico obstaculizan los aprendizajes. Se apuesta por modelos de culpabilización de estudiantes y sus familias o se pone el acento en las características genéticas de los estudiantes (Torres Santomé, 2013: 145).

Continuar por esos derroteros no parece que nos vaya a llevar a la construcción de sociedades más justas y equitativas, tampoco si lo que hacemos es fortalecer estos diagnósticos a través de nuevas posibilidades de mejoramiento por medio de aplicaciones tecnológicas determinadas e hiper específicas. Creemos que son otros los referentes que necesitamos:

Pensemos que educar es parte de un proyecto político de definición del futuro, de un debate y consenso entre todos los colectivos sociales acerca de cómo nos gustaría que fuera nuestro mundo; educar es un acto de amor y de esperanza, basado en, por una parte, conservar los logros de la humanidad y, por

otra, transformar y poner los pilares para construir una nueva sociedad más justa. Todos los conocimientos, destrezas, procedimientos y valores que vamos a establecer como obligatorios para nuestro sistema educativo tienen esa razón de ser, y es con esos referentes que debemos permanentemente evaluar e intervenir toda la política educativa y, en consecuencia, la formación, actualización y dinamización del profesorado (Torres Santomé, 2013: 144).

Conclusiones

Cuando el proceso de mejoramiento humano ya no parte del interior de las niñas y niños en formación sino de elementos fuera de su control (como el diseño genético) o cuestiones externas (como los dispositivos tecnológicos), es posible que pierdan el deseo, la motivación y las ganas de cultivarse. La búsqueda de la virtud y la procuración de un estilo de vida orientado hacia el mejoramiento propio pierden sentido cuando el “perfeccionamiento” viene por parte de la técnica.

Aprender, adquirir conocimientos y habilidades específicas, pero en especial forjar el carácter, ha sido un rasgo esencial de la educación en todas las culturas, el problema en los últimos tiempos es que por momentos se ha visto olvidado. Sin embargo, desde la convicción de que el desarrollo de capacidades fragmentarias no corresponde a la necesidad de desarrollo orgánico, complejo, de toda la persona, algunos especialistas han observado que en las últimas décadas, en varios lugares del mundo, está creciendo el interés por la educación con enfoque humanista. Preocupada por el tipo de persona que el alumno es y puede llegar a ser (Naval y Bernal, 2017: 2).

Aunque la orientación educativa a partir del ideal de la persona humana moralmente madura sigue abierta a debate, hoy más que nunca es necesario poner atención a la dimensión moral de la educación, tomando en consideración la libertad, el deseo, la motivación, los afectos y el sentido del aprendizaje, además de la dimensión racional del educando.

Se educa a toda la persona, no se trata únicamente de la regulación del comportamiento; de hecho, en eso consiste su diferencia con la instrucción y la capacitación pues “todo desarrollo verdaderamente humano significa desarrollo conjunto de las autonomías individuales, de las participaciones comunitarias y del sentido de pertenencia con la especie humana” (Morin, 1999: 26).

Las propuestas educativas funcionan sobre la base de ciertas creencias y ningún diseño curricular es neutral políticamente. Hoy en día, las políticas educativas normalmente están basadas en una jerarquización de los seres humanos según el grado de desarrollo de capacidades específicas valoradas socialmente y la velocidad con la que una niña o niño pueden adquirirlas. Los currículos no toman en cuenta las expectativas de todos los colectivos sociales (Connell, 2007; Torres Santomé, 2011) ni la existencia de otras lógicas de valoración de saberes (De Sousa Santos, 2003). La justicia curricular y el futuro de una educación más humana e inclusiva, demanda nuevos principios rectores más cercanos a la inclusión epistémica, la promoción de las capacidades colectivas, la interdependencia consciente, el desarrollo del cuidado, las habilidades sociales, la solidaridad y la confianza mutua.

Referencias

- Agar, N. (2010). *Humanity's End: Why We Should Reject Radical Enhancement*. MIT Press.
- Altarejos, F. y Naval, C. (2000). *Filosofía de la educación*. Eunsa.
- Anchondo Pavón, S., y Gallardo Macip, C. (2021). La perfección de las vidas vulnerables. Modificación genética y discapacidad. *Revista de Medicina y Ética*, 32(2): 483-518. <https://doi.org/10.36105/mye.2021v32n2.04>.
- Aristóteles. (1995). *Física*. Traducción de G. R. de Echandía. Gredos.
- Au, O., & Kwan, R. (2009). Experience on Outcome-Based Teaching and Learning. En F. L. Wang, J. Fong, L. Zhang, & V. S. K. Lee (eds.), *Hybrid Learning and Education*. Springer: 133-139. https://doi.org/10.1007/978-3-642-03697-2_13.
- Barnes, E. (2016). *The Minority Body: A Theory of Disability*. Oxford University Press.

- Bauman, Z. (2003). *Modernidad Líquida*. Fondo de Cultura Económica.
- (2005). *Vidas desperdiciadas. La modernidad y sus parias*. Paidós.
- Bostrom, N. (2005). A History of Transhumanist Thought. *Journal of Evolution and Technology*, 14(1): 1-30. <https://nickbostrom.com/papers/history.pdf>
- (2013). Why I Want To Be A Posthuman When I Grow Up. En M. More y N. Vita-More (eds.), *The Transhumanist Reader*. Wiley-Blackwell: 28-53.
- Bostrom, N. & Sandberg, A. (2009). Cognitive Enhancement: Methods, Ethics, Regulatory Challenges. *Sci Eng Ethics*, 15(3): 311-341. <https://pubmed.ncbi.nlm.nih.gov/19543814/>
- Bostrom, N. & Savulescu, J. (2009). *Human Enhancement*. Oxford University Press.
- More, M. & Vita-More, N. (2013). *The Transhumanist Reader*. John Wiley & Sons, Inc.
- Campbell F. K. (2001). Inciting Legal Fictions: “Disability’s” date with Ontology and the Ableist Body of Law. *Griffith Law Review*; 10(1): 42-62. <https://research-repository.griffith.edu.au/handle/10072/3714>.
- Carmona, M. (2007). La educación y la crisis de la modernidad. Hacia una educación humanizadora. *Revista de Artes y Humanidades ÚNICA*, 8(19), Mayo-Agosto: 134-157. <https://shorturl.at/abCK5>
- Connell, R. (2007). *Escuela y justicia social*. Morata.
- Dancák, P. (2017). *Homo Perfectus Versus Educatio*: Philosophical Reflections on Transhumanism and Education. *Studia Paedagogica Ignatiana*, 20(1): 57-71.
- De Sousa Santos, B. (2003). *Crítica de la razón indolente. Contra el desperdicio de la experiencia*, Desclée de Brouwer.
- Deneen, P. J. (2019). *¿Por qué ha fracasado el liberalismo?* Rialp.
- Díaz, J. (2020). La Transeducación como una expresión del futuro de la educación. Perspectiva decolonial sobre la educación democrática. *Revista Ethika*, n. 2: 53-78. <https://rb.gy/wyd5dz>.
- Diéguez, A. (2017). *Transhumanismo. La búsqueda tecnológica del mejoramiento humano*. Herder.
- Dussel, E. (1994). Crítica del “Mito de la Modernidad”. 1492. *El encubrimiento del otro. Hacia el origen del “Mito de la Modernidad”*. Plural Editores: 69-81.
- Ferreira, M. (2008). Una aproximación sociológica a la discapacidad desde el modelo social: apuntes caracteriológicos. *Reis: Revista Española de investigaciones sociológicas*, n. 124: 141-174. <https://rb.gy/lemnff>.
- Fukuyama, F. (2002). *El fin del hombre, consecuencias de la revolución biotecnológica (Posthuman Society)*. Ediciones B.

- Gracia Calandín, J. (2018). *El desafío ético de la educación*. Dykinson.
- (2020). Transhumanismo y neuroeducación en perspectiva orteguiana. *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*, 53: 55-64. <https://doi.org/10.5209/ asem.70836>.
- Habermas, J. (2002). *El futuro de la naturaleza humana: ¿Hacia una eugenesia liberal?* Paidós.
- Harris, J. (2009). Enhancements Are A Moral Obligation. N. Bostrom y J. Savulescu (eds.) *Human Enhancement*. Oxford University Press: 131-154.
- Horkheimer, M. (1947). *Eclipse Of Reason*. Oxford University Press.
- (2016). *Crítica de la razón instrumental*. Trotta.
- Horkheimer, M. y Adorno, T. W. (2016). *Dialéctica de la Ilustración*. Trotta.
- Hume, M. (2000). *Los alumnos intelectualmente bien dotados*. Edebé.
- Kittay, E. F. (2013). Caring For the Long Haul: Long-Term Care Needs And The (Moral) Failure To Acknowledge Them. *IJFAB: International Journal of Feminist Approaches to Bioethics*, 6: 66-88. <https://doi.org/10.3138/ijfab.6.2.66>
- Kurzweil, R. (2005). *The Singularity Is Near: When Humans Transcend Biology*. Penguin Books.
- L'Ecuycer, C. (2012). *Educación en el asombro*. Plataforma Editorial.
- Lewis, C. S. (2015). *The Abolition of Man*. Harper Collins.
- Lickona, T. (1991). *Educating for Character: How Schools Can Teach Respect and Responsibility*. Bantam Books.
- (2010). *Carácter: cómo ayudar a las nuevas generaciones a desarrollar el buen criterio, la integridad y otras virtudes esenciales*. Producciones Educación Aplicada.
- Lipovetsky, G. (1986). *La era del vacío. Ensayos sobre el individualismo contemporáneo*. Anagrama.
- Llano, A. (2008). *La vida lograda*. Ariel.
- MacIntyre, A. (2007). *After Virtue. A Study in Moral Theory*. Notre Dame University Press.
- Márquez, Á. (1995). La crisis de la Modernidad y la razón pedagógica. *Revista Frónesis*, 2(2), Diciembre. 1-21.
- Meza-Mejía, M. & Anchondo, S. (2019). La formación del carácter en los indígenas mexicanos. Continuidades, rupturas y reivindicaciones. *Estudios sobre Educación*, n. 37: 33-49. <https://shorturl.at/OT028>.
- Mignolo, W. (2007). *La idea de América Latina. La herida colonial y la opción decolonial*. Gedisa.

- More, M. (2013). The Philosophy of Transhumanism. M. More y N. Vita-More (eds.), *The Transhumanist Reader*. John Wiley & Sons, Inc: 3-17.
- Morin, E. (1999). *Los siete saberes necesarios para la educación del futuro*. UNESCO.
- Naval, C., (2009). *Educación de la sociabilidad*. Eunsa.
- Naval, C. y Bernal, A. (2017). Educación del carácter y de las virtudes. C. E. Vanney, I. Silva y J. F. Franck. (eds.). *Diccionario Interdisciplinar Austral*. http://dia.austral.edu.ar/Educaci%C3%B3n_del_car%C3%A1cter_y_de_las_virtudes.
- Ocampo, M. (2020). Importancia del concepto de naturaleza en Santo Tomás de Aquino, ante los retos que plantea el transhumanismo a la educación actual. *Akadèmeia*, 19(1), junio-julio: 1-35.
- Orón, J.V. (2020). *Encuentro interprocesual Por un mundo para el crecimiento interpersonal*. ICCE.
- Platón. (1998). *Fedro. Diálogos*, vol. III. Traducción de E. Lledó Íñigo. Gredos: 291-413.
- Quijano, A., (2019). Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. *Espacio Abierto*, 28 (1): 255-301.
- Rama Vitale, C. (2017). Prólogo. C. Rama Vitale y M. Chan Núñez (coords). *Futuro de los sistemas y ambientes educativos mediados por las TIC*, UDGVirtual:11-17.
- Sandel, M. (2007). *The Case Against Perfection: Ethics in the Age of Genetic Engineering*. Belknap Press / Harvard University Press.
- Savulescu, J. (2005). New Breeds of Humans: The Moral Obligation to Enhance. *Reproductive BioMedicine Online*, 10, Supplement 1: 36-39. [https://doi.org/10.1016/S1472-6483\(10\)62202-X](https://doi.org/10.1016/S1472-6483(10)62202-X).
- Savulescu, J. & Persson, I. (2012). Moral Enhancement, Freedom, and the God Machine. *The Monist*, 95(3): 399-421. <https://doi.org/10.5840/monist201295321>.
- Torralla Roselló, F. (2010). *La inteligencia espiritual*. Plataforma Editorial.
- Torres Santomé, J. (2007). *Educación en tiempos de neoliberalismo*. Morata.
- (2011). *La justicia curricular. El caballo de Troya de la cultura escolar*. Morata.
- (2013). Entrevista a Jurjo Torres Santomé. *Revista de Pedagogía*. Escuela de Educación. Universidad Central de Venezuela, Caracas, 34(94), enero-junio: 139-152. <https://shorturl.at/ioqO2>.
- Vite Pérez, M. Á. (2012). La discapacidad en México desde la vulnerabilidad social. *Polis: Investigación y Análisis Sociopolítico y Psicosocial*, 8(2): 153-173.

Noética y educación en Averroes.
Un acercamiento a partir del *Gran Comentario al De Anima*
de Aristóteles

Noetics and Education in Averroes.
An Approach from the
Comentarium Magnum in Aristotelis De Anima

Sandro Paredes
Universidad Católica del Maule, Chile
sparedes@ucm.cl
Orcid: <https://orcid.org/0000-0001-5987-1589>

Fecha de recepción: 06/01/2023 • Fecha de aceptación: 23/02/2023

Resumen

La noética desarrollada por Averroes en su *Gran comentario al De Anima* contiene algunas referencias y argumentos relacionados con la educación. Nuestro artículo pone de manifiesto el uso, por parte de Averroes, de la relación maestro-estudiante como un argumento dentro del análisis del intelecto y las posibles implicancias para una filosofía de la educación. Para ello: *i*) exponemos, como antecedente, el problema sobre el intelecto uno y múltiple en Alejandro de Afrodisia y Temistio; *ii*) analizamos la recepción de este problema en algunos pasajes del *Gran Comentario* de Averroes que refieren a la educación y el uso que tienen dentro de su argumentación noética; *iii*) se proponen algunas consideraciones que permitirían reconstruir una filosofía de la educación en Averroes.

Abstract

The noetics developed by Averroes in his *Comentarium Magnum in Aristotelis De Anima* contains some references and arguments related to education. Our article highlights Averroes' use of the teacher-student relationship as an argument within the analysis of the intellect and the possible implications for a philosophy of education. To achieve this: *i*) we expose, as background, the problem about the one and multiple intellect in Alexander of Afrodisia and Thesmistius; *ii*) we analyze the reception of this problem in some passages of the *Comentarium Magnum* of Averroes that refer to education and the use they have within the noetic argumentation of it; *iii*) some relevant considerations are proposed that allow reconstructing of Averroes's philosophy of education.

Palabras clave:

*Averroes, filosofía de la educación,
historia de la filosofía, noética.*

Keywords:

*Averroes, history of philosophy, noetics,
philosophy of education.*

Introducción

Dos conceptos se entrecruzan en este trabajo. Por un lado, el de noética o teoría del intelecto y, por otro, el de educación. Ambos conceptos confluyen de alguna manera en el pensamiento de Averroes y no son visibles si los abordamos separadamente. La razón de esta indisoluble unión estriba en que, finalmente, no podemos pensar la educación sin una teoría sobre el intelecto humano que nos permita trazar los límites y posibilidades de un proyecto formativo que desea configurar lo humano. En este sentido, filosofía de la educación y noética son parte de una antropología filosófica.

Respecto al concepto de educación en la cultura árabe, podemos decir que se inicia un episodio de esplendor de la mano del califato de Harun al Raschid (785-809), con quien se da un proceso de traducción de las obras del pensamiento griego como Aristóteles (*Analíticos*, *Física*, *Metafísica*), Euclides (*Los elementos*), Ptolomeo (*Almagesto*). Luego de un período de estudio y asimilación de la cultura antigua, considerada la ciencia común de la humanidad (Calvo, 2013: 52), la cultura árabe tiene un florecimiento que se ve expresado en sus contribuciones a la ciencia y a la filosofía (Pernil y Vergara, 2002: 104; Abbagnano y Visalberghi, 1964: 168). Se trata, para algunos autores, de un verdadero renacimiento islámico, fruto de la adopción de los ideales helenísticos y grecorromanos de la *humanitas* (Gutas, 1998; Rosenthal 1994; Kraemer, 1984).

La educación, dentro de la cultura árabe, ocupa un lugar importante debido a que es promovida por las enseñanzas de Mahoma, fundador del islam (*Corán* 41, 53). Dentro de los conceptos árabes usados para referirse a la educación, S. Günter distingue *ta'lim* y *ta'allum* (enseñar y aprender), *tadrīs* (instrucción) y *ta'dib* (educación) (2020: 4). El estudio de la naturaleza y el cultivo de las ciencias es considerado un momento supeditado a la revelación y, la educación, un camino o proceso de perfección del ser humano. Esta educación verdadera o refinada recibe el

nombre de *adab*, y que, como proyecto que configura al ser humano, es una prolongación de la *paideia* griega y su ideal humanista (Calvo, 2013: 52). El objetivo de esta formación es la dependencia respecto de Dios, así como el admitir la total igualdad de los hombres ante el Creador y la supremacía del profeta Mahoma sobre todos los profetas (Pernil y Vergara, 2002: 109). La educación, para el islam, como todos los temas terrenales, ha de ordenarse a una visión religiosa, debido a que el conocimiento y la fe derivan de la revelación, como dos caras de la misma moneda (Günter, 2020: 5).

En cuanto al contenido de la *adab*, este seguía la clasificación de las ciencias de Aristóteles. Se le atribuye a Al-Farabi (870-950) la elaboración de un currículum propiamente árabe, dividido entre ciencias prácticas y ciencias teóricas (Reisman, 2006: 64). Las primeras estarían conformadas por gramática y lógica en un primer nivel, seguido de matemáticas (aritmética, geometría, óptica, astronomía, música, mecánica). Las ciencias teóricas incluían física, metafísica y política (que incluía jurisprudencia y teología especulativa). Este currículum, como podemos ver, es similar al *trivium* (gramática, retórica y dialéctica) y *quadrivium* (aritmética, geometría, astronomía y música) latino (Calvo, 2013: 54). Para Al-Farabi, por ejemplo, la lógica tiene un papel muy importante en la educación debido a que es la suprema herramienta para alcanzar conocimiento y evitar el error. Por lo mismo, junto a la gramática, son la base, al igual que el *trivium*, para un dominio del lenguaje (Reisman, 2006: 65). Por su parte, la relación entre el alumno y el maestro se regía por altas exigencias éticas, especialmente por parte del maestro quien, además de poseer una preparación en las ciencias y en la religión, debía ser veraz y de conducta irreprochable, de modo que existiera confianza en lo que enseñaba. Esta preocupación por la dimensión ética del maestro se deriva del resguardo necesario de la enseñanza de la ciencia, la cual es considerada como una perfección mediante la cual el hombre se aproxima a Dios.¹

1 Existe una extensa tradición sobre la traducción de textos árabes, especialmente de ciencias, medicina y filosofía. Günter, (2020: 4-18) recoge sumariamente el camino de traducciones vinculadas con la educación que incluye, por ejemplo, la primera traducción del Corán al latín en 1156 y las traducciones de Gerardo de Cremona (s. XII). Pero su exposición se centra en una larga lista de traducciones que, desde el siglo XVII hasta nuestros días, se enfocan en los temas educativos en el mundo árabe y persa.

Respecto a Averroes o Ibn Rushd (1126-1198) y su teoría del intelecto, podemos afirmar que ella hunde sus raíces en esta tradición y por eso no es de extrañar que entre sus escritos aparezca la referencia a la educación unida a alguno de sus problemas filosóficos más complejos, como son los relacionados al intelecto humano.

Por noética debemos entender principalmente la teoría del intelecto que Aristóteles fundó con su texto *De Anima* (III, 5). En el famoso capítulo, Aristóteles distingue dos intelectos, uno “por llegar a ser todas las cosas” y otro “por producirlas todas” (430a, 10, 15-16; trad. Boeri, 2010: 145), los que en la tradición filosófica se conocerán como intelecto posible o material e intelecto agente, respectivamente. Las confusas definiciones del estagirita respecto al intelecto como “separable, impassible y sin mezcla por cuanto sustancialmente es en acto” (430a, 10, 18-19; trad. Boeri, 2010: 146) provocarán una serie de interpretaciones en los siglos venideros que harán de este capítulo uno de los más abordados en la historia de la filosofía. Averroes, en este contexto, será considerado el más importante comentarador de la obra aristotélica.

Durante el siglo XII-XIII, Averroes fue considerado uno de los mayores intérpretes y el gran *Comentador* de Aristóteles, a la altura de los intérpretes griegos Alejandro de Afrodisia y Temistio (Sellés, 2012: 106). Su preponderancia en occidente se da gracias a las traducciones de Miguel Escoto que permitieron acercar sus obras al mundo latino. Sin embargo, a partir de la revisión y corrección de las traducciones de la obra aristotélica realizada por Guillermo de Moerbeke en el siglo XIII,² el juicio sobre la fidelidad de Averroes a la obra de Aristóteles es cuestionado.³

2 Para L. Florido (2022), en el período medieval existen tres etapas de recepción de la obra de Aristóteles: “a) la versión grecolatina, que comienza con Boecio y continúa a partir del XII con las primeras traducciones de Jacobo de Venecia; b) el Aristóteles árabe-latino, que se comienza con la recepción del siglo XIII con las traducciones de Miguel Escoto; c) la etapa de revisión y crítica textual, que se debe a las traducciones de Guillermo de Moerbeke” (22).

3 Tomás de Aquino plantea en su texto *De unitate intellectus* que la tesis averroísta sobre la unidad de un intelecto común para todos los hombres (monopsiquismo) se debe a que Averroes no realiza una interpretación fiel del texto y el pensamiento aristotélico (Proemio, § 2).

Averroes fue un punto de inflexión en la transmisión de la filosofía griego-árabe a Europa, en un momento en que la filosofía griega y el aristotelismo en general parecían olvidados (Fakhry, 2008: 15). Sin embargo, este arribo al mundo latino sufre dos restricciones que impidieron que alcanzara un gran nivel de influencia en los siglos posteriores. El primer obstáculo importante fue el texto de Tomás de Aquino *De unitate intellectus contra averroistas* (1270), que inaugura el concepto “averroísta” y diseña sus características principales.⁴ El segundo obstáculo fue la condena de 219 tesis consideradas averroístas por parte del obispo Tempier en 1277. Esto dificultó una recepción más enfática de Averroes en las filas del pensamiento cristiano, lo que no impidió que permanecieran algunas de sus tesis y argumentaciones en pensadores posteriores como Dante, Giordano Bruno y Spinoza, por ejemplo. Para ser justos, hemos de mencionar que no hubo pensador del período escolástico y tardo medieval que no utilizara los escritos de Averroes y no estuviera en alguna medida condicionado por él (Coccia, 2007: 57), así como se ha de reconocer también la desfiguración que este sufrió de los mismos (Gómez Nogales, 1987: 85).

Las traducciones y estudios especializados sobre la obra de Averroes han permitido cuestionar ciertas afirmaciones tradicionales sobre su filosofía y entender de modo más preciso su posición sobre distintos temas por los cuales fue silenciado (De Libera, 1998; Martínez Lorca, 2004; Fakhry, 2008; Coccia 2007, entre otros). Hoy en día, existe acuerdo en que la posición de E. Renan, respecto a que nada hay que aprender de la filosofía de Averroes es más bien un prejuicio (1866: 5). E. Coccia, por ejemplo, ofrece un panorama histórico que intenta deconstruir el concepto de averroísmo y averroístas afirmando que esas categorizaciones no se ajustan con exactitud a Averroes, sino que solo se podrían aplicar a algunos de sus intérpretes posteriores (2007: 55-84).

4 Dice Santo Tomás: “los averroístas quieren interpretar que Aristóteles consideró que el intelecto no fuera el alma, que es acto del cuerpo, ni parte de ella” Cap. I, § 17 (2014: 81). Antes de Tomás de Aquino, Alberto Magno escribe en el 1256 *De unitate intellectus* contra la hipótesis de la unidad y separación del intelecto agente atribuida a Averroes.

La dificultad de aceptar un juicio sobre Averroes como el de E. Renan estriba en que, respecto a su noética, desconoce este último que esta sufrió modificaciones a través de los distintos comentarios que escribió sobre el *De Anima*, por lo que resulta difícil establecer una sola interpretación. Recordemos que Averroes escribió tres comentarios al *De Anima*: el *Epítome*, el *Comentario medio* y el *Gran comentario* (en adelante GC).⁵ Hay acuerdo, sin embargo, en que, en este último, podemos apreciar una posición madura, expresadas en dos innovaciones noéticas fundamentales. Una de ellas dice relación con el intelecto agente, al ser el primero en considerarlo intrínseco al hombre, distanciándose con ello de Al-Farabi (Taylor, 2005): “que el intelecto agente existe en nuestra alma” (GC, III, com. 5, 390, 99, Trad. M. Lorca, 2004: 121).⁶ En este sentido, Averroes se aleja de la tradición filosófica árabe que le precede que consideraba el intelecto agente como una sustancia separada del ser humano que se identificaba con la inteligencia de las últimas esferas celestes, como Al-Kindi, Al-Farabi y Avicena (Sellés, 2012: 90-95). Una segunda innovación en la noética de Averroes está referida al intelecto material, el cual considera, al igual que el intelecto agente, como separado de la corporeidad y, por tanto, eterno (GC III, com. 4, 383, 10-16).

Nuestro trabajo pretende acercarse a la teoría del intelecto de Averroes, especialmente en su *Gran Comentario al De Anima* y recoger el argumento y referencia a la relación maestro-discípulo que nos permitan vislumbrar la presencia de una filosofía de la educación en el pensamiento del filósofo cordobés. Para ello, el texto se dispone a trazar y describir uno de los problemas que la teoría del intelecto aristotélica planteaba, a saber, la unidad y multiplicidad del

5 Del *Epítome* contamos en español con la versión de Salvador Gómez Nogales, *La psicología de Averroes. Comentario al libro Sobre el alma* (1987). Del *Comentario Medio* tenemos una edición en inglés: *Middle Commentary on Aristotle's De Anima*, traducida por A. L. Ivry (2002). Del *Gran Comentario*, contamos con una versión completa en inglés: *Long Commentary on the De anima of Aristotle*, traducida por R. Taylor & T. Druart en 2009. En español, solo hay una selección del libro III, realizada por M. Lorca: *Sobre el intelecto* (2004).

6 Las citas del *Gran Comentario* remitirán al texto latino de la edición de Crafword (1953), incluyendo página y línea. Cuando se ofrezca traducción, se seguirá la de M. Lorca (2004) o, en su defecto, una traducción personal.

intelecto, especialmente en los argumentos de Alejandro de Afrodisia (s. II y III d. C.) y Temistio (317-388 d. C.), como antecedentes de la posición de Averroes. Seguidamente, nos detendremos en la referencia a la educación presente en el *Gran Comentario* (III, com. 5), haciendo un análisis del uso argumentativo de la educación y su relación intrínseca con el problema planteado sobre el intelecto. En un tercer momento, a modo de sistematización, se plantean algunos alcances que puedan tener estos análisis en relación a una filosofía de la educación en el pensamiento de Averroes.

Antecedentes de la relación entre noética y educación en Alejandro de Afrodisia y Temistio

La fuente de la noética o teoría del intelecto de Averroes es el texto *De Anima* de Aristóteles. El Estagirita ofrece una psicología o estudio sobre el alma humana alejada ya de la tradición pitagórica o platónica que entendía el alma como inmortal por tener un origen divino.⁷ Aristóteles no separa la psicología de la biología, sino que intenta esclarecer más bien la naturaleza y funciones del alma, ya que su existencia, tanto para él como para los de su tiempo, es un hecho innegable (Calvo, 1978: 56).

El libro *De Anima* se divide a su vez en tres libros, pero que deben entenderse como una descripción ascendente de las facultades del alma humana. En el libro primero, Aristóteles se dedica principalmente a plantear la necesidad de estudiar el alma y a exponer las teorías que le anteceden, así como sus objeciones. En el libro segundo, define el alma (II, 1 y 2) y aborda las características de la facultad sensitiva y sus cinco sentidos (II, 7-10). Lo que define a la facultad sensitiva es su capacidad para recibir o sufrir alteración a partir de lo sensible (II, 5). El libro tercero trata sobre las facultades que le

7 Se considera que Pitágoras fue el primero en argumentar a favor de la inmortalidad del alma en contraste con diversas concepciones de la cultura griega que no la consideraban como tal o, por lo menos, no es evidente que así lo fuera. El carácter inmortal del alma pareciera provenir de cultos místicos vinculados a Dionisio y Orfeo (Urrutibeheity, 2000: 365-372).

siguen, como el sentido general o *aísthesis* (III, 1 y 2) y la imaginación (III, 4), pero su núcleo es el intelecto (III, 5). Allí Aristóteles postula la famosa división del intelecto en dos:

Y también hay un intelecto que es tal por llegar a ser todas las cosas, y otro por producirlas todas, que es como un cierto tipo de estado, como la luz. Pues también la luz, en cierto modo, hace que los colores que son en potencia sean colores en acto. También este intelecto es separable, impassible y sin mezcla por cuanto sustancialmente es en acto (*De Anima*, 430a, 14-18; trad. Boeri, 2010: 145).⁸

Hemos de considerar que Aristóteles, desde su perspectiva naturalista, estudia el alma humana bajo el esquema de materia-forma y potencia-acto. En este sentido, al igual como ha analizado los sentidos y la facultad sensitiva como potencias que han de actualizarse mediante la presencia de lo sensible, asimismo pretende estudiar el intelecto, el cual también tendría un componente potencial (o material) y uno actual (o formal) que, en la tradición filosófica, se denominaron intelecto material e intelecto agente. A pesar de este esfuerzo por aplicar un esquema concreto que permitiera entender mejor el intelecto, las definiciones lacónicas de Aristóteles sobre el intelecto como “separable, impassible y sin mezcla” abrieron un largo camino de interpretaciones durante los siglos posteriores con el fin de dilucidar las palabras del Estagirita.⁹

Las diversas interpretaciones sobre el texto aristotélico convergen en dos posiciones fundamentales: la de Alejandro de Afrodisia y la de Temistio. La posición de Alejandro o el *Exégeta* es también denominada substancialista, debido a que concibe el intelecto agente como una sustancia separada e inmortal, que identifica con Dios

8 “καί ἐστίν ὁ μὲν τοιοῦτος νοῦς τῶ πάντα γίνεσθαι, ὁ δὲ τῶ πάντα ποιεῖν, ὡς ἔξις τις, οἷόν τὸ φῶς τρόπον γὰρ τινα καὶ τὸ φῶς ποιεῖ τὰ δυνάμει δντα χρώματα ἐνεργεία χρώματα, καὶ οὗτος ὁ νοῦς χωριστός καὶ ἀπαθής καὶ ἀμυγής, τῆ οὐσία ὧν ἐνεργεία”. Seguimos el texto de W. D. Ross (1961).

9 J. Sellés, por ejemplo, consigna estudios que han establecido más de 500 comentarios al *De Anima* solo entre los siglos XIII y XIV (2012: 25).

(Sellés, 2012: 63). Esto es debido a que asimila el intelecto agente —que produce todas las cosas— con la causa primera o motor inmóvil y, como consecuencia, con Dios (Farieta, 2019: 36). La posición de Temistio, por su parte, surge como una respuesta a la de Alejandro, planteando que el intelecto agente es una potencia humana. Para Temistio, Dios no es el intelecto agente, y si lo fuera, no lo es en el sentido en que lo es el intelecto humano (Sellés, 2012: 69). La importancia de estas dos posiciones radica en que tendrán gran influencia en Averroes, sobre todo en el tema que nos atañe. Revisaremos, a modo de antecedente, algunos aspectos de estos planteamientos. Nos detendremos, eso sí, en Temistio, pues él plantea el problema de la unidad y multiplicidad del intelecto y lo relaciona con la educación.

El intelecto agente, para Alejandro de Afrodisia, es una substancia distinta al hombre y que, desde fuera, hace posible que el intelecto material se actualice y alcance el conocimiento de los inteligibles. En este sentido, el intelecto agente o primer motor no solo es causa de los entes, sino también de su inteligibilidad: “[...] si semejante intelecto es la causa primera, que es causa y principio del ser para todas las demás cosas, será agente también en este sentido, en cuanto es él causa del ser para todas las cosas pensadas” (*Acerca del alma* 89, 9-11).¹⁰ En otro texto que Alejandro dedica al estudio del intelecto, *De Intellectu*, plantea la distinción entre intelecto agente, intelecto material e intelecto adquirido. El intelecto agente actualiza al intelecto material y lo capacita para alcanzar el conocimiento. El intelecto material, que es el intelecto que poseemos y que está en potencia, pasa a un estado actual que Alejandro denomina intelecto adquirido o *adeptus*, que es la modalidad en la que nosotros podemos poseer o alcanzar el conocimiento de los inteligibles y el modo por el cual podemos unirnos al intelecto agente. Para Alejandro, el pensar del intelecto material es “capaz de adquirir por su propia capacidad las formas de los objetos del pensamiento” (*De Intellectu*, 107,

10 . La traducción en español está tomada de la edición de García Valverde (2013) quien sigue la numeración de la obra crítica de Ivo Bruns, *Supplementum aristotelicum* II.1 de la serie *Commentaria in Aristotelem Graeca*, Reimer, Berlín, 1887. Para una historia de la traducción y recepción del texto de Alejandro de Afrodisia, ver López-Forjeat (2022).

21).¹¹ Pensar es, por tanto, un acto receptivo en el ser humano que solo podemos realizar en posesión del intelecto adquirido, es decir, cuando el intelecto material esté en su estado actual.

Para Temistio, en cambio, el intelecto agente no es una substancia separada, externa al ser humano, sino una facultad del alma presente en nosotros. Esta comprensión se debe a que, para Temistio, todo está compuesto de una materia (o potencia) y una forma (o perfección). El intelecto agente no solo perfecciona o actualiza el intelecto potencial, sino también sus “objetos de pensamiento” (*Paráfrasis De Anima* 98, 35).¹² Solo cuando el intelecto agente se une al intelecto potencial este puede operar. Para Temistio, materia y forma tienen una relación de unidad recíproca, como la del artista con la materia. En efecto, el artista puede hacer todas las cosas en la materia y la materia es capaz de hacerse o transformarse en todas por la acción del artista. Temistio no cree que el artista esté fuera de la materia, sino que ambos forman una unidad recíproca. De la misma manera, el intelecto agente se une al intelecto material o potencial. Debido a esta unidad es que Temistio afirma que “está en nuestro poder pensar cuando queramos” (*Paráfrasis De Anima* 99, 11).¹³

Que el intelecto agente esté en nosotros no implica que no posea cierta semejanza con la divinidad. En efecto, al igual que en Dios se identifica el objeto de pensamiento con el intelecto que los piensa, en el ser humano, el intelecto agente se identifica con los objetos del pensamiento que ha actualizado. Sin embargo, existe una diferencia radical: en Dios, este pensarse a sí mismo es eterno, pues no posee una potencia o imperfección previa, en cambio, en el hombre solo es momentáneo, debido a que existe un intelecto material en potencia que requiere una perfección o actualización (*Paráfrasis De Anima* 99, 26).

11 Traducimos desde el inglés: “is capable of acquiring by its own capacity the forms of objects of thought” (Schroeder & Todd, 1990: 47). R. Sharples traduce: “and is able to apprehend the forms of intelligible things by its own power” (2008: 26).

12 Seguimos la traducción de R. Todd: “[...] so too this actual intellect advances the potential intellect, and not only makes it an actual intellect, but also constitutes its potential objects of thought as actual objects” (2014: 123).

13 “That is why it is also in our power to think whenever we wish” (2014: 123).

Al analizar más a fondo el intelecto agente, Temistio se da cuenta de un problema fundamental. Se trata de saber si el intelecto agente es uno o es múltiple. El problema no es fácil de responder, y él mismo lo reconoce así. En efecto, como sabemos, para Temistio el intelecto agente está en nosotros, por lo cual se distancia de la posición de Alejandro que consideraba a este una substancia separada que identificaba con Dios. En este sentido, la posición de Alejandro se focaliza en la necesidad de justificar la unidad, por lo que el intelecto agente ha de ser uno para todos para alcanzar dicho cometido. Temistio, al plantear que el intelecto agente no está fuera, sino en nosotros, focaliza la multiplicidad, en el sentido de que cada uno de nosotros posee un intelecto agente. Sin embargo, nuestro intelecto agente, según Temistio, también participa de cierta divinidad, como lo hemos planteado más arriba. La dificultad, entonces, estriba en saber cómo conciliar unidad y multiplicidad en el intelecto humano, es decir, si se trata de un intelecto agente para todos o de uno para cada uno, por lo cual habría muchos intelectos agentes.

Temistio utiliza la analogía de la luz para referirse al intelecto agente y, a partir de ahí, afirma que, como una es la luz que ilumina, uno debe ser el intelecto agente. Pero Temistio se pregunta de qué modo, entonces, si el intelecto agente es uno, podemos nosotros compartir la eternidad del intelecto agente. Dice Temistio: “Entonces [sobre esta comparación], así como la imperecedera luz común no tiene relación con cada caso de visión, así la eternidad del intelecto agente no tiene relación con cada [uno] de nosotros” (*Paráfrasis De Anima* 103, 21).¹⁴ Por otra parte, si el intelecto agente son muchos, uno para cada individuo o uno para cada intelecto potencial, lo que los diferencia ha de ser la materia. Si son diferenciados por la materia o el intelecto potencial al que están unidos, la pregunta que se plantea es de qué manera puede existir algo común entre ellos. Si cada uno es diferente, de qué modo estos intelectos agentes son una especie y de qué modo podrían pensar todas las cosas si están sujetos

14 “So [on this analogy], the imperishability of the light shared [by everyone with sight] has no more relation to each organ of sight than does the eternity of the productive intellect to each [one] of us” (2014: 128).

a una condición particular. El núcleo del problema estriba en que si el intelecto agente es particular de cada individuo no hay forma de explicar las nociones comunes que conforman nuestro inteligir.

La respuesta de Temistio se escapa de la estructura noética aristotélica y remite a Platón, en cuanto retoma la analogía del sol y la luz:

Ahora, la solución es que el intelecto que ilumina en sentido primario es uno, mientras que los que están iluminados y los que iluminan son, como la luz, más de uno. Mientras que el sol es uno, se podría hablar de la luz como de alguna manera dividida en casos de visión. Por eso Aristóteles no hace su comparación con el sol, sino con su luz derivada, mientras que Platón introdujo al mismo sol; en esto lo hace análogo al Bien (*Paráfrasis De Anima* 103, 32).¹⁵

Temistio plantea que ha de existir un intelecto agente único el cual identifica con el sol y, por otra parte, intelectos agentes que son iluminados por el sol y que identifica con la luz. Esto concuerda con lo dicho anteriormente respecto de que el intelecto agente en el hombre no es Dios. Sin embargo, al plantear que estos derivan de Dios, al modo de una división de la luz en los casos de la visión, parece establecer algo divino en el hombre, una cierta participación a partir de la presencia del intelecto agente en el hombre. Pero, volviendo al problema del conocimiento planteado más arriba, Temistio explica que no debemos sorprendernos si, por poseer el intelecto potencial y el actual, somos remitidos a un único intelecto agente y que lo que debemos ser se deriva de él. Solo de esta manera podemos dar explicación a la existencia de nociones comunes y a la comunicación o comprensión mutua. Porque solo de esta manera es

15 "Now [the solution is that] the intellect that illuminates (*ellampôn*) in a primary sense is one, while those that are illuminated (*ellampomenoi*) and that illuminate (*ellampontes*) are, just like light, more than one. For while the sun is one, you could speak of light as in a sense divided among the organs of sight. That is why Aristotle introduced as a comparison not the sun but [its derivative] light, whereas Plato [introduced] the sun [itself], in that he makes it analogous to the good" (2014: 129).

posible que el maestro y el estudiante piensen lo mismo y se pueda realizar el aprendizaje. De no ser por tener todos de alguna manera el mismo intelecto no sería posible la enseñanza, ni el aprendizaje ni el entendimiento común:

De manera similar, con los cuerpos de conocimiento, los objetos de pensamiento del maestro son idénticos a los del alumno; porque no habría enseñanza y aprendizaje a menos que el pensamiento poseído por el maestro y el alumno fuera idéntico. Y si, como es necesario, ese pensamiento es idéntico, entonces claramente el maestro también tiene un intelecto idéntico al del aprendiz, dado que en el caso del intelecto su esencia es idéntica a su actividad (*Paráfrasis De Anima* 104, 6).¹⁶

La exposición de Temistio recurre, en este punto culminante de su argumentación, al ejemplo de la relación entre el maestro y el estudiante para explicar la necesidad de que exista un único intelecto para todos. En efecto, en los apartados § 103, 20 al § 104, 13, plantea que no debemos confundirnos, pues, estando compuestos de intelectos potenciales (material y adquirido), hay algo que nos constituye y que deriva de ese único intelecto, del cual deben venir las nociones que se comparten (*koinai ennoiai*), lo no enseñado y la idéntica comprensión de las definiciones y axiomas primarios (*Paráfrasis De Anima* 103, 36). Temistio plantea que no nos entenderíamos unos a otros si no hubiera un solo intelecto que todos compartimos. Y recurre a Platón, para quien es necesario un afecto común que, al ser idéntico, nos permita, a nivel sensible, entender al otro (*Paráfrasis De Anima* 104, 3; *Georgias* 431c5-d1). De la misma manera, a nivel del intelecto, los objetos del pensamiento deben ser idénticos en el maestro y en el alumno, de lo contrario no habría aprendizaje

16 "Similarly with bodies of knowledge, the teacher's objects of thought are identical to those of the learner; for there would not even be any teaching and learning unless the thought possessed by teacher and learner was identical. And if, as is necessary, [that thought] is identical, then clearly the teacher also has an intellect identical to that of the learner, given that in the case of the intellect its essence is identical with its activity" (2014: 129).

(*Paráfrasis De Anima*, 104, 6). Temistio infiere que, si ambos tienen el mismo pensamiento, ambos tienen idéntico intelecto debido a que, en el intelecto, su esencia es idéntica a su actividad.

Temistio, como podemos apreciar, se ve enfrentado a una gran dificultad. Por una parte, ha afirmado que el intelecto agente no es uno, sino que existe uno en cada uno de nosotros. Por otra parte, la experiencia pedagógica le plantea la necesidad de algo común que fundamente el aprendizaje y la comunicación entre el aprendiz y el maestro. Es decir, reconoce que existe un dilema en cuanto a la necesidad de poder pensar algo común a partir de una facultad que es múltiple, una en cada uno. Temistio solo resuelve este dilema saliendo del esquema aristotélico que le ha permitido afirmar lo primero y recurriendo a una analogía platónica que le permita incorporar la noción de participación, mediante la cual los individuos poseen ciertos principios o axiomas que nos permiten pensar algo común. Como vemos, Temistio intenta resolver el dilema de lo uno y lo múltiple en el intelecto, aunque sin lograr articular esta alternativa satisfactoriamente en el andamiaje noético aristotélico. Averroes, en este sentido, intentará superar esta dificultad sin salir del esquema de explicación aristotélico propuesto por el *De Anima*.

Averroes y la educación en el Gran Comentario al De Anima

Averroes aborda el tema de la educación en otras obras, especialmente en *Tratado Decisivo y La incoherencia de la incoherencia*.¹⁷ Las ideas de estos textos giran en torno a la relación entre la filosofía, la ley religiosa y la religión. Según S. Günter, Averroes considera la filosofía y la lógica fundamental como un medio para poder demostrar las verdades reveladas, de tal manera que puedan ser estudiadas por el razonamiento intelectual. En este sentido, Averroes cree que

17 Existe una traducción en inglés de Ch. Butterworth, *Decisive Treatise and Epistle Dedicatory* (2001). Contamos con una versión en español de Ramón Guerrero, *El tratado decisivo y otros textos sobre filosofía y religión* (2015). Por su parte, de *La incoherencia de la incoherencia*, solo contamos con una versión completa en inglés *Tahāfut al-Tahāfut (The Incoherence of the Incoherence)*, traducida por S. van den Bergh.

existe un conocimiento previo que permite al ser humano realizar su viaje educativo (Günter, 2012: 6), el cual debe efectuarse a través de técnicas y métodos apropiados a la forma o estructura del pensamiento (Al-Rsa'i, 2018: 6). Desde este contexto, este trabajo se avoca al tema educativo en Averroes desde su obra noética principal, buscando allí una relación radical a partir de la cual se justifique el mismo proceso pedagógico.

Averroes no es ajeno al problema planteado por Temistio respecto a la unidad o multiplicidad del intelecto agente. Para R. Taylor, este es uno de los puntos clave que Averroes redescubre en Temistio después de haber escrito su *Epítome* y el *Comentario medio al De Anima*, pero que ahora aborda en su *Gran Comentario* (2013: 25-26). Sin embargo, Averroes, a diferencia de Temistio, desplaza el núcleo del problema noético hacia el intelecto material. En efecto, en el *Gran comentario al De Anima*, Averroes dedica una extensa exposición al intelecto material (GC III, com. 5). Al final de este comentario, Averroes se dedica a resolver una de las aporías más complejas, a saber, la de la unidad y multiplicidad del intelecto material. Es en este contexto que utiliza el ejemplo del maestro y el discípulo. Como podemos apreciar, Averroes aborda el mismo problema que Temistio y utiliza también la referencia a la pedagogía, pero lo hace ahora en relación al intelecto material, a diferencia de Temistio que lo hace referido al intelecto agente. Veamos en detalle este tema.

Uno de los puntos importantes que ha tenido que aclarar Averroes en su *Gran Comentario* es la relación entre el intelecto material y el intelecto agente. El primero es un intelecto en potencia, que el filósofo cordobés considera una facultad separada del cuerpo, es decir, que no tiene un sustrato en la materia y no se encuentra en un órgano específico del cuerpo humano.¹⁸ Averroes indica que el

18 Averroes distingue en su *Gran Comentario* entre un sentido amplio y otro restringido del concepto de intelecto. En sentido amplio, intelecto es también la capacidad de la imaginación, que denomina intelecto pasivo, el cual está alojada en el cerebro junto con la memoria y la capacidad cogitativa (GC III, com. 6, 415, 46-58). Pero en un sentido estricto, intelecto es la capacidad de especulación (GC III, com. 5, 387, 17-20). De ahí también que el concepto de intelecto material, usado en el sentido estricto, no esté alojado en el cuerpo.

intelecto material pertenece a las potencias pasivas, pero que, a pesar de esto, no sufre cambio, debido a que no es ni cuerpo ni potencia de él: “a pesar de esto no experimenta cambio en la recepción [del inteligible] porque ni es cuerpo, ni una potencia en el cuerpo” (GC III, com. 4, 383, 7-9, Trad. M. Lorca, 2004: 116). Este intelecto es denominado material no por poseer una materialidad o ser parte del cuerpo, sino en cuanto que es una potencia, en cuanto es capaz aprehender todas las cosas. Para que pueda aprehender todas las cosas, es necesario que no esté mezclado, pues si lo estuviera sería un cuerpo o una facultad del cuerpo. Y si fuera una de estas dos cosas, tendría una forma propia, la cual le impediría recibir una forma ajena (GC III, com. 4, 383, 17-18). Averroes comenta que este intelecto material ha de entender o recibir el intelecto agente, debido a que, si es capaz de entender las formas separadas de los cuerpos (las que provienen de las cosas sensibles) y las formas inmateriales (las formas o imágenes que nuestra imaginación coloca en este intelecto), entonces es también capaz de entender las formas separadas como lo es el intelecto agente.

La relación entre intelecto agente, intelecto material e inteligible o forma inteligible es explicada por medio de la analogía de la visión:

En efecto, lo mismo que la luz es la perfección de lo diáfano, así el intelecto agente es la perfección del [intelecto] material. Y lo mismo que lo diáfano no es movido por el color ni lo recibe sino cuando luce, así este intelecto no recibe los inteligibles que están aquí sino cuando es perfeccionado por aquel intelecto e iluminado por él. Y así como la luz hace que el color en potencia lo sea en acto, de modo que pueda mover lo diáfano, así también el intelecto agente hace que las intenciones inteligibles en potencia lo sean en acto para que el intelecto material las reciba. De este modo, pues, hay que concebir al intelecto material y al [intelecto] agente (GC III, com. 5, 411, 692-702; trad. M. Lorca, 2004: 140).¹⁹

19 “Et quemadmodum diaffonum non movetur a colore neque recipit eum nisi quando lucet, ita iste intellectus non recipit intellecta que sunt hic nisi secundum

Hemos de hacer presente que Averroes utiliza la analogía de la visión en otros pasajes del texto. En el libro II, por ejemplo, afirma de manera clara que los colores son los universales: “[Aristóteles] asimila la luz con el intelecto agente y los colores con los universales” (GC II, com. 67, 234, 99, trad. personal). Siendo esto así, podemos entender que el intelecto material no puede recibir u operar con las formas inteligibles hasta que no sea actualizado por el intelecto agente, al igual que la luz mueve a lo diáfano para que pase de la potencia al acto y pueda, estando en acto, permitir que los colores sean vistos. Ahora, cuando el intelecto material es perfeccionado por el intelecto agente, recibe los inteligibles en acto que el intelecto agente ha actualizado, es decir, que ha conceptualizado. Luego, nosotros podemos unirnos al intelecto agente mediante estos inteligibles que son recibidos por el intelecto material. Esta disposición por la cual nos unimos al intelecto agente es lo que se denomina adquisición o intelecto adquirido (*adeptio et intellectus adeptus*) y que es la modalidad por la cual nos unimos a él.

Lo determinante en nuestra exposición ocurre en este punto, pues Averroes se hace aquí la misma pregunta que se hacía Temistio, a saber, si acaso el intelecto era uno o múltiple. Sin embargo, aunque la pregunta pareciera ser la misma, la posición noética de Averroes implica que los elementos que constituyen su respuesta sean distintos. En efecto, para Averroes, no se trata de si el intelecto agente es uno y múltiple, como en Temistio, sino de si el intelecto material lo es. Para Temistio, el intelecto material no es una facultad separada, como en Averroes, sino unida al cuerpo, por tanto, para que pueda existir un acto intelectual separado de lo material —como le es propio al intelecto— el ser humano ha de poseer el intelecto agente. De ahí la dificultad que planteara Temistio a la hora de responder esta aporía. Solo puede superarla a través de la metáfora de la luz, pero no puede explicar su articulación noética.

quod perficitur per illum intellectum et illuminatur per ipsum. Et quemadmodum lux facit colorem in potentia esse in actu ita quod possit movere diaffonum, ita intellectus agens facit intentiones in potentia intellectas in actu ita quod recipit eas intellectus materialis. Secundum hoc igitur est intelligendum de intellectu materiali et agenti”.

Averroes, en cambio, considera al intelecto material como separado del cuerpo y, a la vez, presente en todo ser humano, pudiendo así considerarlo como el lugar donde acontece el pensamiento. Así, la pregunta por lo uno y lo múltiple en el intelecto ha de ser redireccionada hacia el intelecto material, teniendo ahora Averroes un margen respecto al intelecto agente que le permita explicar su articulación con el intelecto material. En Temistio, al situar la pregunta de lo uno y lo múltiple respecto al intelecto agente, este no tenía margen o a qué atribuir una acción que permita completar o resolver la estructura noética del ser humano.

Averroes estima que ha resuelto el problema que plantea la afirmación de que el intelecto material es uno y múltiple mediante el postulado del intelecto adquirido. Debido a eso no solo el intelecto material es uno y múltiple, sino que lo es también el objeto inteligible de este intelecto.

Averroes considera que resuelve la dificultad de lo uno y lo múltiple mediante el planteamiento de los dos sujetos que implica el objeto inteligible: es múltiple en cuanto el objeto inteligible proviene de las formas de la imaginación del individuo; pero es uno, en cuanto al intelecto material que lo piensa. Averroes intenta con esto resolver algunas dificultades que se plantea, como cuando dice que, si el inteligible fuera uno en mí y en todos, entonces lo que le ocurre a uno le ocurre al otro. Por otra parte, si el inteligible fuera múltiple, habría tantos inteligibles como individuos, hasta el infinito. Para él esta aporía no es menor y recurre al ejemplo del maestro y el discípulo para dar cuenta de la necesidad de resolver esta dificultad:

Sería imposible también que el discípulo aprendiera del maestro, a no ser que la ciencia que está en el maestro sea una potencia generadora y creadora de la ciencia que está en el discípulo, a la manera como este fuego engendra otro fuego semejante a él específicamente, lo cual es imposible. Que lo conocido sea lo mismo en el maestro y en el discípulo es lo que hizo que Platón creyera que el conocimiento era una reminiscencia. Pero si afirmamos que el objeto inteligible que está en mí y en ti es múltiple en el sujeto en cuanto es verdadero, o sea, las formas de

la imaginación, y es uno en el sujeto por el cual es un intelecto existente (es decir, el intelecto material), se resuelven perfectamente estas dificultades (GC III, Com. 5, 411-412, 717-728; trad. M. Lorca, 2004: 141).²⁰

En este fragmento, Averroes condensa varias ideas que nos parecen sugerentes respecto a la relación entre noética y educación. En primer lugar, respecto al ejemplo del aprendizaje del discípulo, el filósofo cordobés está afirmando que este no se realiza al modo de una transferencia por parte del maestro. No se trata de un fuego que engendra otro fuego semejante o de la misma especie, pues de esa manera no se explica lo que es común entre el maestro y el discípulo. El maestro movilizaría la ciencia que está en el discípulo, al modo como el intelecto agente en acto moviliza el intelecto material en potencia. Bajo este modelo, el saber reside en el maestro y solo es transmitido gracias a la acción creadora de la ciencia en el maestro. Pero, visto de esta manera, no hay seguridad de que lo producido en el discípulo sea lo mismo que en el maestro, por eso Averroes dice que ese fuego generado es semejante (*similem*).

El núcleo de la argumentación de Averroes estriba en el carácter común de lo conocido por parte del maestro y del discípulo, lo que constituye un hecho al cual se debe ajustar la explicación. Para Averroes, la posición de Platón que postula una reminiscencia es una forma de explicar la experiencia pedagógica del conocimiento común a través de la posibilidad del recuerdo de un mundo de las ideas al cual tuvimos acceso en un estado originario y que olvidamos en la caída. El recuerdo parcial de este mundo justificaría el que podamos acceder a conceptos comunes o ideas innatas. Para Averroes, la teoría de la reminiscencia de Platón —que podría ser considerada

20 “Et sic erit impossibile ut discipulus addiscat a magistro, nisi scientia que est in magistro sit virtus generans et creans scientiam que est in discipulo, ad modum secundum quem iste ignis generat alium ignem sibi similem in specie; quod est impossibile. Et hoc quod scitum est idem in magistro et discipulo ex hoc modo fecit Platonem credere quod disciplina esset rememoratio. Cum igitur posuerimus rem intelligibilem que est apud me et apud te multam in subiecto secundum quod est vera, scilicet formas ymaginationis, et unam in subiecto per quod est intellectus ens (et est materialis), dissolvuntur iste questiones perfecte”.

una opción para explicar la dificultad respecto a lo común— no es la causa del aprendizaje, sino una consecuencia de la observación de este hecho, no su explicación. Este punto alcanzado por Averroes no es menor, pues indica que el ejemplo del maestro y del discípulo expresan una estrecha relación entre educación e intelecto que puede ser explicada mediante una teoría noética y que la explicación de esa relación no solo resuelve el hecho pedagógico, sino que también el noético.

La explicación de Averroes al hecho de que exista algo conocido que es común al maestro y al discípulo y que expresaría la aporía de lo uno y lo múltiple, radica en el objeto inteligible o *intellectum speculativum* (GC III, com. 5, 399, 376). El inteligible puede ser pensado por distintos individuos —por ti y por mí— gracias a que es generado a partir de las formas de la imaginación que responden al carácter particular del individuo. Aquello pensado, el objeto inteligible, es múltiple, y depende de la trayectoria del proceso abstractivo del individuo. Por otra parte, el intelecto material que recibe este inteligible y opera con él una vez que ha sido actualizada por el intelecto agente, es uno. Así, este objeto inteligible tendría un aspecto engendrado, por parte de la imaginación, y otro inengendrado, por parte del intelecto material (Pérez Carrasco 2011: 52-58). Recordemos que el intelecto se identifica con el inteligible, en cuanto que, una vez actualizado el intelecto material se constituye en el intelecto adquirido que, a su vez, se une al inteligible que también ha pasado de estar en potencia a estar en acto. Mediante esta actualización del intelecto material y del inteligible conviven en una sutil, pero trascendental conjunción (*copulatio*), la unidad y multiplicidad en el intelecto humano.

Existen otras dos referencias que podemos relacionar con la educación en el *Gran Comentario* de Averroes. La primera de ellas se encuentra en el mismo comentario arriba aludido, pero en líneas anteriores. Allí, Averroes afirma que es imposible que el inteligible se una a nosotros y se multiplique por su número por el intelecto material, esto debido a que el intelecto material, por ser potencia, es entendido como la parte material del inteligible. Lo que queda, entonces, es considerar que el inteligible se une a nosotros por su parte

formal, que son las intenciones inteligibles o las formas imaginativas, las cuales, aunque son una especie de forma, están en potencia hasta que el intelecto agente no las mueva al acto. Por eso Averroes afirma lo siguiente:

Por esto, decir que un niño es inteligente en potencia puede entenderse de dos modos: el primero es que las formas imaginadas que están en él son inteligibles en potencia; y el segundo, que el intelecto material, a quien le es natural recibir al inteligible de aquella forma imaginada, es receptivo en potencia y unido con nosotros en potencia (GC III, Com. 5, 405, 520-527, trad. M. Lorca, 2004: 133).²¹

Averroes relaciona la inteligencia en potencia con el niño tanto en el carácter potencial de los inteligibles a partir de las formas imaginadas como en el carácter receptivo del intelecto material. Averroes no quiere indicar con esto que el adulto es quien supera esta condición de potencialidad, pues las características comparadas respecto al intelecto en este ejemplo también son compartidas por el adulto. Lo que Averroes destaca en este texto es el carácter potencial del intelecto con el niño que está en proceso de aprendizaje. En este sentido, el ejemplo es respecto al niño que aprende, que está en relación a un maestro y un contexto educativo.

La segunda referencia la encontramos en el libro segundo del *Gran Comentario*, en el comentario 61 sobre la potencia y la distinción que Aristóteles plantea en 417b, 29-32 en *De Anima*, donde dice que la potencia puede decirse en dos sentidos. Uno, como cuando decimos que un niño está en potencia de dirigir un ejército. Otro, cuando decimos que un adulto lo está. Averroes dice que la disposición del niño a recibir el conocimiento es distinta a la disposición de un adulto, debido a que en el niño existe una potencia absoluta o pura, en cambio, en el adulto, existe una cierta actualidad. De ahí la

21 "Et ideo dicere puerum esse intelligentem in potentia potest intelligi duobus modis, quorum unus est quia forme ymaginate que sunt in eo sunt intellecte in potentia, secundus autem est quia intellectus materialis, qui innatus est recipere intellectum illius forme ymaginate, est recipiens in potentia et continuatus cum nobis in potentia".

distinción entre padecer, aplicado al niño, y el “ser alterado” aplicado al adulto:

[...] Con todas estas cosas quiere explicar que la potencia de un sentido que recibe cosas sensibles no es una disposición pura, como lo es la disposición que hay en el niño para recibir conocimiento, y que la potencia de un sentido es un cierto acto, como teniendo una disposición positiva cuando no hace uso de su disposición positiva (GC II, com. 61, 222, 20-24. Trad. personal).²²

Averroes distingue entre la disposición de la potencia que poseen los sentidos y la disposición de la potencia del intelecto. En el primer caso, se trata de una disposición que no es pura, es decir, que ya está orientada a un acto (disposición positiva). En cambio, en el niño existe una disposición pura (*pura preparatio*) hacia el conocimiento. Esto está en sintonía con lo que hemos planteado más arriba respecto al intelecto material, el cual consiste en absoluta potencia o posibilidad. Así, en esta analogía, el niño representa al intelecto material, pura potencialidad para poder concebir los contenidos que recibirá mediante la educación. Esta última, por tanto, no ha de ser un proceso arbitrario, sino un proceso que incluye metodologías y técnicas que se ajustan a la estructura intelectual humana que el filósofo intenta describir.

Notas para una filosofía de la educación desde la noética de Averroes

❖ Pensamiento e infancia

Averroes nos ofrece una particular comprensión del pensamiento humano que, a la luz de su relación con la educación, desemboca también en una reflexión sobre la infancia y la condición humana. La infancia a la que remite Averroes en los textos arriba citados no

²² “Et intendit per omnia ista declarare quod potentia sensus que recipit sensibilia non est pura preparatio, sicut preparatio que est in puero ad recipiendum scientiam, et quod est aliquis actus, sicut habens habitum quando non utitur suo habitu”.

solo dan cuenta del vínculo existente entre noética y educación, sino que también es expresión del mismo pensar humano. En efecto, la infancia o el niño es expresión de la potencia absoluta que define el pensamiento. Hemos de recordar que Aristóteles distinguió dos modos o sentidos de la potencia (*De Anima*, II, 5). Un sentido se dice cuando un niño, en potencia, puede liderar un ejército; en otro sentido se dice cuando un adulto, en potencia, es capaz de liderarlo. En el adulto se evidencia que existe una potencia más cercana o dirigida a un acto. Para Aristóteles, esto es semejante a un sabio que posee la sabiduría, pero no la ejercita, a diferencia de un hombre que no es sabio, pero puede en potencia serlo (417b, 29-35). En el primer caso se revela que existe un modo de potencia que posee cierta actualidad y cuya alteración está ya orientada hacia el acto. En cambio, en el niño se manifiesta de manera más clara la lejanía del acto y, por ende, el carácter absoluto de la potencia. Usado como ejemplo de la noética, el niño indica la ausencia del pensamiento, aunque esté relacionado con él. La infancia no es entendida como una postergación del pensamiento, el cual en la madurez se hará perfecto, sino que da cuenta de aquel que está fuera del pensamiento, dando así a conocer la misma naturaleza infantil de la humanidad: el hombre no nace pensante porque es hombre antes del pensamiento. Si el acto de ser hombre es anterior al acto de pensar, podemos mirar ese estado de no-pensamiento y cuestionar nuestra condición humana.

Según Coccia (2007), el niño y el adulto no son diferentes en cuanto a poseer el lenguaje y el conocimiento se trata, pues estos no son lo que define la esencia del hombre. Esta reflexión sobre la infancia nos revela la verdadera naturaleza del pensamiento, a saber, que el pensamiento no es un hecho humano. Separado el pensamiento del sujeto, como lo hemos visto en la definición de intelecto material de Averroes, ¿de qué modo el ser humano tiene experiencia del pensamiento? Principalmente como potencia o pura posibilidad, capaz de llegar a ser cualquier pensamiento sin ser ahora en acto ninguno. Esta definición es lo que se denominó intelecto material, considerado el medio en el cual pueden devenir todos los pensamientos, posibilidad absoluta: “pensar no significará poseer un saber, sino relacionarse con algo posible, con una potencia” (Coccia, 2007:142).

Pero no solo la infancia es expresión de ausencia del pensamiento, sino que también lo es el olvido, el error y la falsedad. La interrogación rescatada por Temistio: “¿Por qué existe el olvido, el error, la falsedad?” (*De Anima*, 142), más que manifestar una ausencia, es la prueba o evidencia de que el pensamiento no existe como una posesión, sino como una relación con la pura posibilidad de pensar todas las cosas. Aunque olvidemos o cometamos un error, podemos volver a entrar en relación con el pensar.

❖ Educación como provocación del pensar

Si nuestro intelecto es pura potencialidad, la educación, para Averroes, es el proceso por el cual aprendemos a pensar, lo que implica un entrenamiento, por decirlo de alguna manera, que nos permite entrar y salir del estado de pensar. La educación no se trata, por tanto, de una acumulación de conocimientos, pues, como vimos, estos se olvidan, como parte de nuestra condición. Se trata más bien de una operación que podemos actualizar, pero a la cual siempre estamos vinculados por nuestro intelecto material, como posibilidad de poder pensar todo. Si el pensamiento fuera actualidad permanente en nosotros, el olvido sería la experiencia de pérdida de nuestro intelecto y de nuestra capacidad de pensar. Sin embargo, aunque olvidemos, seguimos pensando una y otra vez debido a que somos, como el niño, pura potencia o absoluta posibilidad de pensar. Recordemos que, para Averroes, la unión del hombre con el intelecto se produce por la conjunción (*copulatio*) realizada en el objeto especulativo (o intelecto especulativo). Por tanto, pensar es engendrar el objeto, no recibirlo de otro. En el texto del *Gran Comentario*, el aprendizaje está justificado por la teoría noética de Averroes porque el maestro y el niño pueden pensar, cada uno, el mismo objeto. No se trata de un objeto que el maestro transmite al niño, sino más bien de que el maestro ayuda a que ese objeto sea generado por el estudiante, mediante la provocación del pensar.²³

23 Si bien Santo Tomás tiene una posición noética distinta de Averroes en varios puntos, en este tema manifiestan una cercanía. Para el Aquinate, la educación depende

Conclusión

Como lo planteamos al inicio de este texto, nuestro trabajo tenía como intención principal exponer la relación entre educación y noética en el *Gran Comentario* de Averroes, intentando con ello aportar elementos para una posible filosofía de la educación en el filósofo cordobés. Este esfuerzo se centró en un pasaje decisivo del comentario al Libro III, donde Averroes plantea el ejemplo del maestro y el discípulo en relación a uno de los problemas de la noética que intenta dilucidar, a saber, el de posibilidad de una unidad y multiplicidad en el intelecto material que explique el aprendizaje y la comunicación entre los individuos. En torno a ese núcleo, planteamos como antecedente a Temistio, quien se hacía la misma pregunta que luego se haría Averroes, aunque desde una posición distinta por la cual el intelecto material es el lugar del pensamiento. Complementamos el análisis con dos pasajes presentes en el *Gran Comentario* que hacían referencia a la infancia, los cuales vinieron a confirmar y complementar la comprensión que se desprendía respecto a la educación en el pasaje principal.

Los elementos presentados en este trabajo han querido ser una primera aproximación a la relación posible entre una teoría del intelecto y una filosofía de la educación en el pensamiento de Averroes. Este interés por la intersección entre noética y educación responde a dos razones. La primera de ellas es la de complementar los estudios sobre filosofía de educación, especialmente en lo que respecta a sus antecedentes históricos. Es, en la perspectiva de nuestro trabajo, de particular interés, la filosofía medieval del siglo XIII y XIV ya sea desde su vertiente árabe o latina, en la medida que en este período hay una atención importante a la teoría del intelecto en su nomenclatura aristotélica-averroísta.

La segunda razón está vinculada con la necesidad de relacionar la noética con otros contextos de discusión, con el fin de apreciar de

tanto de los principios universales presente en cada ser humano a modo de razones seminales y la exposición del maestro por medio de signos. Ver *Cuestiones Disputadas sobre la verdad*, q. 11, a. 1.

manera más integrada el especial interés que tuvo en la historia de la filosofía una teoría del intelecto. En el caso de Averroes, resulta fructífera la intersección abordada en torno a la educación, en cuanto ella nos permite apreciar que una noética no es una especulación inútil, sino una condición que fundamenta el conocimiento y la comunicación entre los individuos. Es más, desde la perspectiva de la educación, la noética es un instrumento fundamental para articular un proyecto antropológico y socio-político, en la medida que traza los límites y posibilidades de lo común.

Queda abierta la puerta para volver a pensar el rol del maestro, tanto en el contexto del pensamiento filosófico de Averroes como en el contexto actual. En efecto, la posición noética de Averroes permite establecer un argumento a favor de la premisa del rol mediador del maestro en la medida en que, más que transmitir conocimientos, ha de provocar la potencia del pensar en el niño (y también en el adulto). Lo que hoy en educación se postula como una premisa fundamental del nuevo paradigma educativo, resulta tener un antecedente muchos siglos atrás. Finalmente, y en este sentido, este trabajo es la ocasión para agradecer a todos aquellos que provocaron en nosotros el pensar.

Referencias

- Abbagnano, N. y Visalberghi, A. (1964). *Historia de la pedagogía*. Fondo de Cultura Económica.
- Alejandro de Afrodisia. (1887). *Commentaria in Aristotelem Graeca*. Eimer.
- (2008). *De anima libri mantissa*. R. Sharples (ed.). Walter de Gruyter.
- (2013). *Acerca del alma. Acerca del destino*. Traducción de J. M. García Valverde. Gredos.
- (1990). On the Intellect. *Two Greek Aristotelian Commentators on the Intellect: The De Intellectu Attributed to Alexander of Aphrodisias and Themistius' Paraphrase of Aristotle De Anima 3.4-8*. F. M. Schroeder y R. B. Todd (eds.). Pontifical Institute of Mediaeval Studies.

- Al-Rsa'i, M. (2018). Knowledge Theory in Ibn Rushd Literature and Reflection Thereof on Its Educational Philosophy. *International Journal of Progressive Education*, 14(1): 1-7. <https://eric.ed.gov/?id=EJ1170087>.
- Aquino, Tomás de (2014). *Sobre la unidad del intelecto contra los averroístas*. Traducción de I. Pérez e I. Silva. EUNSA.
- (2016). *Cuestiones disputadas sobre la verdad*. Tomo I. Traducción de A. González, F. Sellés y M. Zorroza. EUNSA.
- Aristóteles. (1961). *De Anima*. Edited with Introduction and commentary by D. W. Ross. Oxford University Press.
- (1978). *De Anima*. Traducción de T. Calvo Martínez. Gredos.
- (2010). *Acerca del alma*. Traducción de M. D. Boeri. Colihue.
- Averroes. (1953). *Commentarium Magnum in De Anima*. F. S. Crawford (ed.). The Mediaeval Academy of America.
- (1954). *Tahafut al-Tahafut (The Incoherence of the Incoherence)*. Translated by S. van den Bergh. Luzac.
- (2001). *Decisive Treatise and Epistle Dedicatory*. Translated by Ch. Butterworth. Brigham Young University Press.
- (2002). *Middle Commentary on Aristotle's De Anima*. Translated by A. L. Ivry. Brigham Young University Press.
- (2009). *Long Commentary on the De anima of Aristotle*. Translated by R. C. Taylor & T. Druart. Yale University Press.
- (2015). *El tratado decisivo y otros textos sobre filosofía y religión*. Traducción de R. Ramón Guerrero. Winograd.
- Calvo, S. (2013). Ciencia y Adab en el Islam. Los espacios palatinos dedicados al saber. *Anales de Historia del Arte*, 23(2): 51-78. https://doi.org/10.5209/rev_ANHA.2013.v23.42831.
- Coccia, E. (2007). *Filosofía de la imaginación. Averroes y el averroísmo*. Adriana Hidalgo Editora.
- De Libera, A. (1998). *L'intelligence et la pensée, Sur le De Anima*. Flammarion.
- Fakhry, M. (2008). *Averroes: his life, works and influence*. OneWorld.
- Farieta, R. (2019). Intelecto agente, motor inmóvil y Dios en Aristóteles. *Areté. Revista de Filosofía*, 31(1): 35-76. <http://dx.doi.org/10.18800/arete.201901.002>.
- Gómez Nogales, S. (1987). Introducción. *La psicología de Averroes. Comentario al libro sobre el alma de Aristóteles*. Universidad Nacional de Educación a Distancia: 85-94.
- Günter, S. (2012). *Averroes and Thomas Aquinas on Education*. Center for Contemporary Arab Studies. Georgetown University.

- (2020). Islamic Education, Its Culture, Contents and Methods: An Introduction. S. Günter (ed.) *Knowledge and Education in Classical Islam*, 1. Brill: 2-39.
- Gutas, D. (1998). *Greek Thought, Arabic Culture: The Graeco-Arabic Translation Movement in Baghdad and Early Abbasid Society (2nd-4th/8th-10th c.)*. Routledge.
- Kraemer J. L. (1984). Humanism in the Renaissance of Islam: A Preliminary Study. *Journal of the American Oriental Society*, 104(1): 135-164.
- León Florido, F. (2022). Aristóteles y la filosofía medieval. El género de los comentarios. *Scripta Mediaevalia. Revista de Pensamiento Medieval*, 15(1): 13-29. <https://doi.org/10.48162/rev.35.009>.
- López-Farjeat, L. (2022). Las transformaciones de la doctrina aristotélica del intelecto: Alejandro de Afrodisia y los filósofos árabe-islámicos. *Scripta Mediaevalia. Revista de Pensamiento Medieval*, 15(1): 31-65. <https://doi.org/10.48162/rev.35.010>.
- M. Lorca, A. (2004). *Averroes. Sobre el intelecto*. Trotta.
- Pernil, P. y Vergara, J. (2002). *Historia de la educación*. Universidad Nacional de Educación a Distancia.
- Platón. (1983). *Georgias. Diálogos*, volumen II. Traducción de J. Calonge. Gredos: 9-145.
- Reisman, D. (2005). Al-Farabi and the Philosophical Curriculum. P. Adamson & R. Taylor (eds.). *The Cambridge Companion to Arabic Philosophy*. Cambridge University Press: 52-71.
- Renan, E. (1866). *Averroès et l'averroïsme*. Michel Lévy Frères Libraires Éditeurs.
- Rosenthal, F. (ed.). (1994). *The Classical Heritage in Islam. Arabic Thought and Culture*. Routledge.
- Selles, J. F. (2012). *El intelecto agente y los filósofos. Venturas y desventuras del supremo hallazgo aristotélico sobre el hombre*. Volumen I. EUNSA.
- Taylor, R. C. (2005). The Agent Intellect as “form for us” and Averroes’s Critique of Al-Farabi. *Tópicos. Revista de Filosofía*, 29(1): 29-51. <https://doi.org/10.21555/top.v29i1.211>.
- (2013). Themistius and the Development of Averroes’ Noetics. R. L. Friedman and J.-M. Counet. *Medieval Perspectives on Aristotle’s De Anima*. Peeters Publishers: 1-38. https://epublications.marquette.edu/phil_fac/346
- Themistius. (2014). *On Aristotle On the Soul*. Translated by R. Todd. Bloomsbury Publishing.
- Urrutibeheity, A. (2000). El alma y su inmortalidad en el pitagorismo. *Stylos*, 9(2): 359-383 <https://repositorio.uca.edu.ar/handle/123456789/12010>.

A Platonic Approach to the Business Enterprise

Una aproximación platónica a la empresa de negocios

Fernando Galindo
Universidad Anáhuac, México
fernando.galindocr@anahuac.mx
Orcid: 0009-0009-8621-93xx

Rafael Hurtado Domínguez
Universidad Panamericana, Guadalajara
rhurtado@up.edu.mx
Orcid: 0000-0001-7879-4558

Fecha de recepción: 23/09/2021 • Fecha de aceptación: 31/05/2023

Abstract

It is difficult to define the business enterprise. We offer a philosophical definition within the Platonic tradition. Plato inaugurated the philosophical discipline of ontology in an attempt to understand better the notion of *being* and the different forms of beings. By its very existence, the business enterprise must belong to some kind of being, and we try to explain to which one and in which way it manifestly does.

Keywords

Business enterprise, criminal enterprise, corporation, entrepreneurship.

Resumen

No es fácil definir la empresa de negocios. Platón inauguró la ontología en un intento de comprender mejor la noción de *ser* y las diferentes formas de los seres. Dado que existe, la empresa debe pertenecer a alguna forma de ser; intentaremos explicar a cuál y de qué manera lo hace manifestamente.

Palabras clave

corporación de negocios, emprendimiento, empresa criminal, empresa de negocios.

A Platonic Approach

What is a business enterprise? Definitions of complex realities are difficult. Intuitively we understand what a business enterprise is; it is more than a legal fiction, since a shell company is not a business, and not all real operating businesses are registered; many business enterprises operate within the gray area of informal but legal activities. And it is no natural being; without human participation, there are no businesses in nature. Businesses are created by us, but they are not material artifacts. Some businesses are dedicated to the production of artifacts, others aren't. A retailer or a hotel doesn't produce anything.

In the Platonic dialogue *Theaetetus* Socrates asks Theaetetus if he thinks that someone would be capable of understanding a special denomination of a specific thing when this person doesn't know what that specific thing is. Theaetetus's answer is definitive: "Never!". So, Socrates continues, if the person has no understanding of what "knowledge" means, she would be incapable of understanding what "knowledge about shoes" means (*Theaet.* 147b).

Trying to define the business enterprise, we find a similar situation: Is there any difference between an entrepreneurship or startup and a business enterprise? What is the difference between a business enterprise and a business corporation? And what is the difference between the business enterprise and the criminal enterprise?

As in *Theaetetus* in many of his dialogues, Plato formulates once and again this sort of question, not related to the business enterprise, but to key ethical concepts: "What is the rhetoric?" in *Gorgias*, "What is justice?" in *Respublica*; "What is courage?" in *Laches*; "What is virtue?" in *Meno*.

The form of questioning is called the "What is X?" question. The method to address this question is the Platonic dialectic (Stemmer, 1992; Sayre, 1995). Leaning on the Platonic method we want to

search for a definition not of an ethical concept, but of a complex entity, the business enterprise.

We start with a basic “What is X?” question (Stemmer, 1992): “what is the business enterprise?”. And we follow four Platonic insights: the distinction between what is essential, and what is incidental or contingent; the distinction between what is common and what is specific or unique (Schmitt, 2003: 29, 54, 60, 63, 338; Sayre, 1995: 136); the role of the ideal to gain a better understanding of an existing reality (*Resp.* 473a1-b3; *Resp.* 591c1-592b6; *Lg.* 713 ff; 739d-e); and the distinction between what is genuine and what is a simulacrum, or a fake (*Gorg.* 464d3-c2; *Resp.* VII; *Resp.* 598c5-599b8; *Soph.* 266b-267b).

The distinction between what is necessary and what is incidental helps us to identify the essential constitutive features of a business enterprise, in contrast with contingent, non-necessary features. To be a public business corporation it is necessary to be registered as such and to have shareholders and a board of directors. But it is incidental if the corporation is registered in Delaware or Geneva. For the business enterprise is unnecessary to have shareholders: there are many privately owned businesses. It seems that the business enterprise is not the same as the business corporation. This brings us to the second key criterion: the difference between what is common and what is specific.

If the business enterprise and the business corporation belong to the same Kind, they must have some common features. They share the profit motive, but the business corporation has the distinction between owners (shareholders) and managers, whereas many business enterprises do not have this distinction. The distinction between owners and managers is specific to the business corporation, it is the *specificum* of the business corporation.

The genuine and the fake is the third key criterion: the criminal enterprise is an imitation, a simulacrum of the business enterprise. A highly complex criminal enterprise, like a drug cartel or the ‘Ndrangheta, operates across countries and even continents following the profit compulsion. In this, they resemble business corporations; but the *specificum* of the criminal enterprise —to obtain

profit by destroying value— makes it the simulacrum of the business enterprise (Saviano, 2019; Klaubert, 2021).

The fourth insight is the role of the ideal, that helps us in three ways to gain a better understanding of the real, particular businesses: First, it helps us to understand the role of business in society (*Resp.* 427d-444e). Businesses are one of the key institutions for the common good. Businesses contribute unique goods, indispensable for a good society that cannot be properly achieved by any other institution. Second, the ideal offers us a regulatory framework for real businesses. The definition of an institution implies a normative character: to say *what* an institution is, implies an idea of *how* it should work to achieve its proper goods. Third, the ideal allows us to correct features in the given business when confronting the real operation with the ideal.

We reject from the outset two interpretations of the ideal: First, the pretension that we could aspire to define something as the “definitive ideal”, a notion that is valid eternally and cannot be improved. This is a mistake for several reasons: We as humans are incapable of perfection. The ideal of the business enterprise is also our construction and it remains an imperfect notion. Second, our formulation of the ideal is influenced by historical circumstances, our experience, knowledge, and philosophical *finesse*. Some notions of the ideal polis were obvious to Plato and Aristotle and are not obvious anymore. The most conspicuous is Aristotle’s acceptance of institutionalized slavery (*Pol.* I); a less contentious one is the idea that the optimal political unit is the polis. Our basic political unit is now the nation-state, much more complex than the polis.

Each ideal must be confronted once and again with the ideal of justice, as we continue in our efforts to understand justice better. Every formulation of an ideal is an interpretation, a heuristic intellectual exercise; it is subject to error like any other human reasoning. Even if the ideal were to have some existence beyond our minds, the problems of the discovery of the ideal, its correct interpretation, and its practical application remain. Every ideal and every realization of the ideal is a “work in progress”. The Platonic attitude is one of permanent vigilance and continuous examination of our beliefs

and convictions; not one of intellectual complacency and self-righteousness. That's why there is such a remarkable evolution from the *Gorgias* to the *Respublica* and finally to the *Leges* concerning the problem of justice in the city: the paradigm of justice itself it's being corrected and improved.

Gorgias illustrates how the mentioned Platonic criteria are put to work for productive use: Socrates distinguishes between genuine arts to take care of the soul and the body of the human being. The one in charge of the soul is politics and it divides itself into two further arts, one prescriptive and one corrective: legislation and justice. There is no name for the art in charge of the body, but it also divides itself into two further arts: fitness and medicine. Fitness corresponds to legislation (the sustaining of either bodily health or the health of the soul), and medicine corresponds to justice – the restoration of the health of the body or the soul. Each one of these genuine arts has its corresponding simulacrum: the simulacrum of medicine is culinary; the simulacrum of fitness is cosmetics; the simulacrum of legislation is sophistry, and the simulacrum of justice is rhetoric.

There are similarities between simulacra and the genuine arts: both culinary and medicine are related to food and diet. Both cosmetics and fitness are related to body condition and appearance; and both, rhetoric and justice have to do with the government of the polis. Despite these and other conspicuous similarities, they are the opposite, because of the goals they pursue and the means they apply: the goal of culinary is pleasure; the goal of medicine is healthy nutrition. The goal of cosmetics is an attractive physical appearance; the goal of fitness is physical health. The goal of sophistry is to deceive; the goal of the legislation is to order the polis to the good. The goal of rhetoric is manipulation; the goal of justice is the common good (*Gorg.* 463d-465e).

We apply these Platonic criteria to distinguish between the entrepreneurship, the business enterprise, the business corporation, and the criminal enterprise. Our Platonic approach follows four stages. The first is the use of the *ἐλεγχος* (*elenchos*), the strategy of questioning and refutation: We review three common metaphors of the business enterprise and reject them because they are misguided

and lead in the wrong direction. The second is the constructive phase of the dialectical method: We consider four influential conceptions about the business enterprise and a critical perspective from another important book. In the third stage, we take the elements gained from the previous examination to formulate our definition, this is the stage of “collection and division”, i.e. of necessary or incidental features of the above-mentioned entities (Sayre, 1995: 145-151). In the final stage of the dialectical method, we take the propositions gained in the two prior stages and confront them with a “higher hypothesis”, with a general notion of the role of the business enterprise in the construction of the common good (Sayre, 1995: 139-144).

In this fourth stage, we explain the Platonic notion of ἐργον (*ergon*) or “specific performance”. We use *ergon* as a philosophical tool to explain the specific goods that the business enterprise brings about. Once the goods have been defined, there are certain normative limitations that any business must respect, if it aspires to bring about these goods. Defining the proper goods and the role of the business enterprise in society emphasize how concrete businesses should operate ideally for the sake of the common good. Finally, we draw some hard and unpopular but necessary conclusions from our view.

Elenchos: Misleading Metaphors

On the Platonic critical refutation (ἐλέγχος), Plato’s dialectic consists in a philosophical conversation aiming at the truth and not at refutation per-se, a conversation on serious questions and conducted at length on a rigorous fashion; a conversation with questions, answers, theses, and refutations (Stemmer, 1992). The *elenchos* is an important part of this sort of conversation: A definition is proposed and then the participants examine if the definition is true or not; if it explains the essential and unique features of the reality to be defined or not.

In some cases, along with definitions, certain metaphors are suggested. Two aspects of the metaphors are relevant in the quest for a definition: First, metaphors aim to explain some unfamiliar,

complex or unknown entity by pointing out some similarities with another, well understood, reality. Second, the metaphor itself becomes a paradigm: an ideal model of how the specific institution must be constituted to fulfill its function and purpose.

Three common metaphors are used to explain the business enterprise: the first is a mechanical, the second a biological and the third a social metaphor. The three of them ought to be rejected on both counts of the aspects of the metaphor, they neither clarify what the specific of the institution of the business enterprise is, nor are they appropriate models of the business enterprise.

The industrial revolution in the United Kingdom is the historical context for the metaphor of the business enterprise as a machine or a mechanism (Landes, 2003). It likens the business enterprise to a giant mechanism or a machine. The metaphor assumes that the business enterprise is the place of production, and the primal example of production is the factory. Le Texier (2015) explains how the ideal of management changed from an ideal of care (as a mother with her baby) to an ideal of organizing tools for the sake of efficacy in production first within the factory, then also in the office and finally in every human institution.

The main problem of the metaphor is its reductionism: it explains the business enterprise in the image of the factory, and then explains the factory in the image of a machine i.e., a giant mechanism. But not every mechanism makes manufactured products. A clock, despite its complicated mechanism, does not produce anything. And not every product can or should be manufactured, and not every business enterprise produces objects:

Before the industrial revolution, in the Middle age and the Renaissance the paradigmatic example of the business enterprise would have been the workshop and the bank, neither of which operates as a machine. The products of the workshops are often not manufactured: the work of the carpenter, the blacksmith, or the tailor are bespoke products, they cannot be made by a giant machine. The bank does not product anything at all, like businesses for health, fitness, education, legal or hospitality services. There is no point in likening the operation of a hotel to the operation of a giant machine.

The largest businesses prior to the industrial revolution were corporations namely, the East India Company of the British Empire of the British Empire, established in 1600, and the Dutch East India Company of the Republic of the Netherlands established in 1602. None of them produced manufactured products. Both were dedicated to trade (Micklethwait *et al.*, 2003; Robins, 2012).

A second obvious problem of the metaphor is that it obliterates the very distinction it tries to explain: A typical factory of the nineteenth century had workers and machines; workers are not machines, so the machine is not a sufficient image of the factory. This mistake is incurred by Ure (2006, loc. 262 of 5521), who affirms:

But I conceive that this title [the denomination of factory], in its strictest sense, involves the idea of a vast automaton, composed of various mechanical and intellectual organs, acting in uninterrupted concert for the production of a common object, all of them being subordinated to a self-regulated moving force.

A third obvious problem is that the metaphor fails to explain the central activity of the business enterprise: the organization of remunerated work that generates value. Machines get no remuneration and they do not work in the sense that people work. Factories cannot be the paradigm of the business enterprise since not every factory is also a business enterprise. There are and have been factories own by the state. There have been also unproductive factories, organized not to product but to annihilate: The gravest example of a factory transformed into a giant machine are the “fabrics of death” put in place by Nazi Germany. In concentration camps the workers were treated like objects; the gears of a giant mechanism of death, the workers were both, the parts of the machine and the product of its horrendous operation: a fabric of corpses (Dreßen, 2011). The analogy of the mechanism dehumanized the operation of the business enterprise. The metaphor is useless even to explain a factory. It misses the most important element of a typical factory: the organization of people and machines with the goal of manufacturing objects.

The metaphor of the business as a leaving-being has a long pedigree that goes back among others to Maurice Dobb, Friedrich Hayek and Ludwig Von Mises. Hayek follows von Mises position about the *Gesellschaft* or society being an organism, and not an organization. It is unclear if for Hayek this means that the business enterprise is a cell or an organ of an organism. A revision of von Mises' quoted book by Hayek shows though, that for von Mises the society is indeed an organism, and according to von Mises' theory the business enterprise must be one of the limbs (*Glieder*) or organs (*Organen*) of that organism; but there is no explicit mention of the business enterprise (*Unternehmen*) been an organ (Dobb, 2012: 389; Hayek, 1933: 259-269). The biological metaphor is still present in the current discussion about the definition of the business enterprise, see for instance Mayer, for whom the business corporation should be explained with the help of "the endosymbiotic relationship between foraminifera and algae" (Mayer, 2018: 12).

The biological metaphor is wrong. The business enterprise is an organization, not an organism in the sense of a leaving-being. Just as the metaphor of the machine obliterates the difference between the factory and the machine, the metaphor of the leaving-being obliterates the difference between an organism and an organization: The degree of ontological unity of a leaving-being has nothing to do with a human organization. An organization is not a substantial unity. Members of the organization exist apart from each other and independently. Organs of a leaving being do not exist apart from the body. The leaving-being cannot subsist without its organs in the way that a business enterprise can survive if it changes owners and workers.

The metaphor of the machine failed because it reduced the business operation to its material and mechanical dimension. The metaphor of the animal fails because it subsumes each individual person into a single soul of a single leaving-being, organs of a giant body. It misses one of the hardest problems of any institution included the business enterprise: the challenge to organize free persons to collectively work for the achievement of common goals. A leaving-being is a natural being. As an institution the business enterprise is artificial by its very essence – the result of our actions and commitments.

The family metaphor fails for another reason: it is unfitting to explain one basic human institution, like the business enterprise, in the image of another, totally different institution, the family. A family is not like a business in so far as its main purpose—the development and growth of its members—is inherent and not external to it. A family is non for profit. On the other hand, whereas the growth and development of the members of a business are important, they must not be achieved at the expense of profit. Profit is not everything for the business enterprise, but it is one of its most important features.

The image of the family could be a manipulative one: Used to justify the hierarchy and the authority of the owners over the workers. Just as in the family there is a natural difference between the parents, holders of the authority and the children so, the reasoning goes, there is a “natural” difference between the owners or managers and the regular workers. The image is useful in an agrarian society to justify something similar to what we now called “the feudal system” or the “feudal construct” formed by lords and vassals. The same image was also popular during the first decades of the industrial revolution, when some British thinkers tried to develop factories similar to small towns supposedly not to increase production, but to educate and “discipline” the workers. The projects were a failure for the most part (Ure, 2006; Freeman J. B., 2018) Business enterprise are formed by the free association of free people. The commitment is conditioned to the success of the business operation. Families are defined by their unconditional bonds and are not for the sake of profit. There is a difference between a family and a family-business.

These three metaphors obscure more about the business enterprise than what they reveal. They miss the goal of the metaphor: to explain something harder to understand by something easier to understand. Disregarding their popularity, we do not think that they offer valuable insights to understand and define the business enterprise. We move now to the constructive dialectic stage, by referring to some very influential texts on the firm, the business corporation and business in general, that we think do share some light on the defining features of the business enterprise.

The first is *The Nature of the Firm* by Ronald Coase (1937). Few texts have been as influential for the understanding of the firm as this article. Its goal is to arrive at “a clear definition of the word ‘firm’” (Coase, 1937: 386). For Coase (1937), the firm is based on the voluntary contractual relationship of the entrepreneur and the employee for the sake of production, and with the view of offering something at the open market at a competitive price (cheaper than other offers) and at a profit for the firm, otherwise, it would not exist.

The firm is an organization and neither an organism, nor a cell in an organism, nor a mechanism (Coase, 1937: 388). Coase (1937: 387, 389) rejects Hayek’s and Dobb’s conception of the firm as an organism or as a cell that is part of a larger organism. An organism, that absurdly operates by a mechanism and not by biological processes. The firm is an organization based on a voluntary contract between the entrepreneur and the employee. Firms arise “voluntarily” (Coase, 1937: 389). And the power of the entrepreneur over the employees is always constrained (Coase, 1937: 391), limited to the nature of the business operation. Although Coase entertains the possibility of “voluntary slavery”, he refers to the opinion of Prof. Batt that “such a contract would be void and unenforceable” (Coase, 1937: 391). Coase (1937: 397) suggests that in a system of serfdom, there would be no firms since the price mechanism would not be allowed to operate, and the price would be fixed by the authorities. And so, the entrepreneur would have no incentive to try to “beat” the price mechanism through the organization of the firm. Efficiency and profit are essential goods for the firm: “The main reason why it is profitable to establish a firm would seem to be that there is a cost of using the price mechanism” (Coase, 1937: 390).

There are firms because there is profit to be made by successfully operating a firm. To achieve this profit the coordination led by the entrepreneur, the “vertical” integration (Coase, 1937: 388) must be efficient enough to beat the price mechanism that rules the market.

Coase powerful article has been very important in academia. But within businesspeople there is probably no other text that has

exerted more influence since its publication in the *New York Times Magazine* than Milton Friedmans' essay "Social Responsibility of Business" (Friedman, 1970). A sort of *Communist Manifesto* for the CEOs and the Business Schools it does not define the business enterprise; its concern is to define the role of the public corporation in society. Friedman distinguishes between businessmen that are individual proprietors of their businesses, and corporate executives, who are managers of business corporations. He left the consideration of the individual proprietors aside. His ideas do not help us to elucidate what every business enterprise is, but only what a business corporation is.

One characteristic of the business corporation is the primacy of profit as the ultimate end and the social and ethical justification of the existence of the business enterprise. He emphasizes the role of freedom in business relations: The corporate executives and the shareholders enter into a voluntary contractual arrangement. And the corporation deals with other corporations on the base of voluntary contractual arrangements as well; contractual arrangements generate open markets.

The distinction between a corporate executive and a public employee or civil servant points to the different functions that business corporations and government institutions fulfill within the same society. The "monopolistic power" of business corporations is something to be avoided and contained. As Friedman (2020: 32-37) explained in *Capitalism and Democracy*, one crucial function of government is to contain the monopolistic impulses present in every major business corporation.

There is a delicate power balance between the business corporations and generally the business sector on the one hand, and the government with its different branches and levels on the other. Friedman's warning against moralizing as a cover for business decisions for the sake of profit remains as pertinent as ever: "in practice the doctrine of social responsibility is frequently a cloak for actions that are justified on other grounds rather than a reason for those actions" (Friedman, 1970: 4).

A complimentary vision to Friedman is Edwards Freeman's philosophical theory known as "managing for stakeholders" (2007; 2010). Freeman formulated his theory for the first time in his essay "Strategic Management, a stakeholder approach" (1984). Later he arrived at a concise formulation based on "four pillars" as he called them: the open-ended question; the separation fallacy; the integration thesis; and the responsibility principle. These four pillars articulated themselves to offer an answer to three concrete problems: the problem of value creation and trade; the problem of the ethics of capitalism; and the problem of managerial mindset.

Freeman is looking for an answer to problems in the management of a business. He rightly concluded that such an answer must be embedded in a philosophical theory: Fundamental questions about the purpose of an institution, like the business enterprise are philosophical questions about motivations, ends, meaning, and sense. For his theory Freeman adheres to the method and philosophical principles of Richard Rorty. Rorty saw himself as heir and continuator of the pragmatist school of thought, originated in the U.S. and associated with William James, Oliver Wendell Holmes, and John Dewey among others (Menand, 2001). In the spirit of Freeman, we will also follow a philosophical view, the one of Plato.

The interdependence between the business enterprise and the stakeholders is Freeman's most valuable insight, it emphasizes the collaborative dimension of the business enterprise and the market. And it suggests that there is no fundamental opposition between the goals of the business and the good of society.

Similar to the stakeholder philosophy, the popular notion of "shared value" also impacts the way many businesspeople think about the social function of the business enterprise. The two most influential writings on shared value are Porter and Kramer's seminal article *Strategy & Society: The Link Competitive Advantage and Corporate Social Responsibility* (2006), and *Shared Value: How to reinvent capitalism – and unleash a wave of innovation and change* (2011). Despite its grandiose subtitle, the second article does not offer insights that were not already present in the 2006 article.

Porter and Kramer do not define the business enterprise or the business corporation. They do affirm the indispensable role of business in society. At the closing of *Strategy & Society* (2006) they say:

By providing jobs, investing capital, purchasing goods and doing business every day, corporations have a profound and positive influence on society. The most important thing a corporation can do for society, and for any community, is to contribute to a prosperous economy (2006, 14).

With their notion of “shared value” Porter & Kramer parted ways with Friedman: For Friedman CSR (Corporate Social Responsibility) was a distractor at best from the purpose of the corporation; at worst it was a sort of embezzlement of private investors for the promotion of purported “public goods” or for public benefit. Porter & Kramer also found the usual justifications for CSR faulty (moral obligation, sustainability, license to operate, and reputation) Contrary to Friedman though, they do not assume a fundamental opposition between helping solve social problems and a sound business strategy for profit: From a strategic point of view, is it possible to take an initiative that has strategic value —since it results in a competitive advantage— and at the same time contributes solving some specific social problem. This addition of strategic value to social benefits is what Porter & Kramer (2011) called “shared value”. From a Platonic perspective, this amounts to the awareness that, by its very operation and when fulfilling its proper function correctly, the business enterprise and the business corporation contribute to the common good.

Unlike the texts reviewed so far Thomas Hutzschenreuter essay *Das Unternehmen als Versuch und Institution (The Business Enterprise as and Attempt and Institution)* (2021) does address directly the question about the definition of the business enterprise (2021: 15) He thinks that the essence of the business enterprise is to be an attempt (*ein Versuch*) and that the manifestation form (*Erscheinungsform*) of this attempt is the institution of the business enterprise.

Hutzschenreuter faces a conundrum, that he wants to make sense of: How could business management administration (*Betriebswirtschaftslehre*) be a science, if its proper object i.e., the business enterprise, exists and operates within conditions of radical uncertainty and risk? Hutzschenreuter shows that many theories of the firm avoid this conundrum by assuming that the business enterprise does not operate within conditions of radical uncertainty. For Hutzschenreuter this is a hypothetical view of the operation of the business enterprise. The knowledge gained from this hypothetical view is only “as if-knowledge”; it does not apply to the real world.

Hutzschenreuter searches for practical knowledge about the business enterprise, knowledge that applies to a practical object – an object dependent on human actions and interactions with the world; an object marked by contingency. The business enterprise operates in conditions of radical uncertainty. Radical uncertainty is the consequence of freedom, chance, and time (2021: 28-40). We take this as an imperative to *dynamisches Denken*: to think about the business enterprise in its very operation, “in movement”. The business enterprise is and must be defined, by what the business enterprise does. Just as it is inadequate to try to understand what a bicycle is by analyzing it in stillness, it is misleading to try to understand the business enterprise without considering how and under which real, practical conditions it operates.

Several elements from Hutzschenreuter’s essay are relevant to our theory: The business enterprise is conceived as a continuous attempt at generating a profit by creating value: An idea, plus capital investment, plus work, turns into a good or service to be sold at a profit in the open markets and results in the return of the investment plus profit (2021: 67). This return can be invested again in another capital cycle or can be retired from the cycle as wealth. The capital investment cycle defines the existence, survival, and operation of the business enterprise. Institutionalization of the attempt of the business operation is indispensable to sustain profitability in the medium and long term (2021: 48-49, 70).

For our understanding of the business enterprise, an insight from Akerlof and Shiller (2015) is also central as it counterbalanced

a bias in Friedman's (1970) essay. Commenting on the pretense of promoting the public good through the business corporation and beyond the political realm with its democratic procedures to allocate resources, Friedman (1970: 4) asserts: "In a free society, it is hard for "evil" people to do "evil", especially since one man's good is another's evil".

The idea is that in a free market, define by competition when one business wins, another loses, and so "one man's good is another's evil". But as long as this competition takes place within the legal framework and the constraints of morality no issue related to justice could arise. Friedman paints a deceptively benign and rosy view of the free market. Competition by itself, and even with morality supported by society, and law enforced by the government are not enough of a safeguard to prevent serious abuses within a free market. Precisely the opposite is the case, free markets are ripe for abuse and manipulation, as Akerlof & Shiller (2015: vii-xvi) showed: Competitive pressures within a free market will continuously feed a dynamic of "phishers" and "phools". "Phishers" are those actively seeking profit opportunities at the expense of others; "phools" are those "phished" and manipulated by phishers, who give money away for things they could not possibly want. Akerlof & Shiller (2015: vii) called this state of affairs prevailing in a free market "phishing equilibrium": In a free market, every opportunity to make a profit at the expense of others will be realized by someone.

The business enterprise is defined by the profit compulsion: the imperative to achieve profit or else cease to exist. This compulsion is not exclusive to the business enterprise, it applies also to the criminal enterprise. We need other criteria to distinguish between these two entities.

After reviewing these authors, we have now a somehow miscellaneous collection of elements for a definition of the business enterprise. Before we offer our definition though, we would like to dwell briefly on our Platonic view of the genesis and purpose of the institutions in general, since the business enterprise is a one of those institutions.

Every institution is created by the free interaction of people in time and space, aiming to achieve certain common goals within a specific normative framework. We need institutions because of our nature, as a consequence of the kind of beings we are. Like many other animal species, we need certain kind of association to survive. Unlike any other animal species, we are capable of establishing this association through lasting institutions. Moreover, we need to build lasting institutions as we do not content ourselves with being part of a herd or a swarm. We aspire to something beyond mere survival.

As a species, human beings have been (apparently) the most successful one on earth. Our ability to adapt ourselves transforming almost every ecosystem into a habitat and a home is unmatched by any other animal species. These powers of collective adaptation and transformation of the environment strongly contrast with our extreme vulnerability and weakness in isolation. Few human beings are able to survive beyond the realm of civilization, that is, outside the realm of our institutions; almost none are able to thrive in such circumstances. We need to collaborate with one another to thrive. This idea of vulnerability and mutual dependence is also a Platonic insight (*Resp.* 369b, 5-7), and in recent years the idea has been highlighted by the work of MacIntyre (1999).

The different institutions are practical answers to our vulnerable and fragile human condition. Each basic institution in our society tries to address some need or limitation inherent in our nature. Each one collaborates in a singular way to our human development. Institutions are practical answers to practical questions; answers that remain imperfect and in need of correction and improvement. At the same time, institutions are also heavily influenced—but never wholly determined—by a certain context: by the time and the circumstances within which they were originated. Institutions also evolve and change for the better or worse through time.

It is a common experience that people come together to start new institutions of different sorts: religious, academic, political, artistic, entrepreneurial, etc. This fact may mislead us to think that

conscious reflection about the aims and means of an institution always predates institutional practices, that the existence and functionality of an institution needs to be conceived first in theory and only then could it be enacted for societal purposes. We may assume that institutional theorization —defining the goals, norms, principles, and ideals for an institution— precedes not only ontologically, but also chronologically, the founding of any institution. This is a mistake incurred for example by Moore (1950: 198). On the contrary, urgency and dire need usually give birth to new practices and eventually institutions. Institutional practices precede thinking and theorizing about institutions. Many institutions sprang “spontaneously” through the simple interaction of the members of a given society in a particular moment, without a previous theory to back them up.

The process of establishing and institution could be reconstructed in this simple way: some human group tries to, collectively, address a practical problem. To do that, the members of the group organize themselves in institutional ways (i.e., seeking the achievement of collective goals through collective actions through time). Only then, if ever, they stop to think about philosophical and normative questions regarding the defining framework of the given institution. Practice precedes theory. Many institutions or institutional practices came about in this way: commerce and trade precede economic studies; the polis, along many other varieties of political organization precedes political philosophy and law studies; schools and other educational instances long precede any philosophy of education or pedagogy; the newspaper precedes the media studies; the business enterprise is much older than any philosophy of business.

Retrospectively, we should be able to find out what the practical question was, to which a specific institution was intended to be an answer for, and to evaluate both the goals and goods pursued by the institution, and the satisfactory or unsatisfactory achievement of those goals and goods. The notion of the common good is the fundamental criterion to evaluate the goals and goods of an institution and its performance. Our notion of common good derives from the Platonic notion of justice as explained for example in *Respublica*,

where a human group is ordered through different institutions, each of them contributing uniquely to the common good and bringing about the virtue of justice in the polis (*Resp.* 427d-444e; specially 443b1-2).

The realization of the common good is the collective enterprise of generating and preserving the conditions that allow us to flourish in our personal way. These conditions are mostly achieved when every institution fulfills its proper task in a correct way. We need different institutions in order to be educated, to discover and to foster our talents and, eventually, being able to define our personal project and strive after it. An important aspect of the personal flourishing consists precisely in being able to contribute to the common good through institutional practices.

For Plato each genuine craft, art, and profession is perfect and complete insofar as it achieves its unique and specific contribution to the good of the person and to the institution that receives the benefits from the practice, so as the patient is cured by the art of the doctor. The practitioner by benefiting through his or her practice another person, also contributes to the common good: all the crafts, arts and professions serve at the same time the common and the personal good (*Resp.* 341c-342e).

Each craft, art or profession performs a double function: It plays its own and unique part in the perennial task of building, sustaining, and developing a just society. These practices collaborate in bringing about the conditions for the flourishing of each human being in her or his community. Also, each craft, art or profession could be a vocation, a particular way to develop a part of our talents in service of the whole society. This is also a Platonic view:

The practice of medicine is the standard example of this idea. Many institutions are involved in the lengthy process of educating someone to become a doctor; many more institutions are needed to allow the doctor to exercise his or her profession properly. Not every form of collective action and organization brings about the proper conditions for human development. Throughout history examples abound of social organizations that privilege only some of its members while they imposed heavy burdens on others. Slavery is

the gravest example: a social structure that annihilates basic human liberties of the slaves in order to increase the general productivity and ease the life conditions of the slave-owners.

Slavery is not directed to the common good and does not qualify as genuine institution. It represents a *simulacrum*, a corrupted institution. Just as in the classical platonic theory of *Respublica* a demagoguery would be a corrupted form of a democracy, a business based on slave or child labor would be a pseudo-business, a corrupted form of the business enterprise (*Resp.* 560d-561a; 562a-563e). The notion of the common good helps us to correct, improve or eliminate any given institution, if we find that it serves no relevant purpose, or that it goes against the common good. The common good works as a conceptual paradigm to order the institutional chaos into a cosmos.

To harmonize and articulate the variety of institutions in our society we also need a paradigm of the common good: many conflicts arise out of the frictions and collisions between the demands of different institutions on the same persons. However, not only the institutional goals and practices are to be examined and corrected according to a paradigm of the common good, the paradigm itself may and should be constantly reexamined: just as a practical institutional answer to a practical question could be wrong, so could the theoretical paradigm that guides the examination of the institutions be itself a misconception in need of correction.

The notion of the common good is a historical notion developed throughout the ages. It must be subject to a constant refinement and correction. It is a notion that could suffer evolution as well as regression. The ancient Greeks thought for instance that slavery was mandatory by nature and beneficial for the common good. Friedman assumes that capitalism could not pose any threat to democracy, contrary to the dangers that Akerlof and Shiller mentioned. It is of course possible that we now take some ethical assumptions for granted and find out in the near or distant future that they were totally unjustified and plainly wrong.

The common good is a prismatic notion with many complementary dimensions. To illustrate: the prismatic functions of the family are to cultivate intimacy and to learn the virtues of donation and

gratitude. Although entirely possible, it is harder for a person to grow about these virtues without the support of the family; it is questionable, though, that intimacy could ever even exist outside the institution of a family. No single institution could aspire to satisfy all the dimensions of the common good. We need different institutions to strive after its different dimensions of the common good. Each of our basic institutions has a proper and specific function that only such institution can perform in an optimal way.

The notion behind this understanding of “function” is the *ergon* (ἔργον), as the specific performance, task or deed of a given being that bring about a desired outcome: the goals or goods proper of each institution (*Resp.* 352d8-353b13; 374b6-c2). Coase asked why there are firms (business enterprises) if we have markets; we ask what the specific contributions of the business enterprise are, that no other institution can provide: What is the ἔργον of business?

Plato explored the conditions, institutions, laws, and uses that any polis would need to flourish as a political body and, offer its citizens the possibility of personal and political flourishing (*Resp.* 368e-383c). Similarly, we believe that the business enterprise is key for modern society because it contributes five specific kinds of goods indispensable for any decent and prosperous life. Those goods are innovation and efficiency; economic value and profit; employment; investment opportunities; and a counterbalance to political power.

Business are the primal promoters of innovation and efficiency in delivering services and goods, that governments and the non-profit sector are unable to provide. Businesses need innovation and efficiency to survive and thrive. For Coase (1937), the firm in order to exist must offer products or service from a better quality or at a lower price that comparable offers in the market. This fact compels the business enterprise to innovate and improve efficiency. For Hutzschenreuter (2021: 93) continuous innovation and efficiency, along with profit are the common activities of the business enterprise.

Economic value and profit are a second kind of goods provided by businesses. Without businesses, the government will not be able to collect enough taxes to perform its functions, and there would be

no financial surplus to support the non-profit sector. The primacy of profit is a powerful insight of Friedman (1970). According to Coase (1937: 390) and Hutzschenreuter (2021: 49), the opportunity to achieve profit is a motivation for the entrepreneur to establish a firm and enter the market. Freeman's (2010) view is that the harmonization of the interests of the stakeholders is the best strategy for long-term profitability. For Porter & Kramer (2006), profit is also essential and could be generated by benefiting society.

Businesses are also the primal origin of jobs and employment. According to Coase (1937) and Hutzschenreuter (2021), a business is established, whenever an entrepreneur and collaborators voluntarily join forces for the sake of a common working project that is profit oriented. Part of the profit is used to pay the collaborators. Without the jobs provided by the business enterprises, the government and the non-profit sector would be unable to supply the jobs required by society.

The business enterprise constitutes also the most relevant investment venue. Without businesses, the number of investment opportunities would be significantly diminished. For Hutzschenreuter (2021: 48-49) the essence of the business enterprise is its ability to grow capital through its transformation by the entrepreneur into resources, resources into products or services, and products or services again into capital, in the process of value generation (*Wertschöpfungsprozess*).

Investors need the business enterprise to preserve and grow the value of their wealth: Outside the business capital cycle, wealth is continuously losing financial value at least for three reasons, two of them easily measurable. The first is inflation: the value of money tends to decrease in a normal growing economy for a variety of reasons, among them the increase in demand due to an increase in population. The second reason is the saving costs: money has to be stored somehow, either as cash or in an account. Any storage method comes with costs, and so, these costs must be deduced from the original amount. And the third factor is the opportunity cost: wealth not transformed into capital loses the opportunity to increase. This loss of potential financial gain is usually pondered using as a

benchmark the US treasury Ten-year bond, which is considered the safest investment. All possible investments —from sovereign debt to commodities— are dependent on the profit generated by the business enterprise.

Finally, the business enterprise is an effective counterweight to government power. Friedman (1970; 2020) was well aware of this counterweight effect. He thought that the government tended to have the upper hand, but recent experiences showed that some corporations are so big and powerful that no single government can control them. Power controls power. Economic power controls government power, and vice versa. In a healthy business environment, the existence of a multitude of small, and middle-size business alongside the big corporations empowers the business owners and their employees. The business owners have the economic muscle and the political will to restrain government efforts to extend its authority and influence beyond its proper boundaries. The employees are also empowered, since they do not depend on trinkets, subsidies, and giveaways from the government to assure their economic subsistence. They are neither dependent on their current employers since they are free to search for another job if many options are available. A healthy business environment guarantees freedom of enterprise and competition, and it favors the rule of law.

The five contributions of the business enterprise to the common good cannot be matched adequately by any other institutions. These contributions justify the existence of the business enterprise. They answer the question about *why* we need the business enterprise.

Following the Platonic notion of *ergon* (ἔργον), we understand that the proper activity of the business enterprise is an activity that either only the business enterprise can perform, or that the business enterprise performs better than any other institution (*Resp.* 374b6-c2; Stemmer; 1988, 1997, 1998, 2005; Gómez-Lobo, 1989). If the business enterprise fulfills its function, the mentioned desirable goods must be achieved. To achieve those goods the operation of the business enterprise needs to comply at least with the five conditions: it must be profitable; profitability must be achieved through the offering of goods

and services that benefit society; it must provide employment in accordance with human dignity; it must be sustainable; and it must pay taxes.

Following Plato just as there is an inherent ethic to the practice of medicine or the practice of education, there are also inherent ethics to the business practice. Ethics in business is not an external addition coming from some external instance, such as religious authority or the state. The analogy with the medical practice is again helpful: to be a good medical doctor implies putting the health and the quality of life of the patient as the ultimate end of the practice (*Resp.* 342a-c). To proceed otherwise would be unethical and would also cause the medical doctor to miss her goal as a professional. We need to briefly explore each condition to understand its collective implication, starting with the most important, the profit compulsion.

An unprofitable business enterprise with no prospect of becoming profitable should, within a sound business environment, dry out of investment and cease to exist as Hutzschenreuter (2021: 84) makes clear: “Without capital, there is no business enterprise”.¹

Only because of its cash flow and inherent compulsion after profit can the business enterprise be the origin of economic value and financial gain. The earnings of the business enterprise are transferred to the rest of the institutions through taxes, salaries, dividends, revenue, and other expenses (Schreiber, 1969: 68).

It is dangerous, however, to reduce the operation of a business to its profitability. A business must be profitable, but it is not enough to be profitable to be considered a business. The profit compulsion is also present in criminal enterprises, it is their main purpose and motivation. The criminal enterprise only coincided with the business enterprise in the imperative of the profit compulsion, in all other defining aspects of the business enterprise it is its opposite: Criminal enterprises are not productive, but parasitic activities. They achieve profit by stealing from others and by destroying genuine business venues. Criminal enterprises are also parasitic in the sense that they are unsustainable in the long run. They affect the life of society for

¹ “Ohne Kapital kein Unternehmen”. This an all translations are ours.

the worse. They do not offer meaningful and safe employment; they do not pay taxes either.

The business enterprise aspires to generate profit by benefiting society with the selling of products or services in the open free market at a profit. On the contrary, *criminal enterprises achieve profit by destroying value*, in the sense of destroying capital, assets, and oftentimes the very essential conditions for the prosperity of a society: peace and the rule of law. This essential aspect makes the criminal enterprise only a “simulacrum” of the business enterprise in the Platonic sense (*Gorg.* 464d3-c2; *Resp.* 598c5-599b8; *Soph.* 266b-267b). It is a matter of utter importance *how* the profitability of a business enterprise is achieved. The other four enumerated conditions come to light when we reflect on this question.

The business enterprise must serve society through its activity and not harm it to serve the common good and be the force of the free economy (Schreiber, 1969: 72). If the profit does not generate shared value in the sense of Freeman, Porter & Kramer it becomes a parasitic profit, gained at the expense of others. The profit achieved through shared value benefits all the stakeholders, many of them involved in the process of value creation. It benefits the clients, investors (owners, shareholders, lenders), employees, but also suppliers, and society at large by paying taxes and creating jobs.

Many profitable legal activities, that we would usually consider “businesses”, do not classify as such if judged by this standard. The fact that they are legal does not imply that they benefit society. One may argue that harmful goods or services manifestly “satisfy” the desire of the buyers. But all sorts of profitable criminal activities (such as trafficking persons, or sexual exploitation of minors) also “satisfy” the desires of a certain group of buyers. This condition shows a shortcoming of Friedman’s position. He asserts:

That responsibility [the responsibility of corporate executives] is to conduct the business in accordance with their desires, which generally will be to make as much money as possible while conforming to the basic rules of the society, both those embodied in law and those embodied in ethical custom (Friedman, 1970: 1).

Criminal profitable activities such as slavery and colonial exploitation were legal and according to “ethical custom”: they were accepted by the majority of certain populations. Big fortunes were made thanks to slavery and exploitation of the natural resources and the indigenous populations in places like German Southwest Africa (now Namibia) or Rhodesia (Guyatt, 2021; Hammer, 2021).

Like profit, innovation and efficiency are not unqualified good either. The innovative use of junk bonds by Michael Milken at Drexel Burnham Lambert to finance M&As during the 80s resulted in the destruction of several business corporations and inside trading. The mortgage-backed securities first used by Solomon Brothers in the 1970s were among the financial innovations at the core of the 2008 crisis (Kay, 2015: 59-61; Geisst, 2006: 122-123, 231). An innovative spirit and entrepreneurial drive were shown by Joaquín Guzmán Loera, “el Chapo”. Through the forced labor of kidnapped teenagers, his “Cártel del Golfo” built the first tunnels underneath the Mexican-American border to traffic drugs on a massive scale (Reel, 2015).

Without businesses, the other institutions would neither have the means to pay for their employees nor be able to supply employment to most of the working population. Employment in the business sector sustains employment in the rest of the institutions. But not every working activity is employment according to human dignity. Coase (1937: 391) mentions that the voluntary association between the entrepreneur and the employees, constitutes the business enterprise and that it has clear limits derived from the nature of the business operation, limits in time, attributions, and remuneration: The job contracts could be for a definitive or indefinite time duration; they cannot be permanent. There is a limit on working hours. This limit has grown since the nineteenth century and typically allows for forty working hours a week. And there are limits to the attributions and authority of the entrepreneur, owner, or manager.

According to Freeman (2010: 25) the employees are one of the most relevant stakeholders, without their commitment to the common project of generating value, long-term success is impossible to achieve. This commitment is not to be expected if employees’

human dignity is not respected and their development through work is not promoted. For Hutzschenreuter (2021: 126-127) the work of the employees is among the required resources to start a business enterprise. They are among the providers of external capital insofar as the employees have a right to claim remuneration for their work, and this remuneration typically happens after a period of work is fulfilled (a day, a week, a month, etc.) and so, it is in a way a form of financial credit. The employees “invest” in the business enterprise by learning specific skills linked to the competencies of that business enterprise, and they may become less agile to work in other firms (Hutzschenreuter, 2021: 131-132). Coase (1937), Freeman (2010), and Hutzschenreuter (2021) show that respect for the dignity of the workers is indispensable for the optimal functioning of the business enterprise and its long-term success.

Generating long-term shared value also demands sustainability. Profitable but parasitic operations are inherently unsustainable, in one or more of the three sorts commonly referred to as sustainability: financial, ecological, or social (Hartmann & DesJardins, 2011). Profitable activities such as kidnapping or extortion are socially unsustainable.

The current dispute between Exxon Mobil and one of its former shareholders, the Rockefeller Foundation, illustrates how the ecological cost of a profitable business may become so high as to wreck up its entire business model. The ecological cost of consuming the oil reserves that Exxon has already at its disposal may be the complete extinction of some ecosystems (Kaiser & Wasserman, 2016a y 2016b).

Financial sustainability is a given for a business. There is one nuance, though, that comes to mind when thinking about financial sustainability, and that is the time perspective. A simulacrum of a business operation may be in the short term extremely profitable while utterly unsustainable in the long term. That is precisely the case with the classic Ponzi scheme like the one conducted by Bernie Madoff. The original scheme engineered by Charles Ponzi offered juicy short-term earnings by exploiting arbitrage opportunities in foreign postal reply coupons that could be redeemed in the

US (Frazer, 2006: 340-342). In an ironical and bold reversal of this historical origin, Madoff conducted his Ponzi scheme as a long-term investment apt to manage public pension funds and endowments. Both schemes were inherently unsustainable from their respective inception.

The last condition of paying taxes is controversial: Neither persons nor corporations like to pay taxes. If the government is marred by corruption even a low tax rate is perceived as unjust by the taxpayers. However, the business enterprise needs a well-functioning government to operate and thrive, and taxes are indispensable for the government to fulfill its functions. Even Friedman (1970: 2) considers the imposition of taxes and the expenditures of tax proceeds as basic governmental functions.

A well-functioning government performs at least five functions relevant to business enterprises, the first is the establishment of the rule of law (Delalande, 2011). Thanks to the rule of law rights are respected (property rights among them), contracts are enacted, and rules are enforced. Without the rule of law, no business operation could be institutionalized and become a business enterprise. The protection of the individual, corporate or intellectual property is essential for a business to be competitive. When the rule of law is weak contracts are not served, earnings are not safe and there are no incentives for new investments (Bingham, 2010; Willke, 1996).

The business enterprise also needs the government to have leverage in international relations —from general advice and rules of commerce, to trade agreements and international institutions to deal with conflicts related to trade. Thanks to taxes and a good relationship between the business sector and the government. investment possibilities in infrastructure are open to both. Infrastructure projects that no business enterprise, not even a corporation, can develop by itself. Investments that are too expensive in the short-term, but very beneficial for the business sector and society in the long term. Development projects such as airports, train lines, ports, roads, etc. (Srinivasan, 2017)

Taxes also sustained the social safety net that greatly diminish the costs of the unavoidable shifts of “Schumpeterian” creative

destruction characteristic of the business sector and the economic cycles. Such a safety net adds certainty to the lives of millions of workers and their families, a domestic certainty that translates into political stability and is beneficial to the business sector. Finally, taxes alleviate the social costs that the negative externalities of the business operation inflict on society.

Taxes remind us of a basic truth remarked by Coase (1937), Freeman (2008), Porter & Kramer (2006, 2011), and Hutzschenreuter (2021): each business enterprise exists and operates in a given place and is related to particular communities in many forms. Employees and clients always belong to a specific community. By paying taxes, the business enterprise acknowledges the bond with these communities, regions, and countries. Paying taxes is a direct and unambiguous way to collaborate for the common good.

A Higher Hypothesis

We are now on a position to formulate our concise definition of the business enterprise: The business enterprise is an institution constituted by the free association of persons with a common long-term perspective, and the common goal of bringing forward a process of generating value that culminates in the offering of products or services to be sold at a profit in the open markets, thereby generating shared value for all the stakeholders.

The business enterprise is a continuous attempt, as Hutzschenreuter (2021: 93-105) made clear, it cannot be guaranteed that the generated product or service could be sold at a profit. It encompasses common activities and extraordinary activities. Innovation and efficiency are common activities related to the repetition of the attempt to follow an established plan (*planbasierte Wiederholung*) The extraordinary activities are related to unexpected opportunities, like mergers or acquisitions, new technologies, or regulations. The common and the extraordinary activities are profit orientated. Hutzschenreuter concludes:

The survival of the business enterprise means thus the continuation of the attempt. Capital gains and profitability arise from efficiency and innovation related to the ordinary activity [of the business enterprise] and from unexpected opportunities related to the extraordinary activity [of the business enterprise] (2021: 105).

With this central definition in mind, we can now define related entities, beginning with the entrepreneurship: An entrepreneurship is the previous development stage of a business enterprise. It shares the same goals and characteristics of the business enterprise, but it lacks the stable institutional character. The entrepreneurship is also an attempt at generating value through an association and by selling a product or offering a service at an open market. In contrast with the business enterprise, the attempt of the entrepreneurship has not been successful yet or has not been continuous enough. The capital cycle has not been closed at a profit or is not yet institutionalized to such a degree as to be attempted repetitively and routinely. Again, Hutzschenreuter view on the matter is clarifying:

A conceivable benchmark for the establishment [of the business enterprise] is the realization of a positive capital gain, which is assumed to be necessary, though not sufficient, to obtain the support of the capital providers. With the repetition of the attempt, the business enterprise achieves this state in a positive case; in a repeated negative case, the continuation of the business enterprise is at some point abandoned. In business practice, therefore, the achievement of break-even has paramount importance. To simplify matters, break-even can be used as a dividing line to distinguish between companies that are not (yet) established and those that are (2021: 102).

This is a simplifying view of a complex matter. Some business become “zombie corporations” and remain operational indefinitely at a loss. “Undead” or “zombie” businesses have not yet filed for bankruptcy but are unable to cover their interest expenses with their earnings before tax. They are neither “alive” since they do not

operate at a profit, nor “dead” since they are not in the process of liquidation (Buttonwood, 2017; Borio, 2018; Andrews, 2017; McGowan, 2017; Harford, 2018; Frühauf, 2020; Tett, 2020). Here it is useful to recall Coase’s (1937: 392) warning about clear-cut distinctions: “Of course, it is not possible to draw a hard and fast line which determines whether there is a firm or not”.

The business corporation on its part, is a specific sort of the business enterprise, it does not belong to a different Kind since it has all the characteristics of the business enterprise, and it is also a continuous attempt and an institution. The *specificum* of the business corporation is the division of ownership and management: those who own the business are not the top management of the business. This separation of ownership and management brings the agency dilemma about, as Friedman (1970) mentioned – the financial interests of the top management are not necessarily aligned with the long-term interests of the owners. The agency dilemma is as old as the business corporation, Ludwig von Mises already defined it:

Where there is the case, that the directors’ other interests have than a part, the majority or all the shareholders, the business is conducted against the interests of the company. For in all joint-stock companies that do not wither into bureaucratism, the real rulers always conduct business in their own interest, whether this coincides with the interest of the shareholders or not. The fact that a large part of the profit made by the company accrues to them and that the misfortunes of the company affect them first and foremost is an inevitable condition for the prosperity of corporations (1932: 187).

There are public business corporations —corporations that have outstanding shares in the open markets, primary and secondary; and private business corporations— corporations owned by shareholders, but with no shares outstanding in the open markets.

On the contrary the criminal enterprise does not belong to the Kind of the business enterprise, the entrepreneurship, or the business corporation. The criminal enterprise is a simulacrum entity of

the business enterprise. The purpose of the business enterprise is to achieve profit by generating shared value; the purpose of the criminal enterprise is to achieve profit by destroying value. This is an essential difference. The criminal enterprise is in a Platonic sense the corruption of the business enterprise, and therefore is detrimental for the common good, since its very operation harms society.

Every business enterprise benefits society by its constitution—the free association of the entrepreneur and the workers—, its proper operation—generation of value—and its outcomes: services and products that generate shared value. If the product or the service is harmful to the consumers and society, the business is falling short of its regulatory ideal. Many businesses sacrifice value for the sake of profit. Akerlof & Shiller (2015) list a series of business sectors or business strategies, with harmful products and services: “Big Pharma” in the US, or “Phood” (junk food), tobacco, and alcohol are some cases. An internal Nestlé presentation leaked to the *Financial Times* in 2021 (Evans, 2021) stated that “60 percent of its mainstream food and drink products do not meet a recognized definition of health” and that “some of our categories and products will never be ‘healthy’ no matter how much we renovate”. The numbers in “food companies” like Pepsi or Mondelez are surely significantly higher.

The average age to start smoking daily in Mexico is 13.1 for women and 12.8 for men (ENCODE, 2014). In the US the average age for a new smoker is 15.3 (Howard, 2018). Generally, 9 out of 10 smokers started before reaching the legal age of 18. The “business model” of the tobacco industry is based on teenagers smoking before they are psychologically mature and legally permitted to take that decision. The same holds for alcohol consumption: the average age of starting drinking in Mexico is 12.8 years for women and 12.4 years for men (Cruz, 2018). In the US the average age is 17.1 years, but there the legal age is 21 (Caetano, 2014). The human brain is mature enough to process alcohol on average at 22.

To dismiss the problem of junk food, tobacco consumption at every age, or alcohol consumption in excess or underaged lightly, because “surely, those big corporations are business enterprises” is a mistake. The defining characteristic of the criminal enterprise is to

generate profit by destroying value. If a legally established business corporation generates this same effect, the whole operation must be reviewed. Hard questions must be asked by the authorities and civil society.

It may be argued that our position is useless for any “real” business; that no business in the “real world” can fulfill these conditions. Every ideal and formal argumentation in the Platonic tradition faces this kind of critique about the gap between the desirable theory and the customary practice. The critique misunderstands the role of the business paradigm as a compass and a corrective. Certainly, the business enterprise is in constant need of both *guidance* and *correction*. The conditions already stated serve to evaluate how well a certain business is performing its complex mission. As with every ideal, this one remains aspirational through time. It is impossible to fulfill the conditions fully and permanently. But by having a model we can come closer to it and therefore correct and improve the operation of our business. This is the approach taken by the Socrates of *Respublica* in the famous closing lines of Book IX: the ideal polis that Socrates and his companions have described in the previous books, may never actually exist here on earth: “But, said I, perhaps there is a paradigm laid up in heaven, for whom may want to look at it, and by looking at it make himself [configure himself, i.e. the powers of his soul] after it” (*Resp.* 592b3-4).

To be profitable is essential for the business enterprise, but it is wrong to assume that profitability alone exhausts the essence of business. The business enterprise is a prismatic entity, able to perform different functions and generate several desirable outcomes. When thinking about human institutions, the “Charybdis danger” of reductionism and the equally destructive “Scylla danger” of hypertrophy must be avoided. Curiously enough, they tend to come together, as in Homer’s *Odyssey*. If we accept that the only function of business is to be profitable, it becomes easy to believe that profitability should be the primal goal in every other institution. By the same token, a business-led only by the profit motive may outgrowth its proper size and become inefficient, unable to innovate and serve its clients. This hypertrophy of growth without limits generates monopolies and enormous concentrations of power that are toxic to the business ecosystem.

Our five conditions protect the business enterprise against both dangers of reductionism and hypertrophy. They are not imposed from the outside, from another logic, and by a higher moral authority. They do not fall into the false dichotomy between egoism and altruism and the corresponding false dilemma of either achieving a profit or being beneficial to society. The conditions arise “from inside”, from the design and inner logic of the business enterprise. The conditions are indispensable, then only if the business enterprise aims at being the *real thing*—and not merely a shameful imitation, a simulacrum, or an apparition, as the shadow plays in Plato’s cave—will it ultimately fulfill its “business” in society.

References

- Akerlof, G. & Shiller, R. (2015). *Phishing for Phools*. Princeton University Press.
- Andrews, D., McGowan, M. & Millot, V. (2017) Confronting the Zombies. OECD. *Economic Policy Paper*. No. 21, December.
- Aristotle. (1990). *Politica*. W. D. Ross (ed.). Oxford University Press.
- Bingham, T. (2010). *The Rule of Law*. Allen Lane.
- Borio, C. (2018). A Blind in Today’s Macroeconomics? BIS-IMF-OECD Joint Conference on “Weak productivity”. Paris, 10-11 January.
- Buttonwood. (2017, July 15) How to kill a corporate zombie. *The Economist*. Digital edition.
- Caetano, R., Mills, B., Vaeth, P. A. C. & Reingle, J. (2014) Age at First Drink, Drinking, Binge Drinking, and DSM-5 Alcohol Use Disorder Among Hispanic National Groups in the United States. *Alcohol Clin Exp Res*, vol. 38, n. 5: 1381-1389. <https://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1111/acer.12354>, Epub 2014 Apr 1. PMID: 24689445; PMCID: PMC4063311.
- Coase, R. (1937). The Nature of the Firm. *Economica*, vol. 2, n. 16, November: 386-405.
- Cruz, S., León Parra, B. & Angulo Rosas, A. (2018) *Los que hay que saber sobre las drogas*. Fundación Río Arronte.
- Delalande, N. (2011). *Le batailles de l’impôt*. Seuil.
- Dobb, M. (2012). *Capital Enterprise and Social Progress*. Routledge.

- Dreßen, W. (2011) Abstrakte Arbeit und destruktive Sehnsucht. *Deutschlandfunk*, <https://www.deutschlandfunk.de/abstrakte-arbeit-und-destruktive-sehnsucht-100.html>. The audio is available at [https://archive.org/details/50jahreieichmannprozess-wolfgangdressenundjochananshelliem2011/50+Jahre+Eichmann-Prozess+1+von+3+%E2%80%93+Wolfgang+Dressen+und+Jochanan+Shelliem+\(2011\).mp3](https://archive.org/details/50jahreieichmannprozess-wolfgangdressenundjochananshelliem2011/50+Jahre+Eichmann-Prozess+1+von+3+%E2%80%93+Wolfgang+Dressen+und+Jochanan+Shelliem+(2011).mp3).
- Encuesta Nacional de Consumo de Drogas en Estudiantes (ENCODE) (2014). Available at: <https://www.gob.mx/salud%7Cconadic/documentos/encuesta-nacional-de-consumo-de-drogas-en-estudiantes-2014-encode>.
- Evans, J. (2021, May 30). Nestlé Document Says Majority of Its Food Portfolio is Unhealthy. *Financial Times*. <https://www.ft.com/content/4c98d410-38b1-4be8-95b2-d029e054f492>.
- Frazer, W. (2006). Ch. Ponzi & C. R. Geisst (eds.) *Encyclopedia of American Business History*. Facts on File: 340-342.
- Freeman, E. (1984). *Strategic Management*. University of Minnesota.
- (2007). *Managing for Stakeholders*. Yale University Press.
- (2010). *Stakeholder Theory*. Cambridge University Press.
- (2011). *Managing for Stakeholders*. L. Hartman & J. DesJardins (eds.). *Business Ethics*. McGraw-Hill: 73-85.
- Freeman, J. B. (2018). *Behemoth*. Norton.
- Friedman, M. (1970). Social Responsibility of Business. *New York Times Magazine*. We used the digital version and the corresponding pagination of *The Collected Works of Milton Friedman*. Available at: <https://miltonfriedman.hoover.org/internal/media/dispatcher/215050/full>
- (2020). *Capitalism and Freedom*. The University of Chicago Press.
- Frühau, M. (2020, May 6). Bundesbank erwartet Welle an Kreditausfällen. *Frankfurter Allgemeine Zeitung*. <https://www.faz.net/aktuell/wirtschaft/bundesbank-erwartet-viele-kreditausfaelle-im-sommer-16754978.html>.
- Geisst, C. R. (ed.) (2006). *Encyclopedia of American Business History*. Facts on File.
- Gómez-Lobo, A. (1989). The Ergon Inference. *Phronesis*, vol. 34, n. 2: 170-184.
- Guyatt, N. (2021, November 18). Partners in Brutality. *New York Review of Books*. <https://www.nybooks.com/articles/2021/11/18/partners-in-brutality-domestic-slave-trade/>.
- Hammer, J. (2021, November 18). The Horrors of the Diamond Boom. *New York Review of Books*. <https://www.nybooks.com/articles/2021/11/18/horrors-of-the-diamond-boom/>
- Harford, T. (2018, February 22). Zombie Companies Walk Among Us. *Financial Times*. <https://www.ft.com/content/40c44992-17c3-11e8-9376-4a6390addb44>.

- Hartman, P. & Des Jardins, J. (2011). *Business Ethics*. McGraw-Hill.
- Hayek, F. A. von. (1933). The Trend of Economic Thinking. *Economica*, n. 40, May: 121-137.
- Howard, J. (2018, August 22) At What Age Do Kids Start smoking Cigarettes? *CNN*. <https://edition.cnn.com/2018/08/22/health/cigarette-smoking-teens-parent-curve-intl/index.html#:~:text=So%2C%20at%20what%20age%20do,15%20and%2016%20years%20old>.
- Hutschenreuther, T. (2021). *Das Unternehmen als Versuch und Institution*. Vahlen.
- Kaiser, D. & Wasserman, L. (2016a, December 8). The Rockefeller Family Fund vs. Exxon. *The New York Review of Books*. <https://www.nybooks.com/articles/2016/12/08/the-rockefeller-family-fund-vs-exxon/>
- (2016b, December 22). The Rockefeller Family Fund Takes on ExxonMobil. *The New York Review of Books*. <https://www.nybooks.com/articles/2016/12/22/rockefeller-family-fund-takes-on-exxon-mobil/>.
- Kay, J. (2015). *Other People's Money*. Public Affairs.
- Klaubert, D. (2021, November 1). Man wächst als Kindersoldat auf. Interview with Luigi Bonaventura. *Frankfurter Allgemeine Zeitung*. <https://www.faz.net/aktuell/gesellschaft/kriminalitaet/mafia-kronzeuge-im-interview-wie-er-um-sein-leben-fuerchtet-17611479.html>.
- Landes, D. (2003). *The Unbound Prometheus*. Cambridge University Press.
- Le Texier, T. (2015). *Le maniement des hommes*. Éditions la Découverte.
- MacIntyre, A. (1999). *Dependent Rational Animals*. Open Court.
- Mayer, C. (2018). *Prosperity*. Oxford University Press.
- McGowan, M., Andrews, D. & Millot, V. (2017, June 28). Insolvency Régimes, Zombie firms and Capital Reallocation. OECD. *Economics Department*. Working Paper, n. 1399. [https://one.oecd.org/document/ECO/WKP\(2017\)31/En/pdf](https://one.oecd.org/document/ECO/WKP(2017)31/En/pdf).
- Menand, L. (2001). *The Metaphysical Club*. Farrar, Straus and Giroux.
- Micklethwait, J. & Wooldridge, A. (2003). *The Company: A Short History of a Revolutionary Idea*. The Modern Library.
- Mises von, L. (1932). *Die Gemeinwirtschaft*. Gustav Fischer.
- Moore, R. (1950) Business Philosophy. *Bulletin of the Business Historical Society*, vol. 24., n. 4, December: 196-209.
- Plato. (1902). *Respublica. Platonis Opera*, tomus IV. I. Burnet (ed.). Oxford University Press: 327-621.
- (1903). *Gorgias. Platonis Opera*, tomus III. I. Burnet (ed.). Oxford University Press: 447-527.

- (1907). *Leges. Platonis Opera*, tomus V. I. Burnet (ed.). Oxford University Press: 624-969.
- (1995). *Sophista. Platonis Opera*, tomus I. Duke. E. A. et al. (ed.). Oxford University Press: 216-268.
- (1995). *Theaetetus. Platonis Opera*, tomus I. Duke. E. A. et al. (ed.). Oxford University Press: 142-219.
- Porter, M. & Kramer, M. (2006). Strategy and Society: The Link Between Competitive Advantage and Corporate Social Responsibility. *Harvard Business Review*, December. Facsimile with own pagination: 1-16.
- (2011). Creating Shared Value. *Harvard Business Review*. January-February. Facsimile with own pagination. pp. 1-17.
- Reel, M. (2015, August 3). Underworld: How the Sinaloa Drug Cartel Digs Its Tunnels. *The New Yorker*. <https://www.newyorker.com/magazine/2015/08/03/underworld-monte-reel>.
- Robins, N. (2012). *The Corporation that Changed the World: How the East India Company Shaped the Modern Multinational*. Pluto Press.
- Saviano, R. (2019, December 19). Meaning and Mayhem. *New York Review of Books*. <https://www.nybooks.com/articles/2019/12/19/mafia-meaning-mayhem/>.
- Sayre, K. (1995). *Plato's Literary Garden*. Notre Dame University Press.
- Schmitt, A. (2003). *Die Moderne und Platon*. Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Schreiber, W. (1969). Die gesellschaftliche Funktion des Unternehmensgewinns. *Management International Review*, vol. 9, n. 2/3: 63-76.
- Srinivasan, B. (2017). *Americana*. Penguin.
- Stemmer, P. (1992). *Platons Dialektik*. De Gruyter.
- (1997). Gutsein. *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 51(1): 65-92.
- (1998). Der Grundriss der platonischen Ethik. *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 42(4): 529-569.
- (1998) Tugend. *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Band 10. Schwabe: 1532-1548.
- (2005) Aristoteles' Ergon-Argument in der Nikomachischen Ethik. G. Wolters und M. Carrier (eds.), *Homo Sapiens und Homo Faber*. De Gruyter: 65-86.
- Ure, A. (2006, First impression 1835). *The Philosophy of Manufactures*. Routledge.
- Willke, H. (1996). Die Steuerungsfunktion des Staates aus systemtheoretischer Sicht. D. Grimm (ed.): *Staatsaufgaben*. Suhrkamp: 685-712.
- Tett, G. (2020, May 14). Swamped Bankruptcy Courts Threaten US Recovery. *Financial Times*. <https://www.ft.com/content/14b07c0e-95e3-11ea-af4b-499244625ac4>.

“La realidad habla por sí sola”.
Cuando exhibir fuertes convicciones no es
propriadamente una virtud

“Reality Speaks for Itself”.
When Exhibiting Strong Convictions is Not Properly a Virtue

Pietro Montanari
Universidad de Guadalajara, México
pietromontanari@academicos.udg.mx
ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4888-1719>

Fecha de recepción: 12/05/2022 • Fecha de aceptación: 17/08/2023

Resumen

El artículo introduce al análisis de las *creencias conspirativas* y considera la literatura más relevante sobre el tema. El objetivo del escrito es fenomenológico: entender las creencias conspirativas colocándolas en un género más amplio, las *creencias conceptuales generales* (o, simplemente, *creencias generales*), cuyas características esenciales son: grandes temas, falacias lógico-conceptuales, pseudo-racionalidad, *mala fe* y tendencia monológica. Las *creencias generales* son funcionales a una comunicación sesgada y tendencialmente deshonesta, la misma que las historias conspirativas comparten con extremismos políticos, fundamentalismos religiosos y otros sistemas de creencias excéntricos, cuya finalidad es eminentemente práctica y auto-representativa (no

Abstract

The article introduces *conspiracy beliefs* and considers the most relevant literature in the field. The main purpose of the article is phenomenological: it proposes to understand conspiracy beliefs within the broader genre of what I call *general conceptual beliefs* (or simply, *general beliefs*), whose central features are big issues, logical-conceptual fallacies, pseudo-rationality, *bad faith*, and monological bias. I claim that general beliefs are functional to a motivationally biased and inherently dishonest communication (the same one that conspiracy narratives share with political extremism, religious fundamentalism and other eccentric belief systems), which is essentially conceived for practical and self-representational purposes (not for knowledge). The article argues

teorética). El artículo se opone a la mera estigmatización del fenómeno y trata más bien de comprenderlo, observando una región más amplia y turbia de la experiencia humana, de la que todos somos responsables de alguna manera.

Palabras claves

Creencias, conspiraciones, ideologías, ignorancia, pseudo-racionalidad.

against the mere stigmatization of this phenomenon and rather seeks to understand it by looking at a broader and murkier region of human experience, for which we are all responsible in some way.

Keywords

Beliefs, conspiracies, ideologies, ignorance, pseudo-rationality.

Introducción

Las *conspiracy beliefs* (creencias conspirativas, CC), son un fenómeno antiguo y probablemente universal.¹ Un fenómeno relativamente reciente, en cambio, es la creación de *subculturas* conspirativas, que alimentan y se alimentan de un verdadero mercado —editorial, mediático, cinematográfico— de *conspiracy theories* (teorías conspirativas, TC). Se trata, en este caso, de un fenómeno socio-cultural más específico, que hunde sus raíces en la cultura de Estados Unidos, como muchos autores reconocen,² y que acaba por globalizarse en el último medio siglo, recibiendo impulso de grandes acontecimientos dramáticos, como el asesinato de JFK (1963), los atentados del 9/11 (2001) o la reciente pandemia de Sars-Cov-2 (2020-2021).

La *estigmatización* de las CC, es decir, la reducción sistemática de estas creencias no sólo a errores lógicos y limitaciones cognitivas, sino a trastornos de la personalidad, problemas psicológicos y alteraciones emocionales, es un fenómeno igualmente reciente. Según Thalmann (2019), la estigmatización de las CC fue en buena medida inaugurada por un libro que Richard Hofstadter publicó en 1964³ y corre paralela al gran desarrollo y a la globalización de la subcultura conspirativa de las últimas décadas. Esta reacción en contra de las CC, sin embargo, se revela hoy, a su vez, marcadamente condicionada por una serie de prejuicios ideológicos, que, en muchos casos, se reducen a viejas posturas científicas. Es plausible creer que la difusión de los medios sociales y el actual *desorden informativo*⁴ aceleren

1 Van Prooijen & Douglas (2017); Groh (1987); Raab *et al.* (2017).

2 Melley (2000); Knight (2000); Barkun (2013).

3 Hofstadter (1996).

4 Phillips & Milner (2021).

la circulación global de las CC, haciendo el fenómeno de las TC aún más viral, aunque no todos comparten este diagnóstico.⁵

El mercado y las subculturas de las *conspiracies* son hoy un fenómeno global común: un flujo continuo de exasperaciones y fantasías más o menos absurdas que, por un lado, colinda con creencias ideológicas viejas y nuevas (autoritarismo, radicalismo de izquierda, populismos, antiglobalismo, nuevos nacionalismos), y, por otro, con creencias religiosas tradicionales, nuevas formas de espiritualidad y creencias excéntricas (como ocultismo, paranormal, *New Age*, ufología, criptozoología, entre otras). No parece tener sentido diferenciar entre CC, cuyo contenido es aceptable, y otras que, por el contrario, son simplemente absurdas: las CC son constitutivamente el producto de falsas epistemologías o epistemologías *truncadas* (“*crippled*”).⁶

Un discurso a parte, por supuesto, es el uso artístico y estético de las *conspiracies*, por ejemplo, en ámbito literario y cinematográfico.⁷ En este caso se requiere no solo una atenta consideración del contenido de las creencias, sino, a la hora de conducir un análisis semiótico o narratológico, una sensibilidad libre de prejuicios ante el conjunto de sus aspectos transtextuales.⁸ Es persuasiva, sin embargo, la posición de quienes enfatizan la componente creativa de las TC como “mapa cognitivo” del hombre común⁹ en la complejidad del mundo contemporáneo, en oposición a los enfoques dominantes que las interpretan como reflejo de una mentalidad *paranoica*¹⁰ o *conspirativa*.¹¹ Sin duda, la estigmatización que casi siempre se acompaña al estudio de este fenómeno no ayuda a entenderlo,

5 Uscinski (2020: 120-126).

6 Popper (2002); Hardin (2002, (donde se habla de “crippled epistemology”); Sunstein & Vermeule (2009); Dentith (2014: 13-17).

7 Melley (2020); Butter (2020).

8 Bastaría mencionar, entre los escritores, Margaret Atwood, Don DeLillo, Philip K. Dick, Thomas Ligotti, Thomas Pynchon y Philip Roth. Entre los escritores italianos, hay que recordar a Umberto Eco, con *El péndulo de Foucault*, que fue publicado en 1988.

9 Jameson (1988: 356).

10 Hofstadter (1996).

11 Moscovici (1987).

alimenta exageraciones y oculta aspectos potencialmente creativos del mismo.¹²

Las creencias ideológicas, en la actualidad, están lejos de ser coherentes y estructuradas. Las narraciones políticas dominantes no son alimentadas y respaldadas por grandes partidos de masas ni por teorías generales de la sociedad y del desarrollo histórico, como ocurría en amplia medida en el siglo entre 1870 y 1960, cuando una cultura académica militante, a menudo de muy alto nivel, estaba directa o indirectamente involucrada en la vida política nacional. Las creencias ideológicas¹³ se presentan hoy como discursos débiles, poco articulados, extemporáneos, tendencias *prêt-à-porter* que parecen fabricadas a medida de sociedades y sistemas políticos donde militancia y *engagement* han perdido todo atractivo para individuos despolitizados y movimientos sociales efímeros, que pueden tranquilamente mezclar elementos conceptuales contradictorios, dando lugar a *ideologías líquidas*.¹⁴

Las TC son parte de este clima de repliegue anti-político, aunque, por lo común, son el vehículo de desconfianza ante las instituciones y expresan una polémica inclinación a la radicalización del lenguaje político.¹⁵ De todas formas, las relaciones entre CC y participación no son muy claras: las protestas de quienes denuncian la existencia de conspiraciones parecen acompañarse a una preferencia para formas de participación ilegales y violentas.¹⁶

A continuación, presentaremos los enfoques cognitivistas y psicológicos acerca de las CC, exponiendo también algunas dudas que tenemos al respecto. En un segundo apartado, propondremos interpretar las CC en el marco de un tipo más amplio de creencias, las creencias conceptuales generales, de las que ofreceremos una

12 Fenster (2008).

13 Sobre las ideologías políticas en la actualidad, ver el resumen del debate en Heywood (2017).

14 Back (2002).

15 Lee (2020).

16 Imhoff & Lamberty (2020: 199-201); Thórisdóttir *et al.* (2020: 310-301).

descripción detallada. El artículo concluirá con una presentación de los principales elementos formales de las CC y su conexión con el poder.

Enfoques cognitivistas y psicológicos

Como todo hecho mental, las CC arraigan en mecanismos y tendencias cognitivas inconscientes, que usamos constantemente en una variedad de circunstancias. Se mencionan, por no citar más que algunos: tendencia natural a la credulidad;¹⁷ hipersensibilidad de los programas de detección de agencia e intencionalidad,¹⁸ conocidos comúnmente como *theory of mind* o *mindreading*; tendencias confirmativas y heurísticas de uso común.¹⁹ Se mencionan también rasgos de la personalidad²⁰ y emociones negativas como miedo, angustia, incerteza y falta de control.²¹ Se trata, en muchos casos, de buenas hipótesis de trabajo. No hay duda, como ya se ha dicho, que las CC sean el resultado de epistemologías falsas o *truncadas*, que derivan de mecanismos y tendencias como las que se acaban de mencionar. Por cada una de estas, sin embargo, se presentan varias dudas y observaciones posibles, que hemos tratado definir en otra ocasión.²² Aquí nos limitaremos a subrayar tres dificultades generales.

Un primer problema de los enfoques cognitivistas es que no logran proporcionar una explicación de las CC como tales. Estas, finalmente, no parecen ser más que el efecto derivado (*by-product*) de la acción conjunta de varios dispositivos mentales, una especie

17 Gilbert *et al.* (1993); Shermer (2011).

18 van Prooijen *et al.* (2020: 171-172).

19 Lodge & Taber (2000 y 2006); Kahnemann (2011: cap. 10-18).

20 Douglas *et al.* (2019: 8).

21 van Prooijen *et al.* (2020: 172-173); Biddlestone *et al.* (2020: 221-223); Douglas *et al.* (2020).

22 Montanari (2022a: 291-293); Montanari (2022b: 217-227).

de *cocktail* (e.g. detección de agencia + credulidad limitada²³ + tendencias confirmativas, etc.). La explicación de estas creencias se resuelve así, para usar una expresión que Pascal Boyer emplea a propósito de las creencias religiosas, en el análisis del tipo de mente que las produce (“the kind of mind it takes”).²⁴ Los mismos condicionamientos, en efecto, actúan en las creencias religiosas y en otras creencias excéntricas (paranormal, ocultismo, espiritismo, ufología y otras).²⁵ La cuestión entonces es saber si es posible una explicación más específica de las CC. ¿Por qué sujetos diferentes, que disponen todos del mismo *cocktail* cognitivo, en presencia de condicionamientos ambientales análogos, responden con distintas disposiciones a creer que *p*? ¿Y por qué, bajo condicionamientos diferentes, responden con disposiciones análogas a creer que *p*? El riesgo es que una explicación del fenómeno mediante mecanismos cognitivos quede demasiado corta.

En segundo lugar, se busca la causa de las CC en factores psicológicos como la personalidad y los estilos cognitivos. La conexión entre mentalidad conspirativa y rasgos de la personalidad se ha enfocado en particular sobre narcisismo, esquizotipia y paranoia.²⁶ Algunos autores expresan reservas sobre el alcance de estos estudios²⁷ y, más en general, se expresan dudas crecientes sobre la utilidad analítica del concepto de paranoia.²⁸

23 La tendencia a la credulidad se enmarca por lo común adentro de ciertos límites. La disposición a creer es *by default*, pero no excluye “vigilancia epistémica” (Sperber *et al.*, 2010). Incluso en las creencias religiosas, la credulidad queda enmarcada en límites estrictos: Atran & Norenzayan (2004: 720); Boyer (2001; léase el cap. 2 para un examen detallado de estos límites).

24 Boyer (2001: 93).

25 Sobre las “creencias anómalas”, ver Uscinski (2020: 58-59). Sobre la relación entre CC y paranormal, ver Darwin *et al.* (2011); Drinkwater *et al.* (2012).

26 Ver bibliografía citada en Douglas *et al.* (2019: 8).

27 Lantian *et al.* (2020: 156-158).

28 El “estilo paranoide”, según Hofstadter, no consiste en creer en conspiraciones de vez en cuando, sino en concebir la historia misma como el escenario donde actúa una enorme conspiración: “History is a conspiracy, set in motion by demonic forces of almost transcendent power” (1996: 29). El término “paranoide” deja a muchos insatisfe-

Mucho más aceptada, en cambio, es la relación entre CC y *estilos cognitivos*, que siguen siendo definidos según el enfoque del *dual processing model*.²⁹ Tampoco este camino, sin embargo, resulta siempre satisfactorio y no solo por el riesgo de caer en falacias de atribución,³⁰ sino porque los estudios actuales asocian las CC en particular con el razonamiento intuitivo (rápido, automático, inconsciente). Sin embargo, las CC, y *a fortiori* las TC, son en amplia medida racionalizaciones, constructos especulativos, es decir, exhiben una mayor tendencia sistemática, monológica y confirmativa, todos aspectos que, al contrario, deberían relacionarla con el razonamiento analítico (más lento, costoso, consciente), aunque se trate de un uso distorsionado y sesgado del mismo. Lo que no es claro, entonces, es si las CC nacen de un estilo intuitivo o de un estilo analítico sesgado. De todas formas, es difícil imaginar un estilo cognitivo donde las dos tendencias, analítica e intuitiva, no trabajen juntas.³¹ Algunos filósofos han llegado incluso a relacionar el método científico con una cierta disposición o carácter.³²

chos, sobre todo por las connotaciones negativas (no analíticas) que adquiere fácilmente en el uso común. Cabe recordar que el concepto en Freud y Lacan no indica un aspecto excepcional de la psique, sino, al contrario, un fenómeno relativamente normal que empieza en la infancia (Blanuša & Hristov 2020: 70, 76). En el concepto de paranoia es central la *proyección*, un mecanismo de defensa que consiste en expulsar y localizar en algo externo (cosas, personas) el origen de un desplacer y de un reproche. Las conexiones entre fenómenos políticos (radicalismo, autoritarismo, capitalismo) y fenómenos psíquicos (fobias, manías persecutorias, represión, proyección) están al centro de trabajos clásicos, como los de Harold Lasswell, Theodor W. Adorno, Franz Neumann y Richard Hofstadter.

29 Evans & Wason (1974); Evans (2008). El mismo Evans, además, ha afirmado que la "generic dual-system theory is currently oversimplified and misleading" y es mejor hablar de una oposición entre tipos (vs. sistemas) de razonamientos, de manera que tendríamos así un Tipo 1, "fast, automatic, and unconscious processes", y un Tipo 2, "slow, effortful, and conscious" (Evans 2008: 270). Una vez más, no parece posible identificar las CC con el primer tipo, sino con inferencias del segundo tipo que, sin embargo, son particularmente expuestas a y condicionadas por estímulos del primer tipo.

30 Ross (1977); Miller (1984).

31 Schwartz (1990).

32 James (1988a: 487-504); James (1988b: 631-648).

Además, aunque se reconozca que en las CC prevalece la componente analítica, hay que dudar que la presencia del razonamiento asegure de por sí una respuesta eficaz. Desde el punto de vista práctico, es cuestionable que la racionalidad funcione bien sin la colaboración de emociones, deseo, voluntad.³³ Hay igualmente razones para dudar que la pura y simple presencia de la lógica proporcione una comprensión adecuada de la realidad.³⁴ Recordamos, por ejemplo, que la asociación entre *reasoning* y *confirmative bias* es muy fuerte³⁵ e incluso constituye un serio problema epistemológico, sobre todo en filosofía y ciencias sociales.³⁶

En tercer lugar, la referencia a emociones para explicar las CC es quizás la más problemática. Entre creencias y emociones hay una relación que parece demasiado contingente. P. Boyer lo ha argumentado muy bien en el caso de las creencias religiosas.³⁷ La existencia de nexos específicos entre una creencia ideológica (o un estilo cognitivo) y una o más emociones específicas, como, por ejemplo, el miedo, es improbable. Si, en cambio, nos referimos a genéricos *sentimientos*, como por ejemplo el miedo existencial, la angustia, la incerteza, el sentimiento de dependencia o la falta de control, lo que tenemos no son, propiamente, ni emociones ni estados de ánimo específicos, sino disposiciones y narrativas que ya implican una cierta conceptualización del miedo: en otra ocasión hemos llamado a estas historias *discursos del miedo*.³⁸ Volveremos sobre este punto importante en las conclusiones de este artículo.

En nuestro caso, las CC, el análisis más pertinente parece combinar el nivel psicológico con los niveles semiótico³⁹ y socio-político.⁴⁰ Las preguntas centrales son: ¿cómo ocurre que, en determina-

33 Damasio (1994); Nussbaum (2001).

34 Sperber *et al.* (2010); Sperber & Mercier (2017).

35 Nickerson (1998).

36 Sobre la objetividad en ciencias sociales, ver Montuschi (2006 y 2014).

37 Boyer (2001: 4-30).

38 Montanari (2022a: 226-227); Montanari (2022b: 274-275).

39 Leone *et al.* (2020).

40 Uscinski (2020); Biddlestone *et al.* (2020).

dos contextos (socio-culturales, grupales, etc.) los sujetos llegan a percibir que el discurso del miedo (el miedo como texto, no como estado mental) es una respuesta plausible, razonable, legítima o incluso indispensable? ¿Cuáles son los aspectos estructurales de este discurso (e.g. estigmatización, creación del enemigo, conexionismo, intencionalismo)? Como puede verse, se trata de un planteamiento que condiciona la referencia a emociones o sentimientos específicos al conocimiento de las circunstancias. La cuestión es saber en qué condiciones ambientales las creencias *más* irracionales son percibidas como racionales por algunos sujetos⁴¹ e incluso pueden adquirir *prominencia* (“salience”) sociopolítica.⁴²

Como ya mencionamos, en las páginas siguientes nos referiremos a un género de creencia más amplio, que llamamos *creencias conceptuales generales* (o simplemente *creencias generales*, CG), de las que las CC parecen ser un caso particular. Tendremos que realizar un análisis bastante detallado de las CG precisamente para darnos cuenta de que las CC y otras creencias excéntricas no son más que, por decirlo con una metáfora agotada, la punta del iceberg.

Las creencias generales (CG): descripción del fenómeno

❖ Ocultamiento de la ignorancia, autoengaño y mala fe

Como toda creencia, también las CG pueden ser entendidas como *patterns of living*, esto es, patrones generales de interpretación, que a veces pueden tener la complejidad de sofisticadas visiones del mundo e ideologías. En general, nos inclinamos a concebir las creencias no como objetos o estados mentales, sino como *disposiciones* a pensar, sentir y reaccionar de cierta manera ante determinados estímulos, de acuerdo con lo que sugieren los enfoques disposicionales⁴³ y no-reificatorios.⁴⁴ En el caso de las CG, en particular, nos parece tratarse

41 Boudon (1990: cap. 1).

42 Uscinski (2020: 100).

43 Ryle (2009); Schwitzgebel (2002).

44 Floyd (2017).

de disposiciones individuales para elaborar rápidamente constructos intelectuales relativamente fáciles, según patrones que aseguran una cierta coherencia interna.

Dicha elaboración es funcional a un género de comunicación que típicamente se realiza entre dos o más interlocutores cuando estos se entretienen sobre máximos sistemas, como temas de actualidad, cuestiones sociopolíticas, tendencias históricas, importantes eventos del pasado, grandes ideas, fe, valores, visiones del mundo. Los llamamos *grandes temas*, o *big issues*, y definimos *generalista* el tipo de comunicación que los emplea. En los grandes temas, por lo común, somos incompetentes, pero no lo admitimos tan fácilmente. Por alguna razón, en cambio, pretendemos que nuestras palabras expresen certezas o, de todas formas, algo más que un *anónimo punto de vista personal* (= lugar común)⁴⁵ y generalmente improvisado, lo único que está a nuestro alcance en contextos de comunicación generalista.

La misma incompetencia nos caracteriza incluso cuando intentamos racionalizar ante otras personas lo que nosotros mismos somos, por así decir, *internamente* – sentimos, queremos, hacemos. Me refiero a estados de ánimo, convicciones, intuiciones personales, afirmaciones de identidad,⁴⁶ como las que expresamos mediante fórmulas como “yo soy...”, “siento...” o “creo que...”. Estas también

45 En la comunicación generalista, el nexo entre lo personal y lo anónimo es constitutivo. La opinión general que un individuo expresa sobre *big issues* está plasmada con referencia a un hipotético sentimiento común, necesariamente anónimo, interceptado mediante medios de comunicación tradicionales, medios sociales, o simplemente conversando y escuchando otras personas. Sobre este nexo, queda fundamental el análisis que dio Martin Heidegger en *Ser y tiempo* (Heidegger 1977: 168-173 y 222-225, correspondientes a los §§ 27 y 35 de la obra).

46 Aguiar (2014) define la identidad como “a set of collective beliefs (positive and normative) individual have about themselves; beliefs that give social actors reasons for action” (580-581). No hay que entenderla como “algo” que exista objetivamente, sino como una disposición del sujeto a intuir una continuidad en su experiencia, y, más exactamente, un constante esfuerzo creativo que cada individuo lleva adelante para lidiar con múltiples roles, creencias generales y afiliaciones sociales, que intenta poner de acuerdo, lo más posible, con las efectivas situaciones en que se encuentra involucrado a lo largo de toda su vida. Mediante este esfuerzo los individuos garantizan ante sí mismos una especie de imagen o de cuento, cuya función es la de proporcionar un sentido general de sus propias trayectorias, aunque sea mínimo, incierto, en amplia medida (o quizás incluso por completo) ficticio. Sobre la “self-illusion”, ver Hood (2012).

pueden ser *big issues* y objeto de comunicación generalista. Nuestro fracaso en saber exactamente quiénes somos, qué pensamos o por qué actuamos de cierta manera nos deja incluso con un cierto enojo y malestar, puesto que tendemos a dar por sentado (erróneamente) que, por lo menos sobre nosotros mismos, deberíamos ser los mejores jueces.

Así que, ante la mayoría de los hechos que nos rodean, de los cuales todos hablan, e incluso ante lo que nosotros mismos somos, hacemos y sentimos no tenemos en realidad más que un acceso muy limitado, que por lo común comienza y acaba con simples conjeturas, intuiciones, estados de ánimo, ideas genéricas y aproximadas. La ignorancia nace del carácter inevitablemente discreto, discontinuo, fragmentado de nuestros conocimientos y de nuestra experiencia del mundo. Existen, además, bien conocidas limitaciones radicales en nuestra percepción,⁴⁷ en nuestra capacidad de atención, así como en el sentido común,⁴⁸ en la psicología común⁴⁹ y en la introspección.⁵⁰ Podríamos intentar remediar a estas carencias, aprender más y mejor, estudiar bien las cosas, pero, desafortunadamente, la inversión de tiempo y energía que implica conocer realmente algo y expresarse con competencia es a menudo simplemente prohibitiva, incompatible con las necesidades de la vida, así que la ignorancia es una limitación muy amplia, inevitable y radical. La ignorancia es la irremediable condición existencial, moral y epistémica que nos caracteriza como sujetos ante la casi totalidad de los grandes temas de los cuales vamos hablando. Reconocerlo y, en su caso, declararlo abiertamente en los contextos sociales de nuestra comunicación sería una encomiable muestra de modestia (o humildad) epistémica.

Considerado el estado de ignorancia radical en que nos encontramos, la finalidad de nuestros intercambios comunicativos mediante CG será difícilmente la de *conocer* cómo están realmente las cosas. En

47 Chalmers (1999: 1-18).

48 Einstein & Infeld (1938); Wolpert (1992).

49 Churchland (1981); Hutto & Ravenscroft (2021).

50 Schwitzgebel (2008); (Fine 2006).

estos casos, las informaciones que damos y obtenemos son demasiado genéricas, su elaboración demasiado extemporánea, el tiempo es demasiado limitado. Es más plausible suponer que la finalidad sea otra, por ejemplo, de tipo práctico y auto-representativo: *conocerse recíprocamente entre interlocutores*. Dos personas que se entretienen sobre CG es como si se dijeran la una a la otra: “quiero entender quién eres tú, quién es tu gente, cómo ves las cosas y el mundo”; y recíprocamente, “quiero mostrarte quién soy yo, quién es mi gente, cómo veo yo las cosas y el mundo”.

Sin embargo, la ilusión de que estamos expresando algo epistémicamente válido y acertado, algo que va más allá de los lugares comunes y de este *husmearse* mutuo, es muy fuerte y no consigue disiparse, como sucede con muchas ilusiones perceptivas, que persisten incluso cuando nos damos cuenta del error.

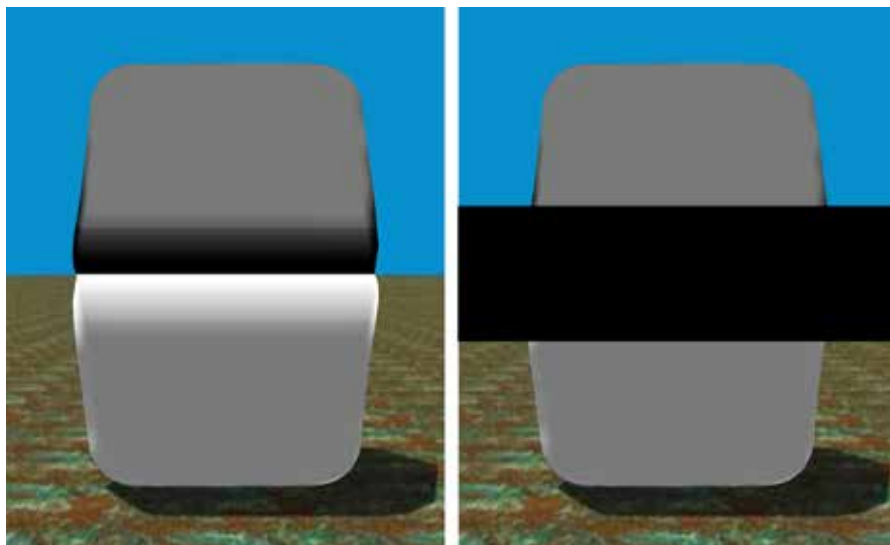


Ilustración: Cornsweet illusion.

Descripción. El color de los dos cuadrados parece muy diferente, pero si se pone el dedo entre los dos cuadrados, anulando así los efectos de sombra y luz, se comprueba que el gris es el mismo en ambos.

¿A qué se debe la inercia de esta ilusión? Las conversaciones sobre grandes temas, pese a su valor epistémico, que como hemos dicho, es muy limitado o nulo, implican a menudo tomas de posición tajantes, incluso extremas, y dan lugar a disputas, a veces muy vehementes. La razón más probable es que quien defiende una CG, lo quiera o no, invierta en ella una representación de sí mismo, transformando así el debate en algo *personal*. Esto es evidente cuando hablamos de temas que implican valores y preferencias, como ocurre en discusiones políticas o religiosas, pero las cosas no cambian mucho cuando cuestiones aparentemente más objetivas están en discusión. Una crítica contra CG equivale a un ataque *ad personam*, y, de hecho, es normalmente considerada de esta manera por quien la recibe.

Imaginemos un caso fácil: nuestro interlocutor acaba de apoyar la adopción de políticas violentas y discriminatorias contra un cierto grupo étnico, justificando la cosa, pongamos, con cuestiones de interés nacional o con algún otro tipo de pseudoteoría. Nuestra primera reacción, la más inmediata, no es explicarle por qué la teoría no nos convence, sino que entienda claramente que sus ideas son criminales, que rechazamos por completo su manera de pensar y ver las cosas, incluso que preferiríamos no tener nada que ver con él y con gente como él. Las racionalizaciones que podemos añadir para corroborar nuestra reacción serán simplemente funcionales a confirmar el mensaje anterior: un inapelable rechazo. Nuestro interlocutor con toda probabilidad haría lo mismo con nosotros. Se trata de un caso simple, pero muestra que hay algo personal en toda posible conversación sobre *big issues* y que las CG son siempre una cuestión personal. De ahí surge, probablemente, el potencial conflictivo de estas creencias.

Las CG implican, además, una solución postiza al problema de la ignorancia, una especie de *neutralización* del mismo. Se trata de una remoción que tiene muchos rasgos en común con el autoengaño y la mala fe (*mauvaise foi*),⁵¹ por lo que es difícil imaginar que el

51 El texto clásico sobre la "mala fe" es el de Sartre (1943: 81-106, correspondientes al cap. 2 de la obra). Las páginas sartrianas van leídas junto con las páginas ya mencionadas que Heidegger dedica a la condición de deyección y anonimidad que caracteriza la existencia inauténtica (ver supra, nota 45). Sartre concibe la mala fe como una

sujeto que la lleve a cabo sea completamente inconsciente de lo que está pasando, no perciba al menos cierta disonancia interna.⁵² Como mencionamos, en *big issues* somos generalmente incompetentes. Si quiero pronunciarme sobre grandes temas (por ejemplo, la Ilustración europea, las causas de una guerra, los flujos de las inversiones financieras, la política exterior del gobierno, etc.), es muy probable que, lo quiera o no, acabaré por mencionar muchas cosas que ignoro *como si las conociera*, o incluso *como si no tuviera dudas al respecto*. Es decir, tendré que neutralizar el problema de mi limitación mediante algún expediente, verbal (mediante argumentos) o no verbal (e.g. mediante gestos, expresiones de la cara, una actitud agresiva, etc.). Y es difícil pensar que, al hacerlo, no me dé cuenta de nada. Obviamente, esto complica la comparación con las ilusiones de percepción (las confabulaciones, los *priming effects*,⁵³ etc.), que son inconscientes e involuntarias. La literatura sobre el autoengaño, de hecho, se divide entre dos frentes: intencionalistas y deflacionarias.⁵⁴ Consideremos el texto siguiente:

Me parece obvio: las crecientes inversiones en lanzamientos de sondas espaciales, la continua búsqueda de nuevos exoplanetas, las investigaciones en tierra-formación y sistemas de propulsión alternativos prueban que hay planes para organizar

posibilidad permanente de la creencia en general. La conciencia nunca está al abrigo de este riesgo y sentirse al abrigo es un signo de su mala fe (“...la conscience recèle en son être un risque permanent de mauvaise foi. Et l’origine de ce risque, c’est que la conscience... est ce qu’elle n’est pas et n’est pas ce qu’elle est”) (1943: 106).

52 Sobre el nexo entre CG, disonancia cognitiva y autoengaño, véase Montanari (2022c). La referencia fundamental para la teoría de la *cognitive dissonance*, por supuesto, es Festinger (1957).

53 *Priming* es el efecto que un estímulo (perceptivo o de otro tipo) produce inconscientemente en el receptor.

54 “El autoengaño se presenta sobre todo como una condición en la que el sujeto expresa, al mismo tiempo o en diferentes momentos, una creencia “que p” y una creencia “que no p”. Esto plantea la conocida doble paradoja formulada por Alfred Mele (2001: 5-10). La paradoja se remonta a la imposibilidad de concebir un agente que *i)* cree en su propio engaño sabiendo que él es el autor del mismo y *ii)* se engañe a sí mismo sin tener la intención de hacerlo. Ante estas paradojas se distinguen posturas intencionalistas y no-intencionalistas, o deflacionarias” (Montanari, 2022c: 178).

colonizaciones masivas de humanos en otros planetas, incluso afuera de nuestro sistema solar.⁵⁵

Una afirmación de este tipo, expresada de manera apodíctica (“me parece obvio, necesario, etc.”), no solo es lógicamente falaz (un número n de indicios no puede otorgar a la conclusión un valor necesario), sino lo es materialmente, porque ignora por completo qué son realmente los estudios y los hechos que menciona como indicios y cuál es el efectivo significado que tienen actualmente. Y, sin embargo, la ignorancia es exactamente la que el texto *quiere* ocultar. Las racionalizaciones y el uso de términos técnicos raros (exoplaneta, tierra-formación, etc.) pueden generar una nube de confusión propicia a generar una especie de hechizo, en nosotros y en nuestros interlocutores, en particular cuando estos no tengan la mínima idea del tema en discusión. Esto puede incluso reforzar nuestra impresión de que estamos diciendo algo realmente significativo y profundo. ¿Hasta qué punto esta confusión es consciente e intencional? ¿Hasta qué punto nosotros mismos caemos víctimas del hechizo? La respuesta a estas preguntas sería importante para entender, por ejemplo, si deberíamos tratar a CG y CC como casos de *inocencia epistémica*,⁵⁶ considerándolos así parcialmente legítimos o al menos excusables.

La mala fe, en este caso, es sinónimo de autoengaño y consiste en presentar historias que son, cuando mucho, conjeturas y testimonios personales como si fueran certezas universales, algo que requiere inevitablemente una mezcla de mentira y autoengaño: la mala fe no es por completo transparente a sí misma, no es mentira, pero tampoco puede ocultarse por completo al sujeto. La noción tiene inevitablemente una implicación psicológica, mínima pero importante: que un sujeto normal, en condiciones normales, por cuanto intente convencerse que sus propias fantasías privadas son algo real, no pueda llegar a neutralizar toda conciencia de estar engañando a sí mismo y a los demás. Algo parecido ocurre con los roles: no hay

55 Fuente anónima 1. Transcripción nuestra.

56 Bortolotti (2020: 1-18).

actuación que logre hacernos olvidar que, después de todo, estamos simplemente recitando un papel.

❖ *Patchwork* y pseudo-racionalidad

Las CG están al alcance de todos: se arman fácilmente, incluso se improvisan. Tienen afinidad con un conocimiento que R. Hardin (2009) define como *accidental* o circunstancial (“happenstance knowledge”) y P. Wilson (1983) *de segunda mano* (“second-hand knowledge”). Requieren un esfuerzo creativo limitado, que consiste esencialmente en acomodar un texto, una historia, mediante apelaciones a la autoridad, falsas evidencias e inferencias lógicas cuya función es esencialmente confirmativa. En el texto pueden converger varios elementos: memorias de experiencias personales, sentido común, noticias, *gossip*, memes,⁵⁷ nociones medio-entendidas (*half understood*) o malentendidas. G. Bronner (2013) ha hablado, a este respecto, de “mille-feuille argumentatif”, i.e., un “embrollo de argumentos” débiles, que, en conjunto, pueden causar una buena impresión. Lo que se obtiene con este *patchwork*, finalmente, no es más que una versión idiosincrásica de algunos lugares comunes circulantes. Consideremos los ejemplos siguientes:

Solo los más aptos sobreviven [noción medio-entendida], todo mundo lo sabe. Incluso los genes son egoístas [recuerdo de un libro famoso]. Y, además, *homo homini lupus* [meme, mal pronunciado]. Si alguien te ataca, reaccionas para defenderte [sentido común], esto somos, esta es la naturaleza. La violencia privada es entonces [indicador de conclusión] absolutamente legítima cuando el estado no cumple con sus tareas, que son de imponer orden y seguridad.⁵⁸

No hay hechos, solo interpretaciones [meme], como decía Nietzsche. Desde tiempos muy antiguos sabemos que el hombre es la medida de todo [recuerdo de un dicho famoso del sofista

57 Sobre las nociones “meme” y “memetics”, ver Dawkins (2006) y Blackmore (1999).

58 Fuente anónima 2. Transcripción nuestra.

Protágoras]. Cuando tenemos fiebre nos da frío mientras los demás sienten calor [experiencia]. De esto se han dado cuenta incluso los físicos: ha terminado la era del determinismo. Espacio y tiempo son relativos [noción malentendida]. Es absurdo seguir creyendo en dios y en toda clase de certeza [probable inferencia conclusiva].⁵⁹

Estos textos son ejemplos de *embrollos* argumentativos, que suman diferentes elementos, dando la impresión de una coherencia global que el sujeto entiende o, de todas formas, declara como necesaria. Se elaboran de forma sencilla y extemporánea (se trata de una transcripción de conversaciones), sin que se requieran conocimientos especiales y ponderadas meditaciones. Las conclusiones son precipitadas, las premisas se suceden de forma azarosa y la selección de datos es puramente confirmatoria. La facilidad con la que se montan puede ser coherente con el principio de simplicidad (*simplicity principle*),⁶⁰ que se supone cognitivamente predominante, del mismo modo que a veces puede apartarse de él para seguir estrategias cognitivamente más difíciles y costosas. En cualquier caso, el carácter sesgado y confirmativo del razonamiento nos dice dos cosas importantes: que las CG son el producto de tendencias sistemáticas (son armadas de acuerdo con ciertos patrones) y que responden a disposiciones afectivamente condicionadas. Sin embargo, es muy difícil generalizar sobre el tipo de condicionamiento afectivo en cuestión y hay riesgo de caer en falacias de atribución. Más vale considerarlo como un genérico *deseo* de auto representación, de exhibir, en una circunstancia determinada, algún lado de nuestra supuesta identidad.⁶¹

Aun cuando presentan una fachada objetiva, anónima y rigurosa (i.e. cuando imitan las ciencias), las CG se caracterizan inevitablemente por múltiples falacias lógicas, metodológicas, conceptuales,

59 Fuente anónima 3. Transcripción nuestra.

60 Chater (1999: 283-284); Feldman (2016).

61 Ver supra, nota 46.

que no es muy difícil detectar y que derivan de la incompetencia, de la presión del contexto, del condicionamiento afectivo, de la extemporaneidad de su producción. Sin embargo, más que en las falacias como tales, la pseudo-racionalidad consiste en la actitud que las produce y sustenta, es decir, se caracteriza típicamente por la tendencia al uso distorsionado, sesgado del razonamiento, por la incompreensión de los datos que proporcionan, finalmente: por el ocultamiento de nuestra falibilidad epistémica, moral o existencial (Piper, 1988).

Es la misma vida social que nos pone con frecuencia en situaciones donde no solo es posible, sino útil y provechoso hablar de cosas que no conocemos como si fuéramos competentes, incluso como si tuviéramos certezas absolutas y el beneficio del *big picture*. Pensemos, por ejemplo, en el alumno sin adecuada preparación que improvisa una respuesta evasiva durante la examinación⁶² e incluso acaba por convencerse que dio una buena respuesta. Pensemos también en el académico o el intelectual gurú,⁶³ que, durante una conferencia, no informan al público sobre lo que realmente conocen, sino exhiben una genérica visión del mundo, dando muestra de erudición o abusando de expresiones ambiguas y oscuras.

Hay situaciones en las cuales puede resultar casi irresistible para el sujeto disimular su falibilidad y simular competencias que no tiene. Los ejemplos más fáciles de mencionar son las declaraciones ante los medios de comunicación, los meetings y discursos políticos, las reuniones entre correligionarios o afiliados a algún grupo. Cualquier persona que haya sido testigo de reuniones entre compañeros de secta o camaradas de partido sabe muy bien hasta qué punto identidad de grupo y *partisanship* condicionan la expresión del individuo. Puesto que, en estas circunstancias, la finalidad de la comunicación es práctica y auto-representativa, resulta que, muchas veces, para actuar y presentarnos ante los demás no solo disimulamos nuestra condición de ignorancia, sino simulamos competencias y certezas que no tenemos.

62 Dieguez (2018: cap. 2).

63 Sperber (2009).

El escritor e intelectual austrohúngaro A. Koestler nos dejó en sus memorias una extraordinaria descripción de estos condicionamientos en contextos de extremismo político,⁶⁴ que también han sido explorados recientemente en un excelente estudio de M. Inbari desde la óptica de la teoría de la disonancia cognitiva.⁶⁵ Pero no es en absoluto necesario buscar estas condicionantes en contextos de radicalismo ideológico, ya que, en realidad, son un hecho bastante común en las dinámicas de grupo. O quizás podría decirse que todas las CG son inherente o potencialmente extremistas, debido a la actitud que las produce y no necesariamente por el contenido material de las ideas que expresan. Por ejemplo, el mencionado aspecto personal, con su potencial de conflicto, la intolerancia, el maniqueísmo y el exceso de confianza (*overconfidence*), son factores que algunos autores atribuyen a las ideologías extremistas,⁶⁶ pero no vemos razones contundentes para limitarlas a estos casos.

Las CG son, así, el medio que empleamos para manifestarnos y eventualmente lucir en contextos comunicacionales, que nos permiten ocultar ignorancia y aparentar competencia. Sin estas creencias nuestra comunicación generalista tendría que limitarse a las pocas cosas que efectivamente conocemos, ya sea por competencia, experiencia directa o sentido común. En todo lo demás, tendríamos simplemente que renunciar a emitir juicios de competencia y admitir el aspecto falible, conjetural e improvisado de nuestras ideas y creencias. La honestidad, en muchos casos, podría revelarse una *falta* ante los ojos de los demás y, por esto, una desventaja para nosotros. Es plausible pensar que la endémica circulación de estas creencias dependa de esta simple razón: que, en ciertos contextos, garantizan un *pay-off*. Además, como vimos, no se trata de un beneficio que es costoso adquirir.

Antes de continuar, vamos a resumir el resultado de estas primeras consideraciones. Las características generales de las CG, así

64 Montanari (2022c: 186-187).

65 Inbari (2019: 17-42).

66 van Prooijen & Krouwel (2019).

como se han delineado hasta ahora, son entonces las siguientes: grandes temas, ocultamiento de la ignorancia, autoengaño (mala fe), auto-representación, facilidad de constitución, *patchwork* y pseudo-racionalidad. Las CG son igualmente influenciadas por disposiciones internas y por las situaciones externas: el recurso a CG es también una respuesta del sujeto ante dinámicas grupales o, en general, ante estímulos ambientales que vuelven legítimo, deseable o de todas formas posible, a los ojos del sujeto, manifestar una disposición y expresarse de cierta manera. Hay que evitar falacias de atribución, así que, cuando el contexto proporciona indicios suficientes para explicar la disposición del sujeto, deviene secundario especular sobre estados mentales.

Se trata de un principio de prudencia metodológica que es dictado por nuestra ignorancia acerca de qué es exactamente un estado mental implicado en una creencia. Como ya se ha mencionado, es probable que una creencia no sea nada más que una genérica disposición x a pensar, actuar o sentir que p , a saber, una tendencia a reaccionar ante ciertos estímulos de acuerdo con ciertos patrones adquiridos. No habrá entonces que concebir la creencia x como algo definido, un objeto del que podamos disponer en el tiempo cuando queremos (como el sombrero que tenemos guardado en un cajón), sino como el resultado de patrones de inferencia que tienden a repetirse de manera relativamente estable en el tiempo, aunque con variaciones. Propiamente, no *tenemos* creencias, sino las *producimos* cada vez, según las circunstancias, mediante una especie de sistema. Volveremos en seguida sobre este aspecto.

❖ Tendencia monológica, sistema, comunicación

Un último aspecto importante de las CG es lo que llamaremos tendencia monológica. Adoptamos el término de un trabajo de T. Goertzel, que describe las CC como *sistemas de creencias monológicas*.⁶⁷ Las CG no son entidades aisladas y producidas al azar, sino emergen como productos de *mundos* conceptuales individuales, que

67 Goertzel (1994). Nuestro enfoque, sin embargo, difiere del de Goertzel, aunque su descripción de las CC es en muchos aspectos compatible con la nuestra.

pueden ser más o menos abiertos, conscientes y complejos. Estos mundos son como sistemas que organizan las CG de acuerdo con las circunstancias y de una manera que resulte coherente con la experiencia del sujeto. La palabra *sistema*, en este caso, es sin duda demasiado pretenciosa: la empleamos metafóricamente, solo como punto de partida y con la idea de ofrecer una representación simplificada de las cosas. Análisis posteriores tendrán que complicar el cuadro, mostrar la continuidad entre CG y las creencias en general, pero lo que se necesita ahora es definir el fenómeno lo más claramente posible aun al precio de aislarlo artificialmente.

Las CG manifiestan tendencia más o menos sistemática del sujeto a *bias* cognitivos, es decir, a la expresión de prejuicios. Su formación puede representarse como el resultado de una especie de filtraje: las informaciones externas pasan a través de un centro que las selecciona, procesa y juzga de manera coherente con ciertas reglas (normas, esquemas interpretativos) que resultan más o menos imperativas para el sujeto y permanecen relativamente estables en el tiempo. El término sistema denota entonces la acción de un hipotético *centro* donde actúan normas de filtraje o control y por donde la información tiene que pasar y ser juzgada. Esto explica por qué nos referimos a estos sistemas con el adjetivo *monológico*, pero no explica todavía la distorsión.

La distorsión de la información corresponde a la incapacidad más o menos acentuada del sujeto en seleccionar las informaciones, procesarlas correctamente, mantener una mirada abierta ante los hechos, intuir nuevas conexiones posibles, etc. En cierto modo, las CG son lo contrario de una buena descripción fenomenológica: testimonian el fracaso de todo intento de reducción (*epojé*). En lugar de suspender la vigencia de sus creencias, despojarse de sus prejuicios, el sujeto intensifica su adhesión a ellos y hasta los vuelve totalitarios. Con las CG se produce una especie de eclipse de la *cosa* de la que se habla, porque quien nos habla de ella acaba ocupando toda la escena y nos bloquea cualquier visión de la misma.

En primer lugar, gran parte de la información relevante es juzgada de manera intuitiva, casi instantánea, mediante *flashes* que se presentan ante el sujeto de manera casi inmediata. Es una situación

normal, que le afecta a todos: nuestros primeros juicios son reacciones emocionales. El ya mencionado “estilo intuitivo” de pensamiento representa bien las cosas. El sistema atribuye un valor a ciertos inputs, como hacemos contestando a mensajes mediante emoji. Por ejemplo, ante términos como “nuclear”, “demócrata”, “pena capital”, “capitalismo”, “atacados suicidas”, o “aborto”, el sujeto puede manifestar reacciones espontáneas y viscerales, un “primitive flash of emotion”,⁶⁸ análogo a un Sí/No, Bueno/Malo, Me gusta/No me gusta, así como reacciones más matizadas. Memorias, imágenes y emociones por supuesto son componentes esenciales en el proceso.

En segundo lugar, el sujeto puede racionalizar. Construye entonces algún tipo de narrativa plausible sobre sus primeras reacciones, historias más o menos simples y coherentes con sus convicciones previas. Tendencialmente, estas narrativas se caracterizan por ciertas *heurísticas* comunes y falacias que contribuyen a crear una ilusión de comprensión.⁶⁹ Son historias que tienden a confirmar lo que el sujeto quiere mostrar, sobrestiman el valor heurístico de la introspección (psicologismos) o, al revés, proporcionan una fachada de validez objetiva (imitando al *estilo* científico). Este también es un hecho común: racionalizamos sobre nuestras emociones, contamos historias para justificarlas. Estas narrativas en general se caracterizan por tener patrones o esquemas. Las historias conspirativas, por ejemplo, replican ciertos esquemas conceptuales, e.g. *intencionalismo*, *dualismo*, *ocultismo*,⁷⁰ o temáticos: “nada ocurre por casualidad”, “nada es como parece”, “todo está conectado”.⁷¹ Se presentará un esquema alternativo en el siguiente apartado de este artículo.

Como ya mencionamos, no es necesario reconducir la respuesta del sujeto a algún tipo específico de emoción, estado mental o rasgo de la personalidad. El análisis del contexto social y de las influencias grupales, por lo común, proporcionan indicios suficientes para

68 Fine (2006: 57).

69 Kahnemann (2011: cap. 19).

70 Cubitt (1989).

71 Barkun (2013).

entender por qué el sujeto manifieste una determinada disposición a exhibir ciertas creencias. Y es plausible pensar que, normalmente, el sistema garantice respuestas suficientemente flexibles y adaptivas (*context-sensitive*). El sujeto está habitualmente en condición de adecuar las respuestas (racionalizaciones, justificaciones, etc.) a las circunstancias ambientales. Las tendencias a la simplificación y a la estigmatización están siempre presentes en estas historias, pero el dogmatismo y la intransigencia no parecen ser la respuesta normal del sujeto, ya que, dependiendo del contexto, la rigidez ideológica suele resultar más costosa, tanto cognitiva como socialmente (por ejemplo, procesarla requiere más esfuerzo, por no mencionar que también conduce a la estereotipación social del individuo, lo que limita significativamente su capacidad de acción y su libertad).

A veces, sin embargo, los sujetos exhiben una actitud sistemática más acentuada, sus respuestas parecen menos flexibles: los esquemas interpretativos por donde pasa la información en entrada se hacen más definidos; las normas generales, que controlan la atribución de valor, son más rígidas; las racionalizaciones, que confirman el deseo del sujeto, tienden a ser más elaboradas, aunque siempre sesgadas. La literatura se refiere a estos fenómenos como procesos de *radicalización*.⁷² Este tipo de actitudes y conductas, como decíamos, puede ser más oneroso social y cognitivamente. Es plausible pensar que la mayoría de los sujetos elijan llevar esta carga suplementaria en contextos comunicacionales donde exhibir una disposición parecida resulta socialmente provechoso (contextos sectarios, por ejemplo, o situaciones donde no hay interlocutores competentes).

Por supuesto, una mayor presencia del razonamiento, de por sí, no proporciona representaciones más adecuadas de la realidad,⁷³ pero permite aparentar imparcialidad y conexiones fuertes entre hechos que son *prima facie* lejanos y heterogéneos (¡así como lo hacen las ciencias!). Es decir, intensifica el hechizo. En contextos apropiados, es plausible pensar que este mayor nivel de sofisticación aparente, que imita las ciencias, pueda producir en quien escucha e

72 Montanari (2022c: 188-195).

73 Sperber & Mercier (2017); Nickerson (1998).

incluso en quien habla la impresión de un mayor agarre a la realidad, de una mejor preparación, incluso de una mayor profundidad (algo análogo ocurre con el *efecto gurú*).⁷⁴ Son impresiones que premian socialmente y conllevan beneficios (inmerecidos), lo que constituye una razón suficiente para explicar la frecuencia y difusión de las CG en la comunicación ordinaria a todo posible nivel.

Se trata por supuesto de impresiones equivocadas. Las CG, incluso las más sofisticadas, son representaciones inadecuadas de la realidad: extemporáneas, sesgadas, exasperadas, idiosincrásicas, a veces ingenuas.⁷⁵ Si resultan adecuadas, lo son accidentalmente, por razones que el sujeto ignora. El sistema que produce estas representaciones, sin embargo, actúa como un dispositivo generador de respuestas contextualmente eficaces, porque permiten reconfirmar constantemente la validez del marco conceptual de referencia en contextos comunicacionales donde esta capacidad es considerada una virtud. En estos casos, el sistema cumple con su función, que es la de reconfirmar, una y otra vez, la validez de lo que el sujeto quiere comunicar.

Extremismo político⁷⁶ y fundamentalismo religioso son el producto de sistemas monológicos como el que acabamos de describir de manera sumaria: cerrados, autorreferenciales, no-falsables, animados por una acentuada *coacción a la repetición*, hechos para reconfirmar una y otra vez el sujeto en su posición. Igualmente, CC, TC y otras creencias raras tienden a formar sistemas *passepourtout* del mismo tipo, que, una vez armados, re-confirman la posición del sujeto

74 Sperber (2010).

75 Si no fuera así, sería imposible distinguirlas de las teorías científicas. Incluso en las ciencias, sin embargo, actúan ideologías cuya función estratégica ha sido analizada por T. Gieryn mediante el concepto de "boundary-work". Ver Gieryn (1983) sobre el problema de la demarcación (*demarcation problem*), trabajo que termina con la siguiente consideración: "Descriptions of science as distinctively truthful, useful, objective or rational may be best analyzed as ideologies".

76 A. Heywood invita a no juzgar con el mismo metro todo discurso ideológico. Algunas ideologías políticas, desde su punto de vista, como el pragmatismo y el liberalismo, presentarían características peculiares (2017). A pesar de la autoridad de Heywood en la materia, no estamos seguros de que el extremismo pueda atribuirse a algunas ideologías y no a otras, sino sólo a individuos concretos, a sus disposiciones y a sus conductas.

ante un amplio número de fenómenos incógnitos, dando la impresión que éste tenga siempre la razón.

Igualmente comprensible, por supuesto, es la sensación desagradable que experimentamos ante sujetos en los cuales esta tendencia se ha vuelto exasperada. La impresión es que estamos hablando con *nadie*, con alguien que no piensa, o con algún tipo de máquina que está ejecutando siempre el mismo programa. En realidad, nuestro interlocutor se esconde sistemáticamente detrás de un mundo de fórmulas anónimas, abstractas y prefabricadas, los lugares comunes, en el cual habita como un fantasma solitario en una mansión abandonada, fórmulas que él mismo no entiende a fondo, que en realidad ni siquiera quiere entender, y que, por esta razón, suenan vacías, vanas, inauténticas.

La mentalidad conspirativa, con su característica *obsesión*, no parece ser muy distinta de la que se manifiesta en extremismo ideológico y fanatismo religioso. De hecho, abundan los estudios que muestran estas conexiones.⁷⁷ Considérese el siguiente texto, donde resulta evidente el nexo, a menudo indagado,⁷⁸ entre autoritarismo, fundamentalismo religioso, antisemitismo e imaginación conspirativa:

Si consideramos los intentos mundiales realizados desde hace tiempo por establecer la unidad mundial, podemos ver que hoy, más que nunca, estamos ante la posible realización (quizá aún anticipada de la real) de las condiciones necesarias para la manifestación del falso profeta y el falso salvador. En esto podemos reflexionar en el proceso que va desde la fundación de la ONU hasta la Globalización y la Nueva Era; pero bien podemos remontarnos al proceso que inicia con el Renacimiento, la Revolución Francesa y Bolchevique, la I y II Guerra Mundial hasta nuestros días. Además, las condiciones para que se siente la bestia

77 Hardin (2002); Bronner (2009); Bartlett & Miller (2010); Nefes (2011); van Prooijen & Krouwel (2019).

78 Sobre religión y CC, ver Dyrendal (2020). Sobre las relaciones y las diferencias con el autoritarismo, ver Altemeyer (1996); Imhoff & Bruder (2014); Imhoff (2015); Biddlestone *et al.* (2020).

en el lugar santo ya están listas o poco les falta. Francisco ha alineado a la Iglesia oficial en el sentido adecuado para el reinado del Anticristo. Sus actos lo prueban, solo por ejemplificar: la “Pachamama” en el mismísimo Vaticano, la bendición que recibe y acepta de grupos de brujos, magos...; la concertación de las naciones a una educación que posibilite y consolide “un nuevo humanismo”, el haberle besado el anillo a Rothschild en su visita al Vaticano, la oración con el rabino en privado y secreto, la insistencia en ordenar presbíteras en la iglesia porque la “Iglesia es mujer”... y los casos siguen y siguen. Definitivamente, *la realidad habla por sí sola* de la alineación que está realizando y de su concordancia con los signos de los tiempos [cursivas nuestras].⁷⁹

El texto es parte de un documento más amplio que encontramos en un blog (aparentemente inactivo) de “filosofía realista”. El adjetivo *realista* se refiere aquí a la filosofía tomista. En realidad, Tomás de Aquino no tiene nada a que ver con esta pieza de fantasías exasperadas: el texto expresa más bien un rechazo frontal de la modernidad, de la democracia y de la globalización que es típico de una franja minoritaria del catolicismo conservador.

En la expresión final, “la realidad habla por sí sola”, creemos, se condensa todo lo que es esencial entender cuando hablamos de CG: ocultamiento de la ignorancia, sesgos confirmativos, exhibición de sí, mala fe, tendencia monológica exasperada. El lector no malinterprete. Fe y religiosidad no llevan necesariamente a este resultado: “la realidad habla por sí sola” es el *motto* que está en la boca de todos, ateos y creyentes, científicos y no, cuando, hablando de cosas que no conocemos o que son demasiado grandes u oscuras, ocultamos nuestra incompetencia y, mediante razonamientos inconsistentes, nos declaramos ciertos de conocerlas.

Desde el punto de vista de la teoría de la comunicación, el aspecto oblicuo o estratégico de estas creencias genera algunas dificultades que deberían ser mejor investigadas. El enfoque de referencia,

79 Fuente anónima 4. Internet (último acceso: 30 de agosto de 2023).

en nuestro caso, es la *teoría de la relevancia*.⁸⁰ Como escriben sus principales teóricos, “La afirmación central de la teoría de la relevancia es que las expectativas de relevancia suscitadas por un enunciado son lo suficientemente precisas, y predecibles, como para guiar al oyente hacia el significado del hablante”.⁸¹ Por tanto, la teoría en cuestión no puede aplicarse a los que mienten, ni a los que ocultan sus intenciones, porque el oyente no estaría en condiciones de captar el significado de la comunicación, es decir, la intención del hablante.⁸²

Es bastante evidente, pues, que el aspecto tendencialmente deshonesto o, en todo caso, oblicuo y estratégico de la comunicación generalista, en la que las CG son la moneda circulante, causa algunos problemas a la comprensión del sentido del hablante (llamémosle C, Comunicador)⁸³ por parte de quien escucha (llamémosle D, Destinatario).⁸⁴ La teoría de la relevancia tiene que hacer frente a varios casos de comunicación ambigua —alusiva, metafórica, irónica, poética, literaria, estratégica— que dificultan la comprensión de lo que es relevante en un mensaje y tienden a eludir el axioma griceano de veracidad (*truthfulness*). En este caso, aunque C no mienta, no sea un mentiroso, se encuentra sin embargo en una condición ambigua, que ya definimos de *mala fe* o autoengaño: es un disimulador, alguien que oculta su ignorancia a los demás y en parte también a sí mismo. Por tanto, debe ser al menos semiconsciente de lo que ocurre, no puede ignorarlo por completo y, en todo caso, hará todo lo posible por ocultárselo a sí mismo, por persuadirse de que lo sabe (neutralizando así la *disonancia cognitiva* que de algún modo percibe).

En este escenario, cabe preguntarse lo siguiente: 1) ¿pueden cumplirse las “expectativas de relevancia” que la teoría requiere? 2) ¿Está D en condiciones de entender al significado del mensaje? 3) Y,

80 Wilson & Sperber (2004).

81 “The central claim of relevance theory is that the expectations of relevance raised by an utterance are precise enough, and predictable enough, to guide the hearer towards the speaker’s meaning” (Wilson & Sperber 2004: 607).

82 Sobre este punto, ver Montanari (2022c: 175-176).

83 Traduce el término inglés *communicator*.

84 Traduce el término inglés *addressee*.

por último, ¿qué hay de *relevante* en el mensaje de C? No podemos detenernos demasiado en esto, debemos contestar las preguntas de forma muy sucinta. La respuesta que nos parece más plausible es: 3) lo relevante, en este caso, es sobre todo la *disposición* de C; 2) por tanto, D está en condiciones de comprender lo que es relevante, *siempre que sea capaz de captar la disposición* de C; 1) por tanto, las “expectativas de relevancia” se cumplen, al menos parcialmente.

El punto 3) señala que, para el oyente, lo *relevante* del mensaje no es tanto la información factual que la historia *declara* querer proporcionar (i.e., el contenido objetivo del relato), sino la imagen de sí mismo que, a través de la historia, el sujeto quiere exhibir (i.e. el contenido subjetivo: *su disposición, su visión del mundo, etc.*). El sujeto no nos informa tanto acerca de los hechos de los que habla, sino más bien se auto-representa *ante* ellos: nos presenta su talante y su actitud ante los hechos mediante relatos que serán más o menos logrados.⁸⁵

En otras palabras, cuando C habla de un determinado hecho *x*, transmite información *relevante* sobre sí mismo (lo que quiere, siente, cree, etc.), y sólo secundariamente, o nada en absoluto, sobre ese *x* que dice conocer. En este sentido, la comunicación generalista se hace efectiva sólo si y cuando D deja de lado la letra del mensaje y capta la disposición de C. En las CG, lo que es relevante no es el mensaje, sino la *exhibición* del mensaje.

Las creencias conspirativas (CC)

❖ Principales elementos formales

En la sección anterior, propusimos considerar las CC como parte de un género de creencias más amplio, las CG, que prosperan en un tipo de comunicación social generalista, caracterizado por anonimato, falacias lógico-conceptuales, cierre cognitivo, actitud confirmativa y mala fe. Es necesario ahora presentar las CC en sus aspectos

85 Como ocurre durante un eclipse solar, cuando la luna se interpone entre nosotros y la estrella, así C se interpone entre nosotros, que lo escuchamos, y las cosas que dice conocer, de modo que ya no vemos nada o casi nada de esas cosas, sino sólo a él hablando de ellas.

más específicos y peculiares. Estas creencias presentan efectivamente algunas características formales propias, explícitas y recurrentes. Son *explícitas*, porque estructuran de manera evidente las historias y fantasías conspirativas. Son *recurrentes* porque se repiten con mucha frecuencia en las narrativas conspirativas. Las presentaremos y comentaremos a continuación, distinguiendo en ellas, por un lado, un contenido que puede ser plausible, y, por otro, el contenido exasperado que les proporcionan las CC.

El contenido plausible es el siguiente: *hay un grupo de personas poderosas que actúan en secreto, de manera coordinada, con la intención de llevar a cabo un determinado plan, en un cierto intervalo de tiempo, en defensa de sus propios intereses, que entran en conflicto con el bien de la colectividad.* Como puede verse, se trata de la forma general de una historia, un modelo de trama (*plot*), que puede rellenarse de mil maneras diferentes, con mil variaciones posibles, mediante la fantasía o la referencia a hechos reales y concretos. Sin embargo, si empezamos a desglosar esta historia en sus partes constituyentes, notamos que, al contenido siempre posible y verosímil de cada parte (indicado por la letra *a*), las CC sustituyen un contenido exagerado e inverosímil (indicado por la letra *b*).

(1a) *Hay un grupo de personas muy poderosas que...*

(1b) Las personas ricas y poderosas tienen a menudo acceso estratégico a informaciones y recursos que los demás no poseen o consiguen con más dificultad. Esto es muy plausible. En las representaciones conspirativas, sin embargo, esta ventaja relativa viene exasperada. Los poderosos son vistos como un *grupo*, más o menos grande, pero perfectamente coordinado que actúa *en contra de* las masas, lo que lleva hasta el paroxismo la representación de la ventaja estratégica que tienen por estar en la cima de la escala social. A través de un proceso de estereotipación exasperada,⁸⁶ se convierten así

86 Sobre los estereotipos, véase el modelo propuesto por Fiske (2010). Sobre CC y estereotipación, véase Biddlestone *et al.* (2020: 219-221). Los estereotipos son un proceso cognitivo normal. Schwitzgebel (2002: 250-257) incluso propone un análisis de las creencias en general basada sobre estereotipación, i.e. la referencia a "dispositional stereotypes". En cambio, la distorsión cognitiva de la que hablamos debería definirse mejor como una *estigmatización mediante estereotipos*, una "demonización", que ge-

en el *Enemigo*,⁸⁷ una entidad casi abstracta, caracterizada por rasgos deshumanos, o incluso no humanos, y por una malignidad excepcional (Bilderberguenses, Illuminati, Francmasones, Multinacionales, *The Government*, etc.). Dicha malignidad puede también derivar de la pertenencia de estos grupos a una especie extraterrestre (*reptilianos*, alienígenas) o, al menos, de una relación vital de interés con ella.

(2a) ...*actúan en secreto, de manera coordinada y compacta, con la intención de llevar a cabo un cierto plan...*

(2b) El plan y la intención de llevarlo a cabo adquieren proporciones totalmente irreales, por magnitud (hasta la dominación del mundo), recursos necesarios para realizarlo y al mismo tiempo ocultar su realización, determinación y unidad de intentos necesarios para que tenga éxito. El secreto, en fin, adquiere una dimensión paroxística, que contradice no solo la experiencia común, sino la misma pretensión de quienes denuncian la conspiración. Se trata de elementos semióticos esenciales en la construcción de la historia: *intencionalismo* (inflación de la intencionalidad) y *ocultismo* (dimensión del secreto: “nada es como parece”), a los cuales podríamos añadir *determinismo* (“nada ocurre por casualidad”) y *conexionismo* (“todo está conectado”).

(3a) ...*en un cierto intervalo de tiempo...*

(3b) En la TC, la extensión temporal de la conspiración puede abarcar un tiempo virtualmente ilimitado: una o más generaciones, la duración de una civilización, incluso gran parte de la historia humana, como se reporta que ocurra en las fantasías conspirativas de D. Icke.⁸⁸

(4a) ...*en defensa de sus propios intereses, que están en conflicto con el bien de la colectividad.*

neralmente se alimenta dentro de grupos cerrados (reales o virtuales) que funcionan como “cámaras de eco” de determinados prejuicios (Nguyen, 2020).

87 Sobre la construcción del enemigo en la historia, ver Eco (2011). El Enemigo desarrolla una función análoga al “villano” de los cuentos. Como figura actancial opuesta al ayudante (“adjuvant”), el villano (“opposant”) aparece en la *Semántica estructural* de A. J. Greimas (1986: 178-180), basada en la morfología del cuento de V. Propp.

88 Sobre el cual puede verse Uscinski (2020: 81-82).

(4b) Que exista conflicto entre intereses es una banalidad. Que haya conflicto entre intereses de ciertas élites e intereses de los grupos menos privilegiados es un hecho igualmente obvio, que la teoría política conoce y representa desde épocas arcaicas (Homero, Hesíodo, Solón). Al contrario, lo que suena bastante excepcional y siniestro es que no exista posibilidad de mediación, composición de los intereses. Los intereses, en lugar de ser negociables, como normalmente ocurre en la confrontación política, dan lugar a un juego imaginario a suma cero: el Enemigo es declarado en contradicción *absoluta* con la colectividad, de manera que no queda otra opción, *mors tua vita mea*: o la sumisión total al mal o la total neutralización del mal. Esta radicalidad del lenguaje es típica de situaciones de guerra, y, más en particular, de guerras civiles, religiosas y de exterminio. Corresponde a otro elemento semiótico indispensable en las historias conspirativas: el *dualismo* (o *maniqueísmo*).

(5a) *Existe una versión oficial que oculta la verdad. Solo mediante encuestas e investigaciones serias e independientes se puede revelar al público cómo realmente están las cosas.*

(5b) En las TC toda fuente de información, oficial y no oficial, que no colinda con la verdad anti-conspirativa es sospechosa de connivencia con el Enemigo o es declarada como el producto de la ingenua credulidad de quienes se dejan manipular y no quieren abrir los ojos. El Enemigo se esconde y esconde sus planes: la existencia de coberturas oficiales es necesaria y refuerza el aspecto *ocultista* de la historia. Para reconfirmar una y otra vez la verdad acerca de la conspiración se simula un estilo científico de fachada, caracterizado por los ya mencionados procedimientos pseudoracionales.

Como puede verse, se trata de elementos formales (1a-5a) de una historia que, en abstracto, son siempre posibles, aunque condicionados por creencias previas o categorías de sentido común que limitan su efectivo valor analítico. Los puntos resaltan posibles conexiones con estas creencias generalmente aceptadas y positivamente valoradas. Dichos elementos, sin embargo, debido a falacias, pseudoracionalidad y mala fe, y bajo el condicionamiento de racionalizaciones y

tendencias monológicas meramente confirmativas, adquieren proporciones exasperadas y absurdas (1b-5b), se transforman en historias imposibles cuya única función aparente es manifestar la inconformidad de quienes las proponen. No son concebidas para el debate público, porque propiamente no hay nada que debatir. El aspecto a-político es bien individuado por S. Dieguez:

“El teórico de la conspiración [...] no da ninguna importancia real a sus afirmaciones, [...] produce afirmaciones que no le comprometen, y es por esta sencilla razón por la que es tan difícil combatir las teorías de la conspiración o debatir con teóricos de la conspiración: realmente, en el fondo, no hay nada que combatir o debatir”.⁸⁹

También destaca otro aspecto de la cuestión: a cada una de las partes de la historia antes mencionadas, así como a la historia en su conjunto, corresponden creencias que ahora son o han sido en el pasado ampliamente aceptadas o incluso valoradas positivamente.

Señalamos, con respecto a 1b, que también existe una versión positiva de la creencia en cuestión: las personas poderosas se han asociado a menudo con divinidades (reyes, emperadores, legisladores), al igual que las dotadas de habilidades excepcionales (antiguamente, los *primeros inventores*, hoy, de forma muy similar, algunos grandes físicos e ingenieros).⁹⁰ Con referencia a 4b, nos limitamos a recordar

89 “Le complotiste [...] n'accorde pas de réelle importance à ses assertions, [...] produit des énoncés qui ne l'engagent pas, et c'est pour cette simple raison qu'il est si difficile de lutter contre les théories du complot ou débattre avec des complotistes: il n'y a en réalité, à la lettre, rien à combattre ni à débattre” (Dieguez, 2018: cap. 5).

90 En el mundo griego se denominaba *πρώτοι εὑρεταί* a figuras generalmente semi-legendarias a las que se atribuían los más diversos descubrimientos útiles para la humanidad. Hoy en día, la cultura pop suele asociar a grandes científicos, como Einstein o Tesla, con encuentros con especies alienígenas. Un ejemplo: en la escena final de *Close Encounters of the Third Kind* (“Encuentros cercanos del tercer tipo”), película de S. Spielberg, del 1977, dos caracteres secundarios que presencian el regreso de soldados que fueron secuestrados por marcianos durante la Segunda Guerra Mundial y que no han envejecido, comentan el hecho como sigue:

Actor 1: [Mirando a los que han regresado] “They haven't even aged. Einstein was right” (“Ni siquiera han envejecido. Einstein tenía razón”).

Actor 2: “Einstein was probably one of them” (Einstein era probablemente uno de ellos”).

la antigua presencia, en la teoría política y más tarde en las ciencias sociales, de dicotomías analíticas simplificadas como ricos y pobres, *grandes* y *pueblo*, oprimidos y opresores.⁹¹ En cuanto a 5b, en filosofía y ciencias humanas es frecuente y antigua la asociación de la verdad con una dimensión de ocultación (“la verdad ama esconderse”, se lee en un famoso fragmento heraclíteo de difícil interpretación), ante la que *la mayoría* permanece ciega.

Por último, en relación con el conjunto de la secuencia (1b-5b), cabe recordar que existe la idea de un plan que se realiza de manera más o menos estrictamente intencional y necesaria (2b), a lo largo de siglos y milenios (3b), por entidades perfectamente informadas y muy poderosas (1b), con la diferencia de que esta vez el plan se caracteriza positivamente y el poder que lo guía actúa para el bien: se trata de la *providencia*, es decir, la creencia en que una o varias divinidades controlan el destino de los hombres y los pueblos, orientándolo siempre hacia el bien (contra 4b). El sentido general del proceso queda en gran medida desconocido a los mortales (5b).⁹²

Papel causal débil y nexos con el poder

En otra contribución hemos ilustrado algunos de los problemas conceptuales que estas exasperaciones conllevan.⁹³ Lo que más nos interesa, en este artículo, es enmarcar el fenómeno de CC y TC en el género más amplio de las CG y en el tipo de comunicación al cual éstas pertenecen. A pesar de todo, las creencias de tipo conspirativas representan un componente minoritario de la comunicación social y política, y, desde nuestro punto de vista, una porción relativamente

91 Montanari (2022a: 284-287).

92 Ver Montanari (2022a: 287-289), donde se ofrece un breve recorrido entre clásicos sobre providencia como caso de conspiración para el bien. La primera conceptualización de la providencia, al menos en las tradiciones más familiares a Occidente, se encuentra en Platón (*Timeo*; *Leyes*, libros III y X), pero la idea está presente ya en Homero.

93 Montanari (2022a: 283-286).

innocua, excepto cuando, por razones contextuales más complejas (e.g. situaciones de polarización ideológica, étnica, religiosa), alimentan dinámicas sociales peligrosas: *scapegoating*, discriminaciones sociales, violencia.⁹⁴

Los riesgos sociales de las CC son difíciles de calcular.⁹⁵ Hablar de riesgos, sobre todo, implica adjudicar a estas creencias un valor causal, por lo menos aproximativo, y dicha imputación, en el estado actual del debate en epistemología y filosofía de la mente, es un problema. No se entiende todavía cuál pueda ser el papel causal exacto de creencias y estados mentales, ni si efectivamente tengan uno.⁹⁶ Las dudas se presentan *a fortiori* en caso de CG, que son esencialmente racionalizaciones y argumentos confirmativos. Una racionalización, después de todo, es una especie de epifenómeno, el producto emergente de causas más profundas (e.g. físicas, inconscientes, afectivas, sociales, ambientales). Será presumiblemente a estas causas que habrá que atribuir un valor causal, y no a sus efectos. Y si las racionalizaciones producen algún tipo de retroacción (*feedback*), esto podría ser simplemente el de reforzar tendencias más profundas que ya son en acto.

La hipótesis más prudente, por el momento, es que las CC y, en general, las CG actúan reforzando tendencias psicológicas y sociales ya en acto. En individuos ya predisuestos a estas creencias, las mismas refuerzan la disposición ya existente.⁹⁷ Es plausible pensar que el mismo efecto lo tengan a nivel colectivo. Por mencionar algunos ejemplos: cuando se alimentan de un clima de desinterés y desconfianza hacia las instituciones, las CC contribuyen a su vez a la deslegitimación general y se suman a las tendencias anti-políticas ya existentes; en contextos de radicalización del lenguaje político, concurren a calentar ulteriormente los ánimos y fomentar derivas extremistas; al revés, donde la acción del gobierno es soportada por las masas, las

94 Biddlestone *et al.* (2020: 222).

95 Douglas *et al.* (2019).

96 Sobre la *mental causation*, ver las distintas contribuciones en Heiland & Mele (2003).

97 Goertzel (1994).

CC no solo no comprometen el apoyo a las decisiones públicas, sino aumentan la sospecha y la intolerancia popular hacia toda forma de protesta contraria al gobierno, incluso las que son plausibles y legítimas. Naturalmente, a nivel colectivo actúa un mecanismo de heterogénesis de los fines que hace mucho más difícil prever cuáles serán los efectos cumulativos de las múltiples tendencias en acto.

El peligro más evidente es cuando las CC se vuelven instrumentos en manos de líderes que las usan para consolidar su poder, realizar políticas discriminatorias y violentas, y justificar injusticias y abusos. Donde, en el contexto de grupos (grandes o pequeños), se invita a estigmatizar y discriminar otros grupos, es plausible esperar que se generen o exasperen las CC.⁹⁸ La peligrosa tendencia de muchos grupos, reales o virtuales, hacia la exclusión, el cierre y la radicalización ha sido recientemente reconfirmada por el análisis de T. Nguyen sobre “burbujas epistémicas” y “cámaras de eco”.⁹⁹ Todo esto nos indica que es necesario estudiar el nexo entre CC y relaciones de poder, las cuales son esenciales en la vida de los grupos en general. En este caso tenemos ya una buena propuesta interpretativa, según la cual las CC son el efecto (probable, no necesario) de variaciones en la distribución del poder.¹⁰⁰ Una vez más, resulta que las CC no son más que el reflejo de tendencias más generales y profundas que, esta vez, actúan a nivel sociopolítico.

Según Uscinski y Parent, la razón que desata la prominencia de las CC hay que buscarla en la debilidad relativa que un cierto grupo/líder percibe ante grupos/líderes rivales o ante la sociedad en general:

“[...] objetivos y momento de teorías de la conspiración que tengan resonancia siguen una lógica estratégica, basada en la amenaza exterior y el poder interno. [...] las teorías de la conspiración son utilizadas por grupos vulnerables para gestionar las amenazas percibidas: son sistemas de alerta rápida que mantienen vigiladas

98 Biddlestone *et al.* (2020).

99 Nguyen (2020).

100 Uscinski & Parent (2014: 130); Uscinski (2020: 100-103).

las áreas más sensibles [...] las teorías de la conspiración son una forma de percepción de la amenaza y los miedos están fundamentalmente impulsados por los cambios en el poder relativo. [...] *las teorías de la conspiración son para los perdedores* (hablando de forma descriptiva, no peyorativa)".¹⁰¹

La formulación es sintética, pero clara: CC y TC “son para perdedores”. Quien pierde (y sus amigos) se queja e inventa historias para defenderse y volver a compactar el grupo. En contextos bipartidistas, por ejemplo, es probable que se difundan CC sobre fraudes después de derrotas electorales.¹⁰² Líderes populistas y gobiernos autoritarios pueden difundir CC en el intento de asegurarse el respaldo de las masas en situaciones de crisis y debilidad.¹⁰³ En sectores sociales y subculturas marginales, es plausible pensar que circulen creencias conspiratorias sobre las causas de la marginalización del grupo.¹⁰⁴ En grupos donde hay “narcisismo colectivo” es igualmente probable que se difundan creencias conspirativas que representan el grupo como vulnerable ante amenazas externas.¹⁰⁵

Conclusiones

Las dinámicas del grupo y las circunstancias socio-políticas, generalmente, ofrecen razones suficientes para explicar por qué un determinado sujeto, en momentos y situaciones determinadas, encuentre racional exhibir sus creencias en discursos conspiratorios y otras

101 “[...] targets and timing of resonant conspiracy theories follow a strategic logic, based on foreign threat and domestic power. [...] conspiracy theories are used by vulnerable groups to manage perceived dangers: they are early warning systems that keep watch over the most sensitive areas [...] conspiracy theories are a form of threat perception and fears are fundamentally driven by shifts in relative power. [...] *conspiracy theories are for losers* (speaking descriptively – not pejoratively)” (Uscinski & Parent, 2014: 137).

102 Uscinski (2020: 79-107).

103 Wood & Gray (2019); Bergmann (2018); Giri & Gürpınar (2020).

104 Goertzel (1994); Knight (2000: 145-146); Imhoff & Lamberty (2020).

105 Golec de Zavala *et al.* (2009).

historias más o menos absurdas. Los dispositivos cognitivos comunes pueden considerarse una condición previa indispensable, pero por sí solos no bastan para entender las razones de las disposiciones. No es necesario ni plausible, en fin, suponer que las CC estén relacionadas regularmente con ciertos rasgos psicológicos (paranoia, narcisismo, etc.) o determinados estados emocionales.

Con respecto a las emociones, estas son por lo común respuestas bastante específicas que experimentamos ante eventos concretos: tenemos miedo si vemos una culebra, si alguien nos persigue o si escuchamos pasos desconocidos en la casa. Es difícil pensar que sean estados tan específicos los que producen adhesión a CC y TC; más bien, son sentimientos negativos genéricos, a los cuales nos referimos usando expresiones como “ansiedad social”, “inseguridad social”, “falta de control”, entre otras. Estas maneras de sentir, sin embargo, asemejan mucho a constructos intelectuales, a creencias: son patrones de interpretación del mundo. Si experimento algo como “ansiedad social”, la única cosa que la expresión podría significar es que *interpreto* el ambiente en el cual me encuentro de una manera que me hace sentir, pongamos, inseguro, aislado, indefenso, o sin puntos de referencias. La interpretación, como se ve, implica ya la presencia de una historia, de un *texto*, que me he plasmado leyendo las noticias, platicando con otras personas, etc. Los sentimientos, así entendidos, son equivalentes a interpretaciones del mundo y, consecuentemente, implican la producción de textos y narrativas.

Ahora bien, es muy difícil y cuestionable instituir una asociación estricta (no meramente accidental) entre sentimientos, por un lado, y estados de ánimo específicos, como las emociones, por otro: alguien puede expresar preocupación por la creciente inseguridad en las calles de su ciudad; otro, lamentar la ansiedad social generada por la pérdida de los valores de antaño; uno más, alegrarse por un importante descubrimiento científico (se trata siempre de historias), pero esto no significa que estos sujetos estén experimentando las emociones correspondientes, que ellos mismos estén asustados o alegres por estas razones. Novelistas, cómicos, políticos y demagogos muestran continuamente que es posible contar historias que dan

voz a sentimientos de entes ficticios (los personajes, el público, los electores, el pueblo) sin tener necesariamente que experimentarlos.

Es igualmente posible exhibir CC sin experimentar los estados de ánimo negativos supuestamente correlatos con esta disposición. Y viceversa, es posible experimentar estos estados de ánimo sin llegar a creer nunca en historias conspirativas. Sin embargo, ya hemos mencionado que existen varios estudios que relacionan la CC con determinados rasgos de personalidad y sentimientos. Seguimos siendo bastante escépticos respecto a estas conexiones. De hecho, se puede entender fácilmente a individuos que, sin experimentar estos u otros estados de ánimo específicos, están dispuestos a creer historias absurdas por las razones más diversas: por ejemplo, porque todo el mundo a su alrededor las cree, o porque no disponen de mejores herramientas analíticas, o porque están acostumbrados a buscar patrones racionales que den sentido a las cosas (las personas muy racionales no están a salvo de CC y GC), o porque son las ideas del grupo (movimiento, partido, equipo, etc.) con el que se identifican, o porque las oyen de personas en las que confían, o porque sus películas favoritas tratan de grandes conspiraciones, o porque creer en grandes conspiraciones hace que el día sea más emocionante o menos aburrido, entre otras mil motivaciones posibles.

Con respeto a la mentalidad conspirativa, no se pretende negar que ciertos rasgos de la personalidad produzcan una tendencia más fuerte a creer en conspiraciones u otras ideas raras. Nos parece, sin embargo, que se trata de casos minoritarios. Los sondeos refieren que más o menos todos estamos sujetos ocasionalmente a creer en conspiraciones.¹⁰⁶ Si las cosas están así, o somos todos paranoides o la paranoia explica solo una parte del fenómeno en cuestión. La correlación más fuerte, entonces, no hay que buscarla entre CC y estados de ánimo negativos, sino entre CC y un *discurso del miedo* que sujetos distintos, cada uno con su propia motivación y a su propia manera, acaban por sostener.

106 Según Uscinski, "...polls suggest that everyone believes in at least one or a few conspiracy theories. Unless we want to label everyone as mentally ill, then we should not suggest that conspiracy theories indicate a psychopathology" (2020: 12).

Si hay amplia circulación de CC y TC, entonces, lo más probable es que esto ocurra porque son interpretaciones baratas, historias fáciles de armar y entender, al alcance de todo mundo, que dan una respuesta a exigencias de comprensión rápida¹⁰⁷ y, sobre todo, son funcionales en contextos (públicos, políticos, grupales) donde exhibirse en una comunicación tendencialmente deshonesto y sesgado no tiene costo, antes bien, constituye una virtud y promete un beneficio. No sorprende, entonces, que la circulación de estas creencias sea amplia, aunque su prominencia política (*salience*) sea un hecho más raro.

Historias de este tipo hay más probabilidad de encontrarlas, y de encontrarlas eficaces, en presencia de condiciones ambientales excepcionales (como crisis, catástrofes naturales, pandemias,¹⁰⁸ atentados, guerras o amenazas de guerra) o en contextos donde prevalece la circulación de ciertos constructos ideológicos (populistas, autoritarios, extremistas, discriminatorios, xenófobos, comunitarios), que, literalmente, *preman* a quien exhibe CG y participa en el juego de una comunicación donde predominan irracionalidad y mala fe. Un análisis completo de las CC, por consecuencia, debería ser no solo psicológico, sino semiótico, sociológico y politológico.

Esperamos resulten claras no solo las indicaciones metodológicas fundamentales de estas páginas, sino sus implicaciones éticas fundamentales, que haremos ahora, brevemente, más explícitas. Reflexionar sobre las CC no debe servir para estigmatizarlas, como si tuviéramos que buscar y combatir al enemigo, ni para crearnos el fetiche de una mentalidad paranoide, eliminando la cual se resolverían todos los problemas. Con demasiada frecuencia, la literatura sobre el tema sigue dando la impresión de estar animada por este espíritu tendencioso, que a veces corre el riesgo de deslizarse por terrenos muy resbaladizos, como cuando corrientes filosóficas enteras de orientación no analíticas, e.g. el existencialismo y la fenomenología, acaban siendo descalificadas como tonterías (*bullshit*).¹⁰⁹

107 Según F. Jameson, las TC son "the poor person's cognitive mapping in the postmodern age" (1988: 356).

108 Eberl *et al.* (2021).

109 Este es el aspecto desagradable que se puede hallar en algunas partes del libro, por lo demás inteligente y sugerente, de S. Dieguez (2018).

Por el contrario, una reflexión seria sobre las CC debería servir para hacer autoexamen, autocrítica, y entender que los vicios esenciales de estas creencias más o menos grotescas son los mismos que caracterizan una parte amplia e importante de nuestra comunicación ordinaria, a la cual todos participamos, sobre grandes temas de interés común. Las CC son un fenómeno que pertenece a una clase más amplia de creencias, las CG, y éstas a su vez pertenece a las creencias intelectuales y culturales en el sentido más amplio. Delimitar las creencias racionales de las irracionales, la ciencia de la pseudociencia, sólo es fácil cuando uno se mantiene en un nivel de generalidad insignificante. En realidad, el problema de encontrar demarcaciones es muy complejo y no hay soluciones fáciles.¹¹⁰ Una descripción de las creencias debe, pues, ser sensible a las zonas grises y a la continuidad, a veces sustancial, que exhiben los fenómenos y nuestra experiencia de los mismos.

La raíz del problema de CC y TC, finalmente, parece consistir en los abusos de una comunicación generalista tendencialmente deshonesta y sesgada que es un ingrediente natural y probablemente inevitable de la vida social, *a fortiori* en contextos donde la elevada complejidad sistémica impone a los individuos límites insuperables a la comprensión del mundo. Estos límites nos ponen ante la tarea, a veces difícil y socialmente costosa, de confesar a nosotros mismos y a los demás: “Simplemente, no sé”, “I just don’t know”. Esta tendencia a la mala fe (ocultamiento de la ignorancia) y la tendencia opuesta a un autoexamen que la revela no son más, al fin y al cabo, que otra versión de una vieja comedia, la que Platón y Jenofonte ya pusieron en escena tantas veces con sus dramas donde el personaje de Sócrates, desvelador del autoengaño (ἀμαθία) y del narcisismo (σφόδρα ἑαυτοῦ φιλία) que lo produce,¹¹¹ es el implacable refutador y purificador de los vicios del alma y de la ciudad.

110 Sobre la cuestión, con enfoques diferentes, pueden verse: Gieryn (1983); Bortolotti (2010 y 2014); Pigliucci (2010); Pigliucci & Boudry (2013).

111 Platón, *Leyes*, V 731e. El término ἀμαθία no es traducible en Platón como ignorancia, sino como falso conocimiento, y es revelador precisamente de las problemáticas que expusimos anteriormente acerca de autoengaño y mala fe. La expresión σφόδρα ἑαυτοῦ φιλία significa, literalmente, el “excesivo amor propio” (Platón, 1999).

Referencias

- Aguar, F. (2014). The Art of Self-Beliefs. A Boudonian Approach to Social Identity. *Revista de Sociología*, 99(4): 579-593.
- Altemeyer, R. (1996). *The Authoritarian Specter*. Harvard University Press.
- Atran, S. & Norenzayan, A. (2004). Religion's Evolutionary Landscape: Counterintuition, Commitment, Compassion, Communion. *Behavioral and Brain Sciences*, 27(6): 1-18.
- Back, L. (2002). When Hate Speaks the Language of Love: Racism in the Age of Information. Paper presented at the Social Movement Studies Conference, London School of Economics. URL = <https://www.academia.edu/7645157/When_Hate_Speaks_the_Language_of_Love>
- Barkun, M. (2013). *A Culture of Conspiracy: Apocalyptic Visions in Contemporary America*. University of California Press.
- Bartlett, J. & Miller C. (2010). *The Power of Unreason: Conspiracy Theories, Extremism and Counter-Terrorism*. Demos.
- Bergmann, E. (2018). *Conspiracy & Populism: The Politics of Misinformation*. Palgrave-MacMillan.
- Biddlestone, M., Cichocka, A., Žeželj, I. & Bilewicz, M. (2020). Conspiracy Theories and Intergroup Relations. M. Butter & P. Knight (eds). *Routledge Handbook of Conspiracy Theories*. Routledge: 219-230.
- Blackmore, S. (1999). *The Meme Machine*. Oxford University Press.
- Blanuša, N. & Hristov, T. (2020). Psychoanalysis, Critical Theory and Conspiracy Theory. M. Butter & P. Knight (eds). *Routledge Handbook of Conspiracy Theories*. Routledge: 67-80.
- Bortolotti, L. (2010). *Delusions and Other Irrational Beliefs*. Oxford University Press.
- (2014). *Irrationality*. Polity.
- (2020). *The Epistemic Innocence of Irrational Beliefs*. Oxford University Press.
- Boudon, R. (1990). *L'art de se persuader des idées fausses, fragiles ou douteuses*. Fayard.
- Boyer, P. (2001). *Religion Explained. The Evolutionary Origins of Religious Thought*. Basic Books.
- Bronner, G. (2009). *La pensée extrême. Comment des hommes ordinaires deviennent des fanatiques*. Presses Universitaires de France.
- (2013). *La démocratie des crédules*. Presses Universitaires de France.
- Butter, M. (2020). Conspiracy Theories in Films and Television Shows. M. Butter & P. Knight (eds). *Routledge Handbook of Conspiracy Theories*. Routledge: 457-468.

- Chalmers, A. (1999). *What Is This Thing Called Science?* Hackett Publishing.
- Chater, N. (1999). The Search for Simplicity: A Fundamental Cognitive Principle? *The Quarterly Journal of Experimental Psychology*, Section A, 52(2): 273-302.
- Churchland, P. M. (1981). Eliminative Materialism and the Propositional Attitudes. *The Journal of Philosophy*, 78(2): 67-90.
- Cubitt, G. (1989). Conspiracy Myths and Conspiracy Theories. *Journal of the Anthropological Society of Oxford*, 20(1): 12-26.
- Damasio, A. R. (1994). *Descartes' Error: Emotion, Reason, and the Human Brain*. Putnam's Sons.
- Darwin, H., Neave, N. & Holmes, J. (2011). Belief in Conspiracy Theories. The Role of Paranormal Belief, Paranoid Ideation and Schizotypy. *Personality and Individual Differences*, 50(8): 1289-1293.
- Dawkins, R. (2006). *The Selfish Gene*. (30th anniversary edition). Oxford University Press (1st ed. 1976).
- Dentith, M. R. (2014). *The Philosophy of Conspiracy Theories*. Palgrave-McMillan.
- Dieguez, S. (2018). *Total bullshit! Au cœur de la post-vérité*. Presses Universitaires de France.
- Douglas, K., Cichocka, A. & Sutton, R. (2020). Motivations, Emotions and Belief in Conspiracy Theories. M. Butter & P. Knight (eds). *Routledge Handbook of Conspiracy Theories*. Routledge: 181-191.
- Douglas, K., Sutton R., Ang, J., Deravi, F., Uscinski, J. & Nefes, T. (2019). *Conspiracy Theories: How Are They Adopted, Communicated, and What Are Their Risks?* Centre for Research and Evidence on Security (CREST), full report. URL = <<https://crestresearch.ac.uk/resources/conspiracy-theories-douglas-full-report/>>.
- Drinkwater, K., Dagnall, N. & Parker, A. (2012). Reality Testing, Conspiracy Theories and Paranormal Beliefs. *Journal of Parapsychology*, 76(1): 57-77.
- Dyrendal, A. (2020). Conspiracy Theory and Religion. M. Butter & P. Knight (eds). *Routledge Handbook of Conspiracy Theories*. Routledge: 371-384.
- Eberl, J.-M., Huber, R. A. & Greussing E. (2021). From Populism to the "Plandemic": Why Populists Believe in COVID-19 Conspiracies. *Journal of Elections, Public Opinion and Parties*, 31(1): 272-284.
- Eco, U. (2011). *Costruire il nemico e altri scritti occasionali*. Bompiani.
- Einstein, A. & Infeld, L. (1938). *The Evolution of Physics: The Growth of Ideas from Early Concepts to Relativity and Quanta*. Simon & Schuster.
- Evans, J. S. (2008). Dual-Processing Accounts of Reasoning, Judgment, and Social Cognition. *Annual Review of Psychology*, vol. 59: 255-278.
- Evans, J. S. & Wason, P. C. (1974). Dual Processes in Reasoning. *Cognition*, 3(2): 141-154.

- Feldman, J. (2016). The Simplicity Principle in Perception and Cognition. *WIREs Cognitive Science*, 7(5): 330-340.
- Fenster, M. (2008). *Conspiracy Theories Secrecy and Power in American Culture*. University of Minnesota Press.
- Festinger, L. (1957). *A Theory of Cognitive Dissonance*. Stanford University Press.
- Fine, C. (2006). *A Mind of Its Own: How Your Brain Distorts and Deceives*. W. W. Norton & Company.
- Fiske, S. T. (2010). Envy Up, Scorn Down: How Comparison Divides Us. *American Psychologist*, 65(8): 698-706.
- Floyd, R. (2017). *The Non-Reificatory Approach to Belief*. Palgrave-MacMillan.
- Gieryn, T. F. (1983). Boundary-Work and the Demarcation of Science from Non-Science: Strains and Interests in Professional Ideologies of Scientists. *American Sociological Review*, 48(6): 781-795.
- Gilbert, D. T., Tafarodi, R. W. & Malone, P. S. (1993). You Can't Believe Everything You Read. *Journal of Personality and Social Psychology*, 65(2): 221-233.
- Giri, J. & Gürpınar, D. (2020). Functions and Uses of Conspiracy Theories in Authoritarian Regimes. M. Butter & P. Knight (eds). *Routledge Handbook of Conspiracy Theories*. Routledge: 610-623.
- Golec de Zavala, A., Cichocka, A., Eidelson, R. & Jayawickreme, N. (2009). Collective Narcissism and Its Social Consequences. *Journal of Personality and Social Psychology*, 97(6): 1074-1096.
- Goertzel, T. (1994). Belief in Conspiracy Theories. *Political Psychology*, 15(4): 731-742.
- Greimas, A. (1986). *Sémantique structurale. Recherche de méthode*. Presses Universitaires de France.
- Groh, D. (1987). The Temptation of Conspiracy Theory: Why Do Bad Things Happen to Good People? *Changing Conceptions of Conspiracy*. C. F. Graumann (ed). Springer: 1-13.
- Hardin, R. (2002). The Crippled Epistemology of Extremism. A. Breton, G. Galeotti, P. Salmon & R. Wintrobe (eds.). *Political Extremism and Rationality*. Cambridge University Press: 3-22.
- (2009). *How Do You Know? The Economics of Ordinary Knowledge*. Princeton University Press.
- Heidegger, M. (1977). *Sein und Zeit* (Original edition 1927). *Gesamtausgabe*. Band 2. Klostermann.
- Heiland, J. & Mele, A. (2003). *Mental Causation*. Oxford University Press.
- Heywood, A. (2017). *Political Ideologies*. Palgrave-MacMillan.

- Hofstadter, R. (1996). *The Paranoid Style in American Politics: And Other Essays*. Vintage Books / Random House.
- Hood, B. (2012). *The Self Illusion: How the Social Brain Creates Identity*. Oxford University Press.
- Hutto, D. & Ravenscroft, I. (2021). Folk Psychology as a Theory. E. N. Zalta (ed.). *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/fall2021/entries/folkpsych-theory/>>.
- Imhoff, R. (2015). Beyond (Right-Wing) Authoritarianism: Conspiracy Mentality as an Incremental Predictor of Prejudice. M. Bilewicz, A. Cichońka & W. Soral (eds.). *The Psychology of Conspiracy*. Routledge / Taylor & Francis Group: 122-141.
- Imhoff, R. & Bruder, M. (2014). Speaking (Un-)Truth to Power: Conspiracy Mentality as a Generalised Political Attitude. *European Journal of Psychology*, (28)1: 25-43.
- Imhoff, R. & Lamberty, P. (2020). Conspiracy Beliefs as Psycho-Political Reactions to Perceived Power. M. Butter & P. Knight (eds). *Routledge Handbook of Conspiracy Theories*. Routledge: 192-205.
- Inbari, M. (2019). *The Making of Modern Jewish Identity: Ideological Change and Religious Conversion*. Routledge.
- James, W. (1988a). *Pragmatism*. Writings 1902-1910. Library of America: 487-621.
- (1988b). *A Pluralistic Universe*. Writings 1902-1910. Library of America: 625-820.
- (2002). *Varieties of Religious Experience. A study in Human Nature*. (1st ed. 1902). Routledge.
- Jameson, F. (1988). Cognitive Mapping. C. Nelson, L. Grossberg (eds.). *Marxism and the Interpretation of Culture*. University of Illinois: 347-360.
- Kahneman, D. (2011). *Thinking, Fast and Slow*. Farrar, Straus and Giroux.
- Knight, P. (2000). *Conspiracy Culture: From Kennedy to the X Files*. Routledge.
- Lantian, A., Wood, M. & Gjoneska, B. (2020). Personality Traits, Cognitive Styles and Worldviews Associated with Beliefs in Conspiracy Theories. M. Butter & P. Knight (eds). *Routledge Handbook of Conspiracy Theories*. Routledge: 155-167.
- Leone, M., Madisson, M.-L. & Ventsel, A. (2020). Semiotic Approaches to Conspiracy Theories. M. Butter & P. Knight (eds). *Routledge Handbook of Conspiracy Theories*. Routledge: 43-55.
- Lee, B. (2020). Radicalization and Conspiracy Theories. M. Butter & P. Knight (eds). *Routledge Handbook of Conspiracy Theories*. Routledge: 344-356.

- Lodge, T. & Taber Ch. (2000). Three Steps Toward a Theory of Motivated Reasoning. A. Lupia, M. D. McCubbins & S. L. Popkin (eds). *Elements of Reason Cognition, Choice, and the Bounds of Rationality*. Cambridge University Press: 183-213.
- (2006). Motivated Skepticism in the Evaluation of Political Beliefs. *American Journal of Political Science*, 50(3): 755-769.
- Mele, A. (2001). *Self-Deception Unmasked*. Princeton University Press.
- Melley, T. (2000). *Empire of Conspiracy: The Culture of Paranoia in Post war America*. Cornell University Press.
- Miller, J. G. (1984). Culture and the Development of Everyday Social Explanation. *Journal of Personality and Social Psychology*, 46(5): 961-978.
- Montanari, P. (2022a). Creencias conspirativas. Aspectos formales y generales de un fenómeno antiguo. *Protrepis*, 11(22): 273-304.
- (2022b). Creencias conspirativas. Condiciones psicológicas y sociopolíticas de su formación y prominencia. *Revista de Filosofía*, 40(101): 211-234.
- (2022c). Creencias conceptuales generales: entre dogmatismo esporádico y patológico. Notas sobre disonancia y autoengaño en construcciones intelectuales distorsionadas. D. A. Flores Soria & J. A. Fuerte (eds.). *Filosofía y espiritualidad. Reflexiones desde la tradición filosófica en diálogo con el presente*. Editorial Universidad de Guadalajara: 171-203.
- Montuschi, E. (2006). *Oggettività e scienze umane: introduzione alla filosofia della ricerca sociale*. Carocci.
- (2014). Scientific Objectivity. N. Cartwright & E. Montuschi (eds.). *Philosophy of Social Science: A New Introduction*. Oxford University Press: 123-144.
- Moscovici, S. (1987). The Conspiracy Mentality. C. F. Graumann & S. Moscovici (eds.). *Changing Conceptions of Conspiracy*. New York: Springer: 151-169.
- Nefes, T. S. (2011). Conspiracy Theories as Conduits of Fundamentalist Ideologies: The Protocols of the Elders of Zion. *Fundamentalism in the Modern World*, vol. 1. I. B. Tauris: 219-239.
- Nguyen, T. (2020). Echo Chambers and Epistemic Bubbles. *Episteme*, 17(2): 141-161.
- Nickerson, R. S. (1998). Confirmation Bias: A Ubiquitous Phenomenon in Many Guises. *Review of General Psychology*, 2(2): 175-220.
- Nussbaum, M. (2001). *Upheavals of Thought: The Intelligence of Emotions*. Cambridge University Press.
- Phillips, W. & Milner, R. M. (2021). *You Are Here. A Field Guide for Navigating Polarized Speech, Conspiracy Theories, and our Polluted Media Landscape*. The MIT Press.
- Pigliucci, M. (2010). *Nonsense on Stilts: How to Tell Science from Bunk*. University of Chicago Press.

- Pigliucci, M. & Boudry, M. (eds.) (2013). *Philosophy of Pseudoscience: Reconsidering the Demarcation Problem*. University of Chicago Press.
- Piper, A. M. S. (1988). Pseudorationality. B. P. McLaughlin & A. O. Rorty (eds.). *Perspectives on Self-Deception*. University of California Press: 173-197.
- Platón (1999). *Leyes. Diálogos*. Vols. VIII y IX. Introducción, traducción y notas de F. Lisi. Gredos.
- Popper, K. R. (2002). *Conjectures and Refutations*. Routledge.
- Raab, M., Carbon, C.-C. & Muth C. (2017). *Am Anfang war die Verschwörungstheorie*. Springer.
- Ross, L. (1977). The Intuitive Psychologist and His Shortcomings: Distortions in the Attribution Process. L. Berkowitz (ed.). *Advances in Experimental Social Psychology*. Academy Press: 173-220.
- Ryle, G. (2009). *The Concept of Mind*. Routledge.
- Sartre, J.-P. (1943). *L'Être et le Néant*. Paris: Gallimard.
- Schwarz, N. (1990). Feelings as Information: Informational and Motivational Functions of Affective States. E. T. Higgins & R. M. Sorrentino (eds.). *Handbook of Motivation and Cognition: Foundations of Social Behavior*. Vol. 2. Guilford Press: 527-561.
- Schwitzgebel, E. (2002). A Phenomenal, Dispositional Account of Belief. *Nous*, 36(2): 249-275.
- (2008). The Unreliability of Naive Introspection. *Philosophical Review*, 117(2): 245-273.
- Shermer, M. (2011). *The Believing Brain: From Ghost and Gods to Politics and Conspiracies. How We Construct Beliefs and Reinforce Them as Truths*. H. Holt.
- Sperber, D. (2010). The Guru Effect. *Review of Philosophy and Psychology*, 1(4): 583-592.
- Sperber, D., Clément, F., Heintz, C., Mascaro, O., Mercier, H., Origgi, G., & Wilson, D. (2010). Epistemic Vigilance. *Mind & Language*, 25(4): 359-393.
- Sperber, D. & Mercier, H. (2017). *The Enigma of Reason*. Harvard University Press.
- Sunstein, C. R. & Vermeule, A. (2009). Conspiracy Theories: Causes and Cures. *Journal of Political Philosophy*, 17(2): 202-227.
- Thalmann, K. (2019). *The Stigmatization of Conspiracy Theory Since the 1950s: "A Plot to Make Us Look Foolish"*. Routledge.
- Thórisdóttir, H., Mari, S. & Krouwel, A. (2020). Conspiracy Theories, Political Ideology and Political Behaviour. M. Butter & P. Knight (eds). *Routledge Handbook of Conspiracy Theories*. Routledge: 304-316.
- Uscinski, J. E. (2020). *Conspiracy Theories. A Primer*. Roman & Littlefield.

- Uscinski, J. E. & Parent, J. M. (2014). *American Conspiracy Theories*. Oxford University Press.
- Van Prooijen, J.-W., Klein, O. & Milošević Đorđević, J. (2020). Social-Cognitive Processes Underlying Belief in Conspiracy Theories. M. Butter & P. Knight (eds). *Routledge Handbook of Conspiracy Theories*. London: Routledge: 168-180.
- Van Prooijen, J.-W. & Krouwel, A. (2019). Psychological Features of Extreme Political Ideologies. *Current Directions in Psychological Science*, 28(2): 159-163.
- Van Prooijen, J.-W. & Douglas, K. M. (2017). Conspiracy Theories as Part of History: The Role of Societal Crisis Situations. *Memory Studies*, 10(3): 323-333.
- Wilson, D. & Sperber, D. (2004). Relevance Theory. L. R. Horn & G. Ward (eds.). *The Handbook of Pragmatics*. Blackwell: 607-632.
- Wilson, P. (1983). *Second-Hand Knowledge: An Inquiry into Cognitive Authority*. Greenwood Press.
- Wolpert, L. (1992). *The Unnatural Nature of Science*. Harvard University Press.
- Wood, M. J. & Gray, D. (2019). Right-Wing Authoritarianism as a Predictor of Pro-Establishment Versus Anti-Establishment Conspiracy Theories. *Personality and Individual Differences*, 138(1): 163-66.

Para los colaboradores de *Open Insight*:

Sobre la revista

1. *Open Insight* es una revista semestral especializada de investigación en filosofía, dirigida principalmente a investigadores, profesores y estudiantes de filosofía.
2. Temáticamente, *Open Insight* está abierta a todas las áreas de la filosofía, siempre y cuando se respeten la seriedad y el rigor argumentativo propios de una publicación científica filosófica; no obstante, tiene el objetivo de fomentar y privilegiar la investigación sobre las cuestiones contemporáneas de la filosofía y considera especialmente los problemas filosóficos que surgen en los órdenes moral, social, antropológico y religioso de la vida humana. Esto no excluye, por supuesto, los trabajos dedicados a la filosofía clásica, el pensamiento interdisciplinario o la aproximación hacia algún aspecto particular de la historia de la filosofía.
3. Las contribuciones enviadas a *Open Insight* podrán estar escritas en español o en inglés y, salvo alguna excepción especialmente considerada por el Comité de dirección, deberán ser originales e inéditas y no deberán estar en proceso de dictaminación en ninguna otra revista.
4. *Open Insight* está constituida por las siguientes secciones:
 - a. **Dialógica.** La vocación central de *Dialógica* es publicar discusiones y diálogos entre dos o más autores con el fin de que una pregunta filosófica pueda ser considerada desde más de una perspectiva. Constituidas por al menos dos entradas, –un artículo y una réplica–, las discusiones de *Dialógica* no necesariamente concluyen, aunque es preferible que quien tenga la última palabra sea quien propuso el primer artículo sobre el que se está discutiendo. Aunque la mayoría de estas discusiones surgen en el seno del *Seminario de filosofía social* del CISAV, *Open Insight* está abierta a recibir discusiones que hayan tenido lugar en cualquier otro contexto, siempre y cuando las colaboraciones estén revisadas y escritas en el lenguaje propio de una publicación de una revista de investigación.
 - b. **Estudios.** Esta sección publica estudios monográficos sobre algún problema de la filosofía bajo la forma tradicional de artículos o notas, escritos por uno o más autores. Del mismo modo que *Dialógica*, todas las colaboraciones de esta sección estarán sometidas a arbitraje ciego.
 - c. **Coloquio.** En esta sección se publican entrevistas, conversaciones y diálogos originales en los que se aborden cuestiones directamente relacionadas con la filosofía o sobre algún problema social que tenga implicaciones filosóficas. Las colaboraciones publicadas en *Coloquio* no están sujetas a arbitraje ciego, sino que la inclusión o no de una propuesta en esta sección será decidida por el Comité de dirección, que emitirá un dictamen razonado *ad hoc* a quien hizo la propuesta.
 - d. **Hápax legómena.** El cometido principal de *Hápax legómena* es proponer textos olvidados o inéditos en español que puedan representar una provocación para pensar algún problema filosófico del presente o que permitan mirar un viejo problema desde una perspectiva nueva. Como *Coloquio*, los textos publicados en *Hápax Legómena* no estarán sujetos a arbitraje ciego y su inclusión en la revista será decidida por el Comité de dirección, que emitirá un dictamen razonado *ad hoc* a quien hizo la propuesta.
 - e. **Reseñas bibliográficas.** Concebida la revista entera como una mesa de diálogo, la sección de reseñas y comentarios bibliográficos busca proponer a consideración de los lectores una serie de libros y publicaciones recientes de interés filosófico. Las colaboraciones para esta sección podrán ser comentarios y discusiones en torno a un libro, o simplemente una reseña de sus contenidos.

■ Sobre el formato de envío

5. Cualquier colaboración enviada a *Open Insight* deberá incluir explícitamente el nombre completo del autor, su institución de adscripción, el país y su correo electrónico. La redacción editará el envío para garantizar que la versión a dictaminar sea anónima.
6. Todos los envíos y colaboraciones deberán hacerse a través del sistema OJS de la revista, alojado en: <http://openinsight.ojs.escire.net/>. El formato de los archivos deberá ser Word (.doc; .docx) o Rich Text Format (RTF). No se aceptarán documentos en formato PDF, ODT, Pages, ni tampoco archivos físicos. Si algún colaborador tuviera algún problema con el OJS, puede enviar un correo directamente a: openinsight@cisav.org y el comité editorial responderá a su solicitud para ayudarle a hacer el envío.
7. Para el caso de las colaboraciones de *Dialógica y Estudios*, el título del manuscrito deberá estar claramente indicado tanto en español como en inglés y se presentará junto con un resumen menor a 120 palabras y acompañado de 5 palabras clave, también en español y en inglés.
8. La extensión máxima de los artículos, las réplicas y los estudios deberá ser de 9000 palabras, sin contar el *abstract* ni las referencias bibliográficas. La extensión mínima variará de acuerdo con la sección y el tipo de colaboración, pero estará siempre sujeta a que sea lo suficientemente extensa como para poder plantear un problema y argumentar a favor de la hipótesis que se presenta.
9. Las reseñas y comentarios bibliográficos, cuya extensión máxima será de 5000 palabras, podrán ser de libros escritos en cualquier lengua y cuya primera edición o traducción no exceda los 5 años de antigüedad al momento de enviarla. Se admitirán reseñas de reediciones siempre y cuando la nueva edición represente, en términos de trabajo editorial o de traducción, una modificación sustancial a la obra en cuestión. En todos los casos, las reseñas deberán contener la ficha bibliográfica completa del libro reseñado (autor o editor, título, editorial, ciudad, año, número de páginas, traductor –si es el caso–, número de edición) y el nombre completo, correo electrónico e institución de adscripción del autor de la reseña.
10. Las entrevistas y diálogos propuestos para *Coloquio* deberán tener una extensión menor a las 9000 palabras y deberán ir acompañadas de una breve semblanza introductoria de la entrevista.
11. Los textos propuestos para *Hápx Legómena* deberán siempre ir acompañados de un breve comentario filosófico introductorio en el que se justifique la importancia y la pertinencia de la colaboración, se ponga en contexto y se expliciten los motivos para la publicación de ese escrito. La extensión del texto propuesto es variable, aunque se considerará un promedio de 9000 palabras. El texto introductorio deberá estar dentro de un promedio de las 4000, aunque puede haber casos en los que se justificará una extensión diferente.

Sobre el sistema de referencias

12. Las citas textuales estarán señaladas por el uso de comillas dobles, salvo en el caso de las citas que excedan los cuatro renglones, en cuyo caso la cita se colocará en párrafo aparte, sangrado y sin comillas.
13. Inmediatamente después de la cita, se colocará un paréntesis, dentro del que aparecerán el apellido del autor, el año de publicación y la página citada, separados por una coma y por dos puntos, así: (Autor, año: p).
14. Si el contexto hace evidente quién es el autor citado, no se mencionará el apellido dentro del paréntesis para evitar redundancias sólo el año y la página correspondiente, así: (año: p).
15. Cuando se quiera referir una obra de la que no hay una cita textual, se hará del mismo modo a través del uso de paréntesis. No hace falta incluir ninguna abreviación o locución latina (*cfr.*, *cf.*, *vid.*, etc.), pues la ausencia de comillas dobles hará evidente que no se trata de una cita textual sino de una mera referencia.

-
16. Las notas a pie de página quedarán reservadas para comentarios aclaratorios del autor. Si en el comentario se hace alusión a alguna otra referencia, deberá citarse del mismo modo, utilizando el paréntesis.
 17. En el caso de las citas de autores clásicos, no se señalará el año de la edición –salvo que esté justificado por el contexto–, sino que se utilizará para su referencia el sistema convencional pertinente. Por ejemplo, para los presocráticos, Diels-Kranz; para Platón, Stephanus; para Aristóteles, Bekker; para san Agustín, Migne; para Descartes, Adam-Tannery. En la lista final de referencias bibliográficas, se explicará la edición, la traducción y las abreviaturas utilizadas.
 18. Si el autor desea resaltar algún término técnico, deberá hacerlo mediante el uso de comillas francesas: «», que serán usadas, también, cuando dentro de una cita textual haya algún término a resaltar. Las cursivas estarán reservadas exclusivamente para extranjerismos, y las comillas dobles para las citas textuales. No se utilizarán subrayados.
 19. Si en la cita textual se omite una palabra o fragmento, se indicará el lugar de la ausencia por medio de corchetes: [...] De igual modo, si se introduce algún término que no aparezca en el texto citado, se hará también a través de corchetes.
 20. En caso de que el artículo incluya textos en griego, hebreo o en algún idioma de caracteres no occidentales, deberá enviarse también el archivo de la fuente y una versión en PDF del artículo para evitar errores de transcripción.
 21. Al final del documento deberá aparecer una lista con todas las referencias bibliográficas, ordenada alfabéticamente por el apellido del autor, con los datos pertinentes de cada una de ellas separando cada elemento con un punto.

Libro:

Apellido, Iniciales del nombre. (Año). *Título en cursiva*, Ciudad: Editorial. Traducción.

Artículo:

Apellido autor, Iniciales del nombre del autor. (Año). "Título del artículo entre comillas". *Nombre de la revista en cursiva*, volumen en *cursiva* (número), páginas.

Capítulo de libro:

Apellido autor, Iniciales del nombre del autor. (Año). "Título del capítulo o entrada". En Inicial del editor o coordinador, Apellido del editor o coordinador (Ed.), *Título del libro en cursiva*, páginas del capítulo. Ciudad: Editorial.

Ejemplo:

Perone, M. (1993). "Sentido histórico y ético de la irrupción de los pobres en la historia y la conciencia latinoamericanas". En J. C. Scannone y M. Perine (comps.). *Irrupción del pobre y quehacer filosófico. Hacia una nueva racionalidad*. (pp. 95-104). Buenos Aires: Bonum

Scannone, J. C. (2005a). "Los fenómenos saturados según Jean-Luc Marion y la fenomenología de la religión". *Sromata 61*, pp. 1-15.

Scannone, J. C. (2005b). *Religión y nuevo pensamiento. Hacia una filosofía de la religión para nuestro tiempo desde América Latina*. Barcelona/México: Anthropos/UAM Iztapalapa.

Verdú, I. (2014). "Confianza y misterio. La vulnerabilidad como apertura de la razón". *Revista de filosofía Open Insight*, v.V (7), pp. 287-300.

Sobre la evaluación

22. Las colaboraciones de *Dialogica* y *Estudios* serán dictaminadas por dos árbitros. La información relativa a la identidad de los autores y de los dictaminadores se mantendrá en estricta confidencialidad. Las *Reseñas*, así como los textos propuestos para *Coloquio* y para *Hápax Legómena* serán ordinariamente dictaminados internamente por el Comité de dirección de la revista.
23. El dictamen definitivo de todas las colaboraciones será elaborado por el Comité de dirección, que se reúne dos veces al año, en febrero y en agosto. El Comité sólo considerará los artículos que ya hayan sido dictaminados por al menos dos árbitros.
24. Los artículos recibidos por la redacción entre los meses de mayo y octubre serán considerados por el Comité en la reunión de febrero. Los artículos recibidos por la redacción entre noviembre y abril serán considerados por el Comité en la reunión de agosto.
25. En el caso de los artículos, estudios monográficos y réplicas a otros artículos, los criterios de evaluación incluyen la relevancia del tema y su pertinencia para la revista, la calidad de la argumentación, la adecuación de los recursos bibliográficos y su uso, la claridad en la hipótesis, la lógica y el orden en la exposición, y el uso de un lenguaje adecuado al tema tratado.
26. El dictamen podrá ser:
 - a. **Aceptado sin modificaciones**
 - b. **Publicable**, condicionado a algunas modificaciones de estilo y/o de forma,
 - c. **Reevaluable**, condicionado a profundas correcciones y mejoras de fondo,
 - d. **No publicable**. En caso de que los dictámenes de ambos árbitros difieran significativamente, se recurrirá a un tercer arbitraje. En todo caso, la decisión última de la publicación de una contribución dependerá del Comité de dirección.
27. En caso de que un envío sea aceptado se le hará saber al autor en qué número de *Open Insight* aparecerá su entrega y se le solicitará que confirme sus datos completos: nombre completo, institución de adscripción, país, correo electrónico (de preferencia institucional), dirección postal y un breve *curriculum vitae*.

Cualquier correspondencia, como envíos de ejemplares, paquetes, intercambio con otras instituciones y libros para reseñas, debe ser enviada a la dirección postal de la *Revista de filosofía Open Insight*:

Av. Fray Luis de León 1000
Col. Centro Sur
Santiago de Querétaro, Qro.
76090 México

Submission guidelines for *Open Insight*:

1. *Open Insight* is an specialized journal on Philosophy aimed at researchers, professors and students of philosophy. *Open Insight* publishes articles, discussions, replies to other articles, interviews and book reviews in English and Spanish.
2. Thematically, *Open Insight* is not restricted to any Philosophy area, as long as the submitted manuscripts comply with the rigor and seriousness expected from a scientific philosophical publication. However, it wants to promote research in the diverse fields and philosophical problems of contemporary philosophy, but it does not excludes contributions dedicated to ancient or medieval philosophy or any other particular aspect of the history of philosophy.
3. Beyond any special exception considered by the editors, all contributions must be original and unpublished and they cannot be in the evaluation process of any other journal.

■ Structure and quotation format

4. The documents should be sent in Pages (.pages), Rich Text Format (.rtf) or Word (.doc; .docx) to the following address: openinsight@cisav.org. PDF's, ODT's and physical documents will not be accepted.
5. The manuscript must include a clearly stated title, in both English and Spanish, an abstract of less than 100 words and 5 keywords. Abstract and keywords are not required for interviews and book reviews.
6. Articles, replies to other articles and interviews will have a length of up to 9,000 words, without counting abstract and references.
7. Book reviews will have a maximum length of up to 3500 words. Reviews of books older than 5 years will be not admitted and they must contain the complete reference of the book that is being reviewed (author, title, publisher, city, year, pages, translator –if the case–, edition). We will receive reviews of new editions of previously published books, as long as they represent a clear and important modification in terms of editorial or translation work.
8. Quotations will be marked with double quotes, with the exception of quotations longer than three lines. In that case, the quotation will be situated in a separate paragraph, indented and without quotes.
9. With exception of classical authors, for whom the conventional system must be used –e.g. Diels-Kranz for Presocratics; Bekker for Aristotle; Addam-Tannery for Descartes–, there will be used the APA system for quotation, bracketing the last name of the author, year of the publication and page.
(Author, year: page)
10. Footnotes will be reserved for author commentaries only. If the author includes a quotation in the footnote, it will be referred in the same way as it is used in the body of the text: (Author, year: page)
11. In case the author includes text in Greek, Hebrew or any other language that uses non-occidental characters, it must be sent the font archive and a PDF version of the article, for avoiding transcription errors.

12. References should be listed at the end, alphabetically ordered by author and year. For example:

Husserl, Edmund. 1900. *Logical Investigations (2 volumes)*. London & New York: Routledge.

Husserl, Edmund. 1954. *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology*, Evanston: Northwestern University Press.

Melle, Ullrich. 1998. "Responsibility and the Crisis of Technological Civilization: A Husserlian Meditation on Hans Jonas", *Human Studies*, v.21 (n.4), pp.329-345.

Mensch, James R. 1996. *After Modernity. Husserlian Reflections on a Philosophical Tradition*. Albany: State University of New York.

■ On evaluation and refereeing

13. Evaluation will be conducted by two anonymous referees. At least one of them will be external to the Centre for Advanced Social Research and the Editorial board of *Open Insight*, but usually that will be the case of both. Information about the identity of the authors and the referees will be strictly confidential.

14. Refereeing time will be about 4 or 5 months and the evaluation will be sent to the author by e-mail, with the comments that the referees and the editors consider relevant.

15. In the case of the articles and discussions, the evaluation criteria will be based on the importance of the topic, its pertinence for the journal, the quality on argumentation, a good use of the bibliographical resources, the clarity on the hypothesis, logic and order in the exposition and the adequacy of the language according to the stated problem.

16. Evaluation results can be: a) Accepted without any modification, b) Accepted, but conditioned to certain modifications on style and/or format, c) Accepted, but conditioned to substantial corrections on the contribution or d) Not accepted. In the case that the contribution were not accepted, the author can make the corrections and modifications according to the evaluation and submit it again for a new evaluation process. In the case that there is a significant difference between the evaluations of the two referees, the contribution will be sent to a third one. In every case, however, the last decision about the publication of a contribution depends on the editors.

17. When the submission is accepted, the author will be asked to send his/her institutional information: full name, name of the institution, postal address, e-mail (institutional e-mail address is preferred), and a brief curriculum vitae. The author will be notified in which issue will the contribution appear.

18. Publication of a text supposes that the author's copyright is passed on to the editorial institution of the journal.

19. Any other correspondence must be sent to:

Av. Fray Luis de León 1000
Col. Centro Sur
Santiago de Querétaro, Qro
76090 México

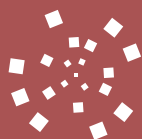
¿A DÓNDE VAN?

¿Adónde van las palabras que no se quedaron?
¿Adónde van las miradas que un día partieron?
¿Acaso flotan eternas,
como prisioneras de un ventarrón,
o se acurrucan entre las hendidias,
buscando calor?
¿Acaso ruedan sobre los cristales,
cual gotas de lluvia que quieren pasar?
¿Acaso nunca vuelven a ser algo?
¿Acaso se van?
¿Y adónde van...?
¿Adónde van?

¿En qué estarán convertidos mis viejos zapatos?
¿Adónde fueron a dar tantas hojas de un árbol?
¿Por dónde están las angustias
que desde tus ojos saltaron por mí?
¿Adónde fueron mis palabras sucias
de sangre de abril?
¿Adónde van ahora mismo estos cuerpos
que no puedo nunca dejar de alumbrar?
¿Acaso nunca vuelven a ser algo?
¿Acaso se van?
¿Y adónde van...?
¿Adónde van?

¿Adónde va lo común, lo de todos los días:
el descalzarse en la puerta, la mano amiga?
¿Adónde va la sorpresa
casi cotidiana del atardecer?
¿Adónde va el mantel de la mesa,
el café de ayer?
¿Adónde van los pequeños terribles encantos
que tiene el hogar?
¿Acaso nunca vuelven a ser algo?
¿Acaso se van?
¿Y adónde van...?
¿Adónde van?

~Silvio Rodríguez~



Centro de Investigación
Social Avanzada

Center for Advanced Social Research

CISAV

Av. Fray Luis de León 1000
Centro Sur
Santiago de Querétaro, Qro.
76090, México
+52 (442) **245-2214**

www.cisav.mx
www.openinsight.com.mx