

Open Insight

ISSN: 2395-8936

Volumen XVI • Número 36 • Enero-Abril 2025

❖ EDITORIAL

❖ ESTUDIOS

Roberto Casales García

Educación e individualidad en Antonio Caso

Patricia Moya Cañas • Juan Eduardo Carreño Pavez

Presencia telemática y presencia personal humana.

Una aproximación desde Tomás de Aquino y Merleau-Ponty

Luis Francisco Estrada Pérez

Utilitarismo y Perfeccionismo:

Una aproximación a la máquina de experiencias de Nozick

Iver A. Beltrán García

La creatividad como innovación racional y

diálogo crítico en el horizonte del sentido

Mathias Nicolas Ribeiro

Orden espontáneo: Un punto de unión entre

La teoría de los sentimientos morales y

La riqueza de las naciones de Adam Smith

Fernando Arancibia-Collao • Gonzalo Edwards

Cristian Hodge • Felipe Zurita

Efficiency and the Common Good: A Necessary Bond



Centro de Investigación
Social Avanzada
Center for Advanced Social Research

CISAV

Open Insight

VOLUMEN XVI • NÚMERO 36 • ENERO • ABRIL 2025



Algunos derechos reservados. Centro de Investigación Social Avanzada, AC, 2024.

Open Insight, vol. XVI, n. 65, enero-abril de 2025, 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: 17599. 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: 25 de enero de 2025. El contenido de los artículos publicados es responsabilidad de cada autor y no necesariamente representan 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 Pacheco 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 Santasilvia, *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	
Roberto Casales García <i>Educación e individualidad en Antonio Caso</i> <i>Education and Individuality in Antonio Caso</i>	13
Patricia Moya Cañas • Juan Eduardo Carreño Pavez <i>Presencia telemática y presencia personal humana.</i> <i>Una aproximación desde Tomás de Aquino y Merleau-Ponty</i> <i>Telematic Presence and Personal Human Presence.</i> <i>An Approach from Thomas Aquinas and Merleau-Ponty</i>	37
Luis Francisco Estrada Pérez <i>Utilitarismo y Perfeccionismo:</i> <i>Una aproximación a la máquina de experiencias de Nozick</i> <i>Utilitarianism and Perfectionism:</i> <i>An Approach to Nozick's Experience Machine</i>	70
Iver A. Beltrán García <i>La creatividad como innovación racional y diálogo crítico</i> <i>en el horizonte del sentido</i> <i>Creativity as a Rational Innovation and a Critical Dialogue</i> <i>in the Horizon of Meaning</i>	99
Mathias Nicolas Ribeiro <i>Orden espontáneo:</i> <i>Un punto de unión entre La teoría de los sentimientos morales</i> <i>y La riqueza de las naciones de Adam Smith</i> <i>Spontaneous Order:</i> <i>A Unifying Point Between Adam Smith's</i> <i>The Theory of Moral Sentiments and The Wealth of Nations</i>	124
Fernando Arancibia-Collao • Gonzalo Edwards • Cristian Hodge • Felipe Zurita <i>Efficiency and the Common Good: A Necessary Bond</i> <i>Eficiencia y bien común: un vínculo necesario</i>	162

■ Editorial

El anhelo de la paz: dos mensajes, dos perspectivas

Un entorno de violencia

Terminamos el 2024, un año marcado por la profusión de conflictos armados a nivel mundial: ahí están las guerras entre Rusia y Ucrania o la invasión israelí a Gaza, con las secuelas de muerte de civiles y destrucción de instalaciones, incluidos colegios y hospitales. Aunque focalizadas, son confrontaciones que involucran múltiples intereses y potencias e incrementan las posibilidades de escalar los conflictos a otras magnitudes. En nuestro país, encontramos una multiplicidad de conflictos armados y acciones violentas de diversa índole, sea en el combate al narcotráfico o el accionar de cárteles, que disponen de armamentos e instrumentos sofisticados que usan cada vez más contra la población, las guerras intestinas entre grupos del crimen organizado, el control territorial por grupos violentos, guerras tribales, etc.; aquí, el número de muertes sobrepasa al de las guerras declaradas.

Según el Observatorio *International Crisis Group* (ICG),¹ que da seguimiento a los procesos de violencia mortal en el mundo, están abiertos más de setenta conflictos diseminados por casi todos los continentes. África es el continente con más conflictos: se cuentan cerca de treinta países con tensiones o situaciones críticas. También hay procesos que anticipan acciones de violencia en doce países de Asia oriental. Entre Europa y Asia central, se pueden identificar hasta veinte países. Y en Latinoamérica, se señalan distintas situaciones de violencia en países como Bolivia, Brasil y Colombia, Ecuador, El Salvador y Guatemala, Haití, Honduras y México, Nicaragua y Venezuela. En México, el ICG describe la situación interna como derivada de instituciones estatales que durante décadas han estado plagadas de corrupción generalizada y la presencia de poderosas

¹ Su portal electrónico es el siguiente: <https://www.crisisgroup.org>.

organizaciones criminales con influencia internacional. El crimen organizado, por un lado, y la llamada “guerra contra las drogas”, por el otro, han desestabilizado seriamente al país y alimentan violencias sin fin.

Este panorama permite ver que, efectivamente, como lo ha repetido el Papa Francisco, nos encontramos en una “tercera guerra mundial en etapas”.² La fórmula no es metafórica, por el contrario, a medida que pasan los años hay más signos de múltiples formas de violencia mortal que azotan a los pueblos. A esta conflictividad habría que añadir el ingrediente de la polarización al interior de muchos países, incluidos los de tradición democrática o los que están en vías de transición, en los cuales las narrativas de guerras culturales entre ideologías extremas o de estrategias pragmáticas de conquista del poder promueven —con un extraño éxito electoral— actitudes de exclusión y rechazo al que piensa diferente, al extranjero o al migrante; descalifican el diálogo y, en cambio, favorecen abierta o veladamente formas de intolerancia, violencia y persecución a opositores políticos, sacerdotes, periodistas y defensores de derechos humanos, que suelen estigmatizarse como *enemigos de la patria*.

Dos mensajes para 2025

En los meses pasados, hemos recibido dos importantes pronunciamientos sobre la paz; el de la ONU, a través de su Secretario general, António Guterres,³ por el Día Internacional de la Paz (21 de septiembre de 2024), y el mensaje de la Iglesia Católica, del Papa Francisco, por la Jornada Mundial de la Paz (1 de enero de 2025).⁴ Dos llamamientos a la paz para un mundo azotado para las guerras y

2 Francisco, Carta Encíclica *Fratelli tutti*, n. 25 (3 de octubre de 2020).

3 Organización de las Naciones Unidas, Día Internacional de la paz (21 de septiembre de 2024). <https://www.un.org/es/observances/international-day-peace/message>.

4 Francisco, Mensaje para la LVII Jornada Mundial de la Paz (1 de enero de 2025). <https://www.vatican.va/content/francesco/es/messages/peace/documents/20241208-messaggio-58giornatamondiale-pace2025.html>.

una conflictividad en aumento, que agrede severamente la vida y la dignidad de las personas.

El mensaje de la ONU por el Día Internacional de la Paz de 2024 es lacónico, formado con frases cortas. Con tono fuerte y frontal, denuncia las amenazas que se ciernen sobre la paz. Asimismo, ofrece un diagnóstico breve, escueto, pero incisivo sobre esta situación, con ciertos atisbos de lo que pudiera ser un anuncio de pacificación, sin más optimismo que recordar la necesidad de la paz y de la promesa de bien que ella es.

Este mensaje contiene dos expresiones que llaman la atención.

Frente a la problemática descrita, el Secretario Guterres apunta que “la solución está en nuestras manos”. Esto coloca a la paz bajo el principio de la acción. Sin embargo, en nuestras manos también están las posibilidades de hacer la guerra. La acción, simbolizada por las manos, parece que hoy encuentra más motivos para combatir que para convivir. Los bandos beligerantes y las bandas que siembran violencia por aquí y por allá, tienen motivos para poner “manos a la obra” en función de sus intereses individuales, de grupo o incluso sociales, nacionalistas y patrióticos.

Lo anterior no significa que la ONU deba renunciar sus esfuerzos por la paz, ni que deje de impulsar a las naciones y a las personas a asumir el compromiso que les corresponde en favor de esta causa común. Por esa razón, como respuesta a la situación presente por todas partes, el Secretario Guterres hace hincapié en la necesidad de “cultivar una cultura de la paz”. Ésta consiste, por un lado, en la sustitución de la división y de las exclusiones; y, por el otro, en el trabajo constante por la justicia, la igualdad y la esperanza de los pueblos y de las personas. Pero, si bien se trata de un propósito deseable, no se logra entrever con claridad en sus palabras caminos concretos de realización. Esto revela la importancia del segundo mensaje.

El mensaje del Papa Francisco para la Jornada Mundial de la Paz se encuentra, en esta ocasión, enmarcado en el contexto del Año Jubilar, inaugurado por el Pontífice el día de navidad de 2024. La divisa que marca el Jubileo es la esperanza (“la esperanza no defrauda”), pero también está situado en la óptica del perdón (“perdona nuestras ofensas”). En la mirada del Papa Francisco, el anhelo de paz

que habita en los hombres camina bajo los signos del perdón y de la esperanza. Esto significa que la paz, antes que estar en las manos de los hombres, es recibida como un don de otras manos más grandes (o más altas); que no puede alcanzarse sin transformar el corazón, sin transformar las relaciones con los demás, a través de perdonar o ser perdonados.

Por otro lado, el Papa recuerda que el Jubileo, desde la tradición judía, consiste en un tiempo de gracia particular, pues constituye el reestablecimiento de la justicia entre los hombres, pero a partir de una justicia más grande que los hombres, esto es, la justicia de Dios. Una justicia, dicho sea de paso, que no surge de cálculos humanos, sino de la paternidad divina, que hermana a todos los hombres bajo el abrigo de un mismo Padre. Lo dice así el texto bíblico del Levítico (25, 10) que el Papa cita en su mensaje: “Santificarás el año cincuenta y promulgarás la liberación en el país de todos sus moradores. [...] Cada uno recobrará su propiedad y retornará a su familia”. Durante el Jubileo se renuevan también las relaciones con la tierra, tan maltratada por las acciones de los hombres, y cambia asimismo la disposición respecto a los bienes propios, especialmente cuando hay pobres de por medio o prójimos caídos en la desgracia. Para la tierra y los necesitados, pues, se trata de un nuevo inicio, porque se instaura un nuevo orden.

En su mensaje, el Pontífice invita a escuchar el grito desesperado de auxilio que resuena en la degradación ambiental, las grandes desigualdades sociales, el trato inhumano infligido a los migrantes y el abuso sistemático de los niños y las mujeres; pero también llama la atención para superar las distintas situaciones que amenazan la instauración de la paz, como la confusión generada por la desinformación, el rechazo reiterado al diálogo y los acuerdos y el incremento del financiamiento de la industria armamentista.

La paz como obra de nuestras manos

Al igual que el Secretario de la ONU, António Guterres, el Papa Francisco plantea la necesidad de un “cambio cultural” para la instauración de la paz y, de hecho, traza en su mensaje sus líneas

fundamentales, como formas concretas para abrir el camino de la esperanza. Propone, por ejemplo, una reducción notable —o incluso, la entera condonación— de las deudas externas de los países más necesitados; igualmente, propone un compromiso sin medianías o atenuantes a respetar la dignidad de la vida humana, en todo su arco vital, desde la concepción hasta la muerte; asimismo, propone la creación de un fondo mundial tendiente a la eliminación del hambre en el mundo, utilizando un porcentaje del dinero empleado en armamentos.

El mismo Papa comenta brevemente cada uno de estas líneas de acción propuestas en su mensaje. Con relación a las deudas de los países en desarrollo afirma que es necesario evitar que la condonación de sus deudas recaiga en el círculo vicioso de “financiación-deuda”, lo cual requiere de una nueva arquitectura financiera global, construida con criterios de solidaridad y armonía entre los pueblos. Acerca del respeto irrestricto a la dignidad de las personas, hace un llamado a las nuevas generaciones a respetar la vida en todas sus dimensiones, pero, sobre todo, a considerarla desde la perspectiva de la esperanza, ya sea participando la felicidad propia en la procreación de los hijos o promoviendo la eliminación de la pena de muerte, porque impide la posibilidad de renovación de las personas. Respecto al reencausamiento de los fondos destinados a las armas bélicas por parte de las naciones más poderosas pide que no sólo se emplee en la eliminación, o al menos la reducción, del hambre en el mundo, sino más bien se invierta en actividades educativas de las personas, que, por un lado, las lleve a la generación y promoción de su propio futuro y, por el otro, les permita alcanzar un desarrollo sustentable, capaz de revertir los estragos del cambio climático en sus propios países.

Así pues, el “cambio cultural” que propone el Papa Francisco está sustentado a partes iguales en la esperanza y el perdón. La primera permite superar continuamente los límites de los tiempos presentes, para visualizar posibles futuros más promisorios; el segundo, en cambio, posibilita vencer las escaladas de la ira y la venganza que promueven los males que hay en el mundo. Esperanza y perdón son los caminos regios en la construcción efectiva de la paz que anhelan los hombres, creyentes o no creyentes.



Este número de *Open Insight* se abre directamente con seis estudios, procedentes de tres países distintos.

De Perú, Francisco Estrada aborda con detenimiento la conocida ficción mental de la “máquina de experiencias” propuesta por Robert Nozick en su obra *Anarquía, Estado y Utopía*, donde muchos estudiosos creen entrever una crítica al utilitarismo. El autor se pregunta si en tal ficción mental se halla efectivamente una crítica al utilitarismo como tal o si se encamina más bien a una forma muy específica de utilitarismo (el preferencialismo).

De Chile, Patricia Moya y Eduardo Carreño proponen una ponderada reflexión sobre el tipo de “presencia” que ha promovido en las relaciones humanas la reciente pandemia mundial del SARS-CoV-2 a través de los dispositivos portátiles, en la que de alguna manera se ha diluido la corporeidad humana y, por lo tanto, su íntima proximidad. Piedras miliare de esta reflexión son los pensamiento de Tomás de Aquino y Maurice Merleau-Ponty que, no obstante sus diferencias ideológicas y mundos culturales, se adentraron con maestría en este interesante problema. Mathias Ribeiro presenta, en sus líneas generales, las dos principales obras de Adam Smith (*La riqueza de las naciones* y *La teoría de los sentimientos morales*) con miras a encontrar su íntima conexión, que muchos estudiosos del filósofo escocés consideran que no existe, sino que son más bien obras inconexas. Este punto de unión se localiza en el concepto “orden espontáneo”, cuyos principales rasgos y alcances el autor expone en su estudio. Fernando Arancibia, Felipe Zurita, Gonzalo Edwards y Cristián Hodge buscan establecer, en su trabajo interdisciplinario, la conexión razonable entre el concepto de “bien común” y el de “eficiencia económica”. El primero es determinante en las reflexiones filosófico-políticas, que encuentran su punto de inspiración en la Doctrina Social de la Iglesia; el segundo, en cambio, es central en el mundo de la vida productiva de los hombres, por eso ofrece un marco de oportunidades para la implementación de políticas públicas en el sentido del bien común.

De México, Roberto Casales ofrece una visión sintética de la filosofía de la educación de Antonio Caso, sustentada en una metafísica clásica y una antropología existencial, cuyo objetivo es superar, por un lado, los efectos de la revolución mexicana y, por el otro, los imperativos del neopositivismo, contemporáneos a él. Su propuesta fue una educación del hombre como “personalidad”, entendida como un ser que se apoya sobre sí mismo para responder y crear valores y, en última instancia, general comunidad. Por su parte, Iver Beltrán realiza un análisis conceptual, entre hermenéutico y fenomenológico, de la “creatividad”, concebida como una capacidad de innovación —y no sólo de repetición— que tiene el actuar del hombre, sobre la base de la imaginación y la memoria pero, sobre todo, de la razón, entendida ésta —tanto en su vertiente teórica como práctica— como problematizadora, dentro de un orden de sentido y de diálogo.

Jorge Navarro Campos
Ramón Díaz Olguín
Centro de Investigación Social Avanzada
Querétaro, Querétaro
Enero de 2025

Estudios

Educación e individualidad en Antonio Caso

Education and Individuality in Antonio Caso

Roberto Casales García
UPAEP, Universidad-Concytep
roberto.casales@upaep.mx
Orcid.org/0000-0003-4189-7961

DOI:

doi.org/10.23924/oi.v16i36.678

Fecha de recepción: 06/02/2024 • Fecha de aceptación: 24/07/2024

Resumen

En el presente trabajo analizo la concepción de Antonio Caso sobre la educación, con la intención de hacer dos cosas: por un lado, comprender en qué sentido sostiene Caso que el fin último de la educación es el desarrollo de la personalidad y la individualidad; por otro lado, determinar las implicaciones que esto último tiene en su análisis sobre el problema de la educación en México (un problema que aborda fundamentalmente en sus *Discursos a la nación mexicana*), en relación con la caracterización de la persona y la existencia humana que aparece en dos de sus obras más relevantes, a saber, *La existencia como economía y como caridad. Ensayo sobre la esencia del cristianismo* (1916 y 1943) y *La persona humana y el Estado totalitario* (1941).

Palabras clave

Caridad, individualidad, personalidad.

Abstract

In the present work, I analyze Antonio Caso's conception of education to accomplish two objectives: firstly, to comprehend in which sense Caso maintains that the ultimate purpose of education is the development of personality and individuality; secondly, to determine the implications that the latter has in his analysis of the issue of education in Mexico (an issue he fundamentally addresses in his *Discourses to the Mexican Nation*), concerning the characterization of the person and human existence that appears in two of his most relevant works, namely, *Existence as Economy and Charity. Essay about the essence of Christianity* (1916-1943) and *The Human Person and the Totalitarian State*.

Keywords

Charity, individuality, personhood.

Introducción

Como uno de los filósofos que más influyeron en la educación y en la consolidación de México durante la Revolución Mexicana (Hurtado, 2016: XVIII), no es raro que Antonio Caso dedique parte de sus reflexiones filosóficas a tratar de definir no sólo qué es la educación o cuál es el problema de la educación en México, sino también a pensar cómo debiera ser ésta. Uno de los textos más relevantes a este respecto se encuentra en sus *Discursos a la nación mexicana* (publicado en 1922), concretamente en un ensayo intitulado “Educar, arte de Filósofos”, donde Caso escribe, a decir de Hurtado, “como el maestro de la nación; como el sabio que aconseja sobre los ideales y valores que deben guiar su destino turbulento” (2016: 91). Llama la atención, en este sentido, que una de las primeras tesis que aparecen en este ensayo afirme que el fin último de la educación es la formación de la individualidad y “el desarrollo de la propia personalidad” (Caso, 1976a: 46). Mi hipótesis es que esta afirmación y sus implicaciones con respecto al problema de la educación en México sólo se pueden entender a la luz de su noción de persona y de su caracterización de la existencia humana, las cuales se encuentran en dos de sus obras más relevantes: *La existencia como economía y como caridad. Ensayo sobre la esencia del cristianismo* (tanto en su versión original de 1916, como en la versión extendida de 1943) y *La persona humana y el Estado totalitario* (publicada en 1941).

En el presente trabajo pretendo analizar la concepción de Caso sobre la educación, a fin de hacer dos cosas: por un lado, comprender en qué sentido sostiene que el fin último de la educación es el desarrollo de la personalidad y la individualidad; por otro, determinar las implicaciones que esto tiene en sus análisis sobre el problema de la educación en México, a la luz de su caracterización de la persona y su concepción de la existencia humana. Para lograr esto comenzaré reconstruyendo los argumentos que Caso esboza para

justificar su concepción de la educación y su análisis de la educación en México. Posteriormente analizaré los presupuestos metafísicos y antropológicos que subyacen a esta concepción de educación, para, finalmente, determinar la relación entre esta concepción de la educación y las principales tesis de su humanismo.

Educar la personalidad, educar la individualidad

Una de las primeras cosas que Caso advierte respecto a la educación es justo que, si “la ley suprema de la educación es el respeto a la personalidad de quien se educa” (1976a: 46), no podemos más que admitir que el fin último de la educación no puede estar desvinculado del carácter único, irreductible e independiente del espíritu humano. A partir de lo cual se siguen dos cosas: por un lado, que la educación, más que *formar* su objeto, lo *informa* en su individualidad; por otro, que la acción educativa de las escuelas “no debe educar directamente para la familia, para la patria, para la humanidad, para Dios, sino para la individualidad del que recibe educación” (1976a: 46). La educación, en consecuencia, debe orientar la totalidad de su quehacer pedagógico al cultivo de la personalidad,¹ de modo que ésta informe y desarrolle el “mayor número de individualidades irreductibles”, lo cual es fundamental para que en la sociedad

1 Que la finalidad de la educación es el desarrollo de la personalidad es una tesis que Caso repite en distintos momentos de su obra, para lo cual me limito a citar dos ejemplos: el primero se encuentra en *El peligro del hombre*, de 1942 (1975), una obra de madurez en la que afirma que “la verdadera educación se fundamenta en el amor a la libertad y la personalidad humanas” (1975b: 211); el segundo, en el *Discurso pronunciado en la distribución de premios a los alumnos de las Escuelas Superiores*, un escrito fechado en 1910 (1976), donde menciona que “nutrir la generosa vida de la juventud, dar pábulo a la inteligencia que ambiciona saber, y a la personalidad que quiere constituirse imprimiendo el sello de su cabal integración; en una palabra, preparar el espíritu de cada sujeto, y hacer a cada sujeto digno de su espíritu, es la misión de todo educador” (1976c: 222). También en *El problema filosófico de la educación* de 1921 advierte esto, y señala que “el mayor error podrá consistir, para quien pretenda educar, en detenerse en la síntesis general de las cosas y no haber integrado sino fórmulas, no haber constituido sino definiciones, cuando de lo que se trata es, precisamente, de algo muy diverso: de formar espíritus, de definir individualidades, de acrisolar vocaciones, y de cristalizar almas” (Caso, 1922: 13).

se engendre “la mayor heterogeneidad de fines y de obras, el más rico comercio de los espíritus, la lucha más constate y profunda de aspiraciones, los más nobles conflictos de caracteres” (1976a: 46). Para Caso es claro que “las cosas del espíritu, nunca son generales; la realidad es siempre individual” (1922: 15). De ahí que, de acuerdo con las palabras de nuestro autor, “querer pasar un rasero uniforme sobre los hombres es la más estúpida de las aspiraciones colectivistas y la más inútil de todas” (1976a: 46).

Caso sostiene, sin embargo, que en México existe una apremiante necesidad por orientar la educación al desarrollo y desenvolvimiento del individuo en la escuela, no porque en México no existan individuos excepcionales que sean “distintos por razón de su esencia”, sino porque nos encontramos frente a modelos educativos que tienden tanto a la uniformidad que, por ende, terminan por someter a estos individuos excepcionales “a la disciplina social, a las ideas de todo el mundo, a la odiosa férula de *Celui-qui-ne-comprend-pas*” (1976a: 46). Teniendo la posibilidad de ser un pueblo en el que “abundan las individualidades distintas, los caracteres de excepción”, nos encontramos con una serie de tendencias que pretenden instaurarse como “directorías exclusivas de nuestra vida psicológica”, al grado de hacer que, entre nosotros, la individualidad sea considerada como “un delito y una vergüenza” (1976a: 46-47).² Este es el peligro, según Caso, del modelo educativo instaurado por Barreda

2 No es raro pensar, en este sentido, que existe una cierta correlación entre este miedo y vergüenza, y el tipo de bovarismo nacional con el que Caso describe uno de los problemas más profundos y arraigados de México: si bien es cierto que “todo hombre, en el fondo, es un bovarista”, en cuanto que “cada uno piensa que sirve para fines que no son los que ingénitamente habría de realizar”, una forma de pensar que nos puede impulsar a alcanzar grandes logros, el bovarismo también puede correr la suerte de convertirse en algo trágico, en especial cuando el idealista que “va por la vida con el señuelo de lo que quiere ser”, termina por descuidar “la realidad que posee y el mundo que podría disfrutar” (1976a: 23). Un claro ejemplo de este bovarismo, según Zea, “ha sido la inútil adopción de sistemas y leyes extrañas a la realidad mexicana”, como si “la adopción de las mismas, su imposición a una realidad de la que no habían surgido, ni había tenido tiempo de asimilarlas, bastaría para que, como en un acto de magia, dicha realidad se transformase” (1976: VIII-IX). Para que México prospere, según Rosa Krauze, “hay que desistir de seguir asimilando atributos de vidas ajenas... la imitación irreflexiva ha sido causa de nuestros males” (2011: 352), algo que ocurre de manera frecuente en el campo de la educación.

en su afamada *Oración cívica*, de 1867, un modelo educativo que, por más que aspira a un cierto tipo de *emancipación* (1979: 7-8), conlleva un cierto positivismo dogmático, el cual sostiene, según Hurtado, “que debe haber una doctrina filosófica oficial en el campo educativo” (2011: 58). Caso, en este sentido, no tiene reparos en afirmar que a los positivistas los “espanta la idea de la «anarquía mental»” (1976a: 46), ni en decir que “el positivismo hispanoamericano ha fracasado...” (1976d: 229), como sostiene en un artículo publicado en *El Universal Ilustrado* el 10 de agosto de 1917.

Contrario a este miedo del positivismo, Caso defiende que la educación debe tender a “libertarnos, a despreocuparnos, a individualarnos”, ya que cuanta más diversidad de individuos bien formados exista en México, donde “cada uno de nosotros viva más y más de sí mismo, de su «yo profundo»... será más rico y más noble” (1976a: 47). No es raro, en este sentido, que al hablar sobre los problemas de la Escuela Preparatoria, advierta la necesidad de una educación que comprenda no sólo la enseñanza de las ciencias positivas, sino también una formación humanista, ya que “si la ciencia es, inconcusamente, uno de los fundamentos de la educación, las letras, el arte, la filosofía y la historia reclaman, con iguales derechos, su esfera de acción en la obra de la educación humana” (1976b: 187). Caso, en este sentido, no sólo insiste en lo absurdo que es una educación científica pura, al estilo positivista, sino que también sostiene que no es posible hablar de educación sin humanidades, pues “¿cómo integrar espíritus cabales sin cultura de salvación, sin filosofía, sin religiosidad?” (1976b: 188).³ Sólo podemos hablar estrictamente de educación, por ende, ahí donde, además de aprender ciencias naturales, se habla también de una ciencia cultural, sin la cual “no hay ni

3 Uno de los problemas del positivismo, según Caso, radica en no considerar “la experiencia de la vida espiritual del hombre en sus relaciones con la vida universal” (1973: 8). Caso, en este sentido, sostiene que el conocimiento científico propio de las ciencias “positivas”, debe ser complementado con el pensamiento religioso y metafísico, ya que, como advierte T. Ortiz, para Caso “no basta saber lo que es este mundo sino cómo vivir en él y cómo realizarlo, y no es suficiente atender a lo dado sino también a lo posible” (2019: 78). Caso, en este sentido, afirma que “la razón no es un peligro para la metafísica, sino su más firme sostén” (1971a: 144).

puede haber cultura” (1976b: 188).⁴ Caso, así, aboga en contra no sólo de una educación oficial positivista, sino también en contra de cualquier modelo reduccionista que pretenda encasillar la educación a una ideología.⁵

Las instituciones educativas, en palabras de Caso, deben ser “sitios de información intelectual y moral sistemática”, donde el individuo encuentra “repertorios o bibliotecas que ofrezcan buenos datos y premisas útiles al espíritu” (1976a: 47). Las escuelas, en otras palabras, “son lugares donde las almas se forman”, son “no un taller, no un laboratorio, no una cárcel, sino un lugar de libre discusión, en que el espíritu alcance su mayor plenitud por el contacto amistoso y sincero y constante de otros nobles espíritus” (Caso, 1922: 15). Aquellas escuelas que no se ajustan a este ideal, en consecuencia, terminan por corromper el sentido propio de la educación y por hacer de su institución un “lugar de vulgarización y no de individualización” (Caso, 1976a: 47).

Ahora bien, centrarse en la individualidad y en el desarrollo de la personalidad no implica ni que la patria ni la religión no puedan reclamar su imperio sobre cada hombre, o que no deban exigir a cada uno lo propio, sino tan sólo que “nadie puede ser religioso, caritativo y desinteresado, si antes no se formó a sí mismo” (1976a: 48). Caso se da cuenta de que una mala educación, al ser incapaz de atender la singularidad de cada individuo, tiende o bien a formar

4 Ya en su obra *El peligro del hombre*, de 1942, Caso advierte que este vínculo entre educación y cultura se funda sobre la libertad, ya que “sin libertad no puede haber cultura; tampoco puede haber educación, sino corrompida en sus fundamentos; porque la educación es una forma o un aspecto de la cultura” (1975b: 208).

5 Aunque en este periodo de su vida Caso enfoca su crítica hacia el positivismo, por ser la filosofía oficial del Porfiriato, en los escritos relacionados a la polémica sobre la orientación ideológica de la universidad en México, polémica suscitada en 1933 a raíz del Primer Congreso de Universitarios Mexicanos, advertimos que esta misma crítica se puede hacer frente a la tentativa de Lombardo Toledano de hacer del marxismo la doctrina o filosofía oficial de la Universidad Nacional (para comprender el trasfondo de esta polémica, véase: Hernández Prado, 2019: 143-150). Si bien Caso concuerda con Lombardo Toledano en la “orientación de la universidad hacia los problemas sociales”, rechaza “la consagración de un sistema social definido, el colectivismo, como credo de la universidad”, pues “las teorías son transitorias por su esencia, y el bien de los hombres es un valor eterno” (1971b: 177).

individuos incompletos que, más que aportar algo a la sociedad, se ven en la necesidad de pedir —pues, en palabras de Caso, “¿qué podrá dar a México el individuo incompleto y vulgar, el menesteroso espiritual que necesita que lo socorran?” (1976a: 48)—, o bien a formar individuos que, “como no se formaron a sí mismos, no podrán rendir su mayor esfuerzo”, individuos que, en consecuencia, no tendrán la fortaleza suficiente para elevar su existencia más allá de sí y terminarán, por ende, por transigir “con el mal y la violencia”, como ocurre con los casos del “perezoso, el preocupado y el egoísta” (1976a: 48).

Esto último, en particular, supone una crítica velada a la caracterización nietzscheana del cristianismo como una moral de esclavos o débiles —como se aprecia, por ejemplo, en la novena parte de *Más allá del bien y del mal* (Nietzsche, 2010: 547-575)—, una crítica que resulta fundamental para comprender la tesis central de *La existencia como economía, como desinterés y como caridad* (1916 y 1943). Para Caso es claro que, como sostiene en un artículo publicado el 10 de abril de 1942, intitulado *La cifra cósmica*, “para que el ser humano pueda realizarse como persona autónoma, como causa inteligente y libre de sus actos, es indispensable que luche contra las demás fuerzas naturales” (1972c: 139). En otras palabras: “hay que combatir con un gran esfuerzo, en cada hora del día... haciendo de la fuerza la condición esencial de toda virtud” (1972c: 139). Caso apuesta, en este sentido, por una versión fuerte de la moral cristiana, la cual hace mucho énfasis en la actitud heroica del virtuoso cristiano, i.e., en el esfuerzo que conlleva la caridad, como un *modus vivendi* que se opone de manera franca a la economía de la vida: “el cristianismo”, como sostiene Caso en el capítulo VII de la edición de 1943 de *La existencia como economía, como desinterés y como caridad*, “no es una apología de la debilidad... El cristiano es el fuerte: el apóstol, el héroe, el asceta, el mártir. Tiene la virtud que ha realizado las mayores hazañas de la historia” (1972b: 97). Contrario a la visión nietzscheana del cristianismo, Caso considera que la auténtica debilidad del espíritu radica en la incapacidad para “ofrecerse sin tasa” (1975a:

51),⁶ mientras que en la caridad cristiana se observa una “explosión de fuerza que... al vencer las resistencias del egoísmo... es indisolublemente fuerza y bondad” (1972b: 97).

¿Cómo educar a las personas para que desarrollen de manera plena su personalidad? ¿Cómo formar individuos completos, personalidades excepcionales que, en su autenticidad —su ser “sí mismos”—, sean capaces de salir de la economía de la vida, para aspirar a una existencia más plena? Para Caso es claro que, por más que la personalidad deba desarrollarse “en cada uno de los grados de la educación”, debemos hacer mayor hincapié en la infancia, ya que es “cuando menos se practica” y cuando “resulta más fácil pasar atropelladamente sobre los fueros de la personalidad humana” (1976a: 48). La escuela, sin embargo, no siempre ayuda al niño a crecer y a desarrollar de manera plena su individualidad, incluso a pesar de que “las virtualidades de la infancia son inmensas”, algo que ocurre, según Caso, con aquellos maestros que no sólo introducen en el espíritu del niño “desagradables preocupaciones y sentimientos poco nobles (culto a los hombres sanguinarios, a los héroes inhumanos, amor de los bienes extrínsecos, desdén por lo íntimo y espiritual, amor, también, a la emulación y la soberbia)”, sino que, además, “matan lo personal que pudieron hallar en la infancia, lo corrompen sistemáticamente, y por corromperlo cobran dinero que el Estado les paga” (1976a: 48).

Con una formación semejante, los niños terminan por convertirse en un “recipiente impersonal de hechos y nociones, un cuerpo sin iniciativa, una máquina sin entusiasmo” (Caso, 1976a: 48; véase también: Caso, 1922: 13-15). Toda educación que pretenda “lograr de «uno» lo que han logrado de «todos»” a través de la aplicación de un “molde común”, según Caso, termina por corromper y destruir la individualidad, que era la razón principal por la que el niño fuera

6 En *La persona humana y el estado totalitario*, de 1941, Caso no tiene reparo en decir que la auténtica moral de débiles es la de Nietzsche, Guyau y Stirner, “tipos enfermos” que, “enamorado de la vida, de la fuerza”, construyeron una moral que nace “de este profundo contraste de su vida animal con su ideal biológico” (1975a: 50). De ahí que, según Caso, no advirtieran la fuerza auténtica de la caridad y que “sólo quieren más poder los débiles sin ingenuidad, sin caridad, sin humildad” (1975a: 51).

a la escuela: “el niño, que fue a la escuela para individualizarse, sentirá toda su vida el dolor y la pesadumbre de haber sido «educado»” (1976a: 48-49).⁷

En el caso particular de México, según el ateneísta, ocurre algo particular, ya que, en palabras de Caso, “en México se trabaja poco” y en las escuelas primarias “casi no se trabaja” (1976a: 49). La consecuencia de esto es que, a pesar de que se enseñen un conjunto de materias literarias y científicas, éstas no terminan por generar algún tipo de aprendizaje: la pereza, en efecto, “es el mejor disolvente del carácter, el narcótico perfecto de la personalidad” (1976a: 49). Para el desarrollo de la personalidad o individualidad de los niños, por el contrario, debemos impulsarlos a “obrar”, a “hacer”, a “gastar su energía psíquica y animal”, de manera que aquella “simiente de humanidad, promesa de heroísmo, germen de santidad” que subyacen a la infancia, quede proyectada “sobre la acción” e impulsada “al movimiento creador, a la labor desinteresada” (1976a: 49).

Una educación proyectada sobre la acción debe “hacer que el hombre rinda su mayor esfuerzo, que se gaste y quemé en acción, en obra”, ya que sólo de esta forma la persona “no morirá sin haberse expresado por completo, con el espíritu inactivo, hinchado de vanidad y soberbia” (1972b: 100). Para Caso es claro que “las virtualidades de la infancia pueden más, mucho más de lo poquísimo que en México se exige de ellas; y al disminuirse el saber y la voluntad de los niños mexicanos, se corrompe anticipadamente a la población futura” (1976a: 50). Con esto último, Caso alude a dos cosas: por un lado, a la dimensión social de la educación; por otro lado, al esfuerzo que conlleva salir de la economía de la vida en aras de alcanzar una existencia más plena, a saber, aquella que se vive a través del desinterés y la caridad.

7 En *El problema filosófico de la educación*, Caso afirma que existen dos caminos para formar el espíritu: “o bien disponerlo en tal forma que siempre tenga un precepto general de donde derive una solución especial, adecuada, perfecta, o bien integrar la iniciativa del espíritu, disponerlo en tal forma, desligarlo en tales condiciones que el espíritu, siempre autónomo, siempre intuitivo, siempre ágil, pueda hacerse señas con la realidad de las cosas y vencer en el momento oportuno” (1922: 14). A lo que añade que sólo el segundo camino puede considerarse propio de la educación: “por él os aconsejaría, si pudiera, que marcharais como educadoras y educadores” (Caso, 1922: 14).

Respecto a lo primero, Caso afirma que “la educación es un factor o elemento social importantísimo, que tiene por fin el aprovechamiento individual de los caudales de la sociedad, pero sin que el aprovechamiento mate o disuelva la propia personalidad del que se educa” (1976a: 50). Esto que afirma en sus *Discursos a la nación mexicana*, encuentra cierta resonancia en *El peligro del hombre*, donde Caso advierte que la educación no debe estar ni referida meramente a la comunidad, ni volcada por completo a la humanidad, sino que debe considerar ambas, ya que, por un lado, “no hay sangre ni patria que prevalezcan sobre la obra total de la estirpe humana... no hay estirpe ni raza, ni pueblo, ni nación tan valiosos en sí, que puedan oponerse al esfuerzo conjunto de la humanidad” (1975b: 209); y, por otro lado, “porque los pueblos y las patrias no son puras ficciones de ideólogos, sino realidades históricas, que se vienen engendrando a través del tiempo y el espacio merced a la lengua, la religión, el arte, las tradiciones y las costumbres” (1975b: 209).

Una educación adecuada, por tanto, no debe ni renegar de lo propio, ni empeñarse por generar un “culto frenético de la nación, sin querer mirar, por encima de las fronteras, lo que otros hombres y otros pueblos están haciendo y elaborando” (1975b: 209). Ambas tentativas constituirían, según Caso, un atentado contra la libertad. A partir de lo cual, Caso concluye que “la educación es un arte filosófico por excelencia”, ya que todo acto educativo presupone “haber optado por alguna de las soluciones posibles de los problemas filosóficos”, como ocurre con lo relativo al “valor de la existencia” (1976a: 50).⁸ Con esto, Caso quiere decir que todo acto educativo conlleva una serie de presupuestos filosóficos, sin los cuales no es posible educar, pues, en sus palabras, “quien no hubiese analizado la significación de la existencia, el valor del conocimiento, los fines del

8 Algo semejante sostiene en *El problema filosófico de la educación* de 1921, donde sostiene que “no puede ser buen educador quien no es filósofo”, ya que “sólo la filosofía práctica abarca en su totalidad, como síntesis, la meditación ordenada de las cosas del mundo en función de las cosas del espíritu; y sólo merced a esta ordenada meditación de las cosas del mundo en función de las cosas del espíritu, es posible averiguar cómo hay que conducir a los hombres, cómo hay que formar su carácter, cómo hay que integrar sus personalidades” (1922: 11-12).

arte y de la conducta moral; quien no posea una epistemología, una estética y una moral propias, filosóficamente personal, jamás resolverá con éxito los problemas artísticos de la educación” (1976a: 50). No es raro, en este sentido, que tanto la educación como la filosofía abarquen “la totalidad de la existencia” y “las relaciones del espíritu con el mundo” y “con la acción”, y que, por ende, ambas constituyan dos caras de la misma moneda: “una pura y otra práctica” (1976a: 50). Otra consecuencia de esto se ve al analizar las pretensiones positivistas, ya que la pretensión de fundar la educación meramente en las ciencias positivas terminaría sólo por generar una “filosofía de la educación unilateral, inhumana, absurda” (1976a: 50).

Persona, personalidad y análisis existencial

La crítica de Caso al modelo positivista de educación, por tanto, apunta a una serie de presupuestos filosóficos y antropológicos, sin los cuales no es comprensible su propuesta ni sus implicaciones al ámbito educativo. Estos presupuestos se encuentran íntimamente ligados a una de las intenciones medulares del proyecto intelectual del Ateneo de la Juventud, a saber, la de “rehabilitar una metafísica comprendida al modo de una visión totalizadora del universo”, la cual, según Gustavo Leyva, se encuentra vinculada no sólo a “una ampliación de la comprensión de la experiencia humana” y “una extensión en la concepción de aquello que debía considerarse como saber”, sino también a “una suerte de humanismo que... caracterizará a todos los representantes del Ateneo de la Juventud” (2018: 76-77). En relación con la propuesta de Caso, su metafísica confluye con su nuevo humanismo, ya que para nuestro autor “toda filosofía es, en cierto modo, humanismo”, i.e., es “entendida como acto esencialmente humano por su origen, su desarrollo orgánico y su fin” (1973: 66). Un humanismo que encontramos plasmado en dos de sus obras más destacadas, a saber, *La existencia como economía y como caridad*, cuya versión extendida se titula *La existencia como economía, como desinterés y como caridad*, y *La persona humana y el estado totalitario*.

Aunque en un sentido cronológico *La existencia como economía y como caridad* es anterior a *La persona humana y el estado totalitario*, el hecho de que esta segunda obra apareciera tan sólo un par de años antes de la versión extendida de la primera, es prueba suficiente para decir que existe una cierta continuidad entre ambas obras. Se trata, en ambos casos, de una filosofía de la existencia a través de la cual se articula un humanismo cristiano *sui géneris* que, como advierte Hurtado, responde a “algunas de las concepciones más influyentes de la vida humana formuladas en el siglo XIX: el biologicismo darwiniano, el evolucionismo social de Spencer, la doctrina del superhombre de Nietzsche y el egoísmo extremo de Max Stirner” (2011: 146). Un humanismo cristiano de corte personalista que, en su “encarnación del heroísmo cristiano”, de acuerdo con Josep María Romero, desemboca en una filosofía práctica que propugna “la imitación de Cristo a través de la fe, la esperanza y la caridad” (2019: 125). Este humanismo cristiano, de acuerdo con lo expuesto en el capítulo séptimo de *La persona humana y el estado totalitario*, toma como punto de partida la distinción entre persona, individuo y cosa, distinción que nos permite advertir la impronta metafísica de su caracterización de la persona humana y, por ende, de la educación.

De acuerdo con Caso, todos los seres que existen en el universo pueden ser distinguidos y clasificados en virtud de su grado de ser, el cual se encuentra vinculado al tipo de unidad o individualidad presente en cada uno. Las cosas, en primer lugar, constituyen el grado más ínfimo del ser, ya que se limitan a “ser sin unidad”, de modo que “si se rompe una cosa, nada ha perecido en ella”: las cosas, a diferencia de otro tipo de seres, “pueden ser divididas, sin cambiar su naturaleza intrínseca” (1975a: 116). Los individuos, en segundo lugar, son todos aquellos seres dotados de vida, cuya naturaleza orgánica entraña una indivisibilidad constitutiva: “el ser viviente es siempre indivisible, siempre es individual, siempre asume en su propia sustancia un grado de ser superior a la cosa”, superioridad que admite, a su vez, “grados de elevación, de entonación de la potencia vital” (1975a: 116-117). Se llama individuo, por tanto, a todo aquel ser que, en caso de ser dividido, muere, grado de ser que implica a todas las formas de vida existentes y que, por tanto, admite también

diversos tipos de vivientes, entre los cuales el animal constituye “la forma más perfecta de la individualidad” (1975a: 117). Entre los animales, sin embargo, Caso sostiene que el ser humano es “el organismo más perfeccionado de todos”, no por su naturaleza biológica, “sino en virtud de su superioridad intelectual y moral” (1975a: 117).

Los seres humanos, en este sentido, poseen una doble naturaleza: una biológica, en virtud de la cual nos constituimos como individuos; y otra que va más allá del ámbito de lo biológico y que los define como personas. Mientras que lo primero nos permite hablar de unidad, identidad y continuidad sustancial, los segundo conlleva reparar tanto en su dimensión social y espiritual, como en su dignidad constitutiva, gracias a la cual podemos afirmar, junto con Hernández Prado, que “*ser persona es ser insustituible*” (2019: 159). Como ser social, en primer lugar, la persona es un ser que no sólo realiza y desempeña una función social, sino que también desempeña siempre un papel en la historia, ya que “sólo él es capaz de hacer servir sus facultades espirituales, la razón, la ciencia, el sentimiento, en pro de *esas ideas queridas*, de esas ideas que la voluntad afirma” y que, al ser queridas firmemente, se convierten en “un ideal” (Caso, 1975a: 117). De ahí que su naturaleza espiritual se eleve por encima de lo psíquico, y que el concepto de persona no pueda definirse por “la pura naturaleza psíquica del hombre”: el ser humano es un ser “creador de valores” (Caso, 1975a: 117), rasgo que caracteriza y distingue a las sociedades humanas de las sociedades animales.

Caso, en efecto, señala que en las sociedades animales “cada uno de los seres que la componen, realiza una función constante, una actividad que se repite tesoneramente”, de modo que nos encontramos con una “división del trabajo estereotipada, orgánica” (1975a: 117). Las sociedades humanas, en cambio, son sociedades que necesitan “de la persona para ser”,⁹ donde “el espíritu florece por encima de la

9 En el capítulo octavo de *El concepto de la historia universal y la filosofía de los valores*, Caso explica esto último afirmando que la realización del ser humano no es una labor individual, cuanto “*una obra colectiva de consecución individual*” (1985a: 71). De ahí que, como advierte en *El peligro del hombre*, “la persona humana se realiza, tradicional y solidariamente, en el respeto a sí misma, y el amor para los demás”, de modo que “una personalidad verdaderamente libre, constituye sus propias leyes, determina sus actos; pero admite los pensamientos ajenos, dentro del dominio de la razón” (1975b: 198).

vida, como la vida por encima de la naturaleza física” (Caso, 1975a: 118): esta sociedad se constituye, por tanto, por “*la unión moral de los hombres*”, una unión que escapa a la economía de la vida, i.e., a la “*struggle for life*” (Caso, 1975a: 119-120) darwiniana.

Como ser moral que posee una dignidad constitutiva, en segundo lugar, Caso advierte que la persona humana es un ser cuya acción no está gobernada por el mundo ni determinada por “el ambiente exterior”, de modo que “somos nosotros los que podemos gobernarlo” y “quienes podemos determinarlo” (1976a: 58). La persona, dice Caso, “es un todo” que no sólo existe “por completo en sí”, sino también “para sí” (1975a: 121), de modo que su esencia no es otra que su “personalidad”, pues “toda persona lo es, en cuanto que, precisamente, es ella misma y no las demás” (1975a: 123). De ahí que, en *El peligro del hombre*, se sirva de la distinción kantiana entre las cosas que poseen un precio y las cosas que poseen una dignidad, y termine por hacer un énfasis especial en el carácter insustituible de la persona: “si se trata de personas, no de «unidades biológicas», entonces la dignidad se halla en la reivindicación de lo insustituible. No se puede sustituir por ningún precio lo que posee dignidad” (1975b: 196). La dignidad, acorde con este mismo texto, tiene su sustento en la naturaleza racional de la persona humana, en la medida que “la razón es la capacidad de comprender” (Caso, 1975b: 195), lo que constituye el grado o la forma más elevada de conocimiento. A partir de lo cual se sigue que la persona humana “está dotada de comprensión, de la capacidad de discernir lo falso de lo verdadero; de la capacidad de conocer lo necesario y lo perfecto” (Caso, 1975b: 195).

No es raro, en consecuencia, que el ser humano, como sostiene en un artículo periodístico publicado el 29 de octubre de 1943 en *El Universal*, sea “la única criatura que pregunta: “¿qué es?”, y también: “¿por qué es?” (1985b: 246). Todo esto le permite al maestro Caso argumentar que la personalidad, en cuanto esencia del ser personal, “estriba en este modo de ser singular en cada sujeto”, i.e., su “modo de ser espiritual e irreductible”, donde “cada realización de la persona es propia y única” (1975a: 123). A lo que añade que “el reconocimiento de la personalidad de los seres humanos obliga a la sociedad

a aceptar su real desigualdad, en vez de su imposible uniformidad” (1975a: 124), puesto que:

La personalidad es una individualidad que sabe de sí; ser persona es ser dueño de sí; esto es, ser causa de la propia acción. La personalidad supone libertad. A medida que se eleva la obra de la creación, el determinismo puramente físico que resulta de la compensación, va disminuyendo; y, en la humanidad, la persona humana obedece también a leyes; ¡pero éstas son las leyes morales, que reclaman, precisamente, la libertad del albedrío, para poderse realizar! (1975a: 137).

Para Caso es claro que el ser humano es el único ser capaz de moralidad, en cuanto que es el único ser en el que “coexisten la naturaleza animal y la racional; la bestia y el ángel” (1976a: 59). De ahí que “solamente los hombres podemos sacrificar lo que arrastramos de zoológico en nuestra híbrida naturaleza a lo que de angélico hubiere en nosotros” (1976a: 59).

Su realización, tal y como advierte Rosa Krauze, debe volcarse hacia el “ser” y no hacia el “tener”, hacia “un mayor perfeccionamiento espiritual” (1990: 75), capaz de orientarnos hacia una existencia más plena y acorde a esa dignidad constitutiva. Pero, ¿cuál es esa existencia a la que estamos llamados? ¿Qué tipo de existencia es acorde a esa dignidad constitutiva a la que alude Caso? ¿Hacia dónde debe conducirnos la educación? Si el punto medular de la educación radica, como se ha insistido en el apartado anterior, en “formar e integrar personalidades humanas”, ¿acaso la educación no tendría que aspirar a formar —o, mejor dicho, informar— auténticas individualidades, i.e., personas cuya existencia sea plenamente humana? Y si es así, pregunta Caso, “¿qué es lo característico y distinto de la humanidad?” (1922: 16). Aquí es donde las nociones de persona y personalidad que hemos dilucidado, en principio, a la luz de *La persona humana y el estado totalitario*, se vinculan con las tesis centrales de *La existencia como economía, como desinterés y como caridad*, i.e., con su análisis de la existencia. Un análisis en el que se hace patente que lo característico de lo humano, de su ser personal, no reside tan sólo en

la inteligencia o en la racionalidad —que es lo que tradicionalmente se dice que nos distingue de los demás animales—, sino en algo mucho más profundo y que escapa por completo a las leyes físicas, biológicas y psicológicas, a saber: el desinterés y la caridad, como “los actos más profundamente originales de la vida” (Caso, 1971a: 147).

A diferencia de *La persona humana y el estado totalitario*, donde el punto de partida era una gradación del ser en la que se situaba a la persona frente a los demás seres del mundo, en ambas ediciones de *La existencia como economía, como desinterés y como caridad* nos encontramos con un análisis existencial que apunta, fundamentalmente, al ámbito de la vida: “la filosofía”, según Caso, “es la explicación de la existencia” (1972b: 32). El punto de partida de este análisis de la existencia, por tanto, es el biológico, ya que, como advierte Rosa Krauze, “desde ese punto de vista, se ocupa de las funciones elementales de la vida” (2011: 344). La existencia vista desde este primer nivel, según Caso, se encuentra profundamente marcada por una economía de la naturaleza, la cual, entendida en clave darwinista, nos remite necesariamente tanto a la lucha por la supervivencia, como al *conatus essendi* de Spinoza: “la forma biológica de esta tendencia a conservarse, el móvil, enseña Haeckel, que hace necesariamente la lucha y le da su fisonomía es el de la conservación individual (móvil de la nutrición) o el de la conservación de la especie (móvil de la reproducción)” (Caso, 1972a: 9). Se trata, en efecto, de una economía en la que “luchar y vivir son sinónimos” (Caso, 1972a: 8), lo cual, como señala Hurtado, “obliga a los organismos, incluyendo los seres humanos, a velar por su propio interés” (2016: 146): la existencia como economía se suscribe, por tanto, “al imperativo de la *entelequia egoísta*” (Caso, 1972b: 41). Economía vital cuya fórmula es: “vivir = máximum de provecho con mínimum de esfuerzo” (Caso, 1972b: 43).

Este principio, al regir sobre el mundo de la vida y todas sus manifestaciones, se presenta no sólo como un principio de carácter metafísico, sino también, como advierte José Manuel Cuéllar (2019: 22), como un principio epistemológico: “la inteligencia, *elegante solución del problema del vivir*, es la facultad de crear útiles, sobre todo, útiles con que crear útiles, *instrumentos de acción*; y la ciencia que, a

primera vista, parece un desinterés del conocimiento, es... una economía vital, un utilitarismo” (Caso, 1972b: 50). Para Caso, en efecto, “la inteligencia, la industria, las ciencias, la lógica son formas biológicas a base malthusiana” (1972a: 10), razón por la cual señala que “el hombre educado intelectualmente, sólo intelectualmente, sólo para el pensamiento puro, es un profundo egoísta... La inteligencia es la mejor manera de realizar los desiderátum de la vida, el modo de realizar de la manera más exacta y mejor los propósitos de la vida” (1922: 17).¹⁰ Algo semejante ocurre con el juego, con la salvedad de que en esta actividad nos encontramos con “el primer indicio de un canal por el cual los humanos, y algunos animales superiores, encauzan su energía para algo que no sirve para su sobrevivencia inmediata” (Hurtado, 2016: 146). En el juego, en efecto, nos encontramos con un superávit de energía vital, con un excedente que permanece tras haber satisfecho las necesidades biológicas (Cuéllar, 2019: 25) y que, por más subordinado que esté a la misma economía vital, sirve también como “*condición biológica* del orden estético y moral” (Caso, 1972a: 12).

Este superávit, por ende, “puede servir como soporte biológico para las finalidades propiamente humanas” (Krauze, 2011: 345). Ya en sus *Principios de Estética*, de 1944, Caso sugiere que es este mismo excedente es el que va explicando las diferencias cualitativas que se van gestando en la naturaleza a través de la evolución, lo que se comprende como el principio cosmológico: “*el incremento cuantitativo de la causa, produce no sólo la multiplicación correlativa de los efectos, sino su*

10 La ciencia, tal y como observa Rosa Krauze, nos permite ordenar los datos sensibles para reducir la experiencia “a un ordenamiento de conceptos abstractos”, los cuales nos permiten entender un hecho “con mayor comodidad” (1990: 91). No es raro, en este sentido, que Caso afirme que nuestro conocimiento del mundo no se reduce a este tipo de conocimiento científico, como sostiene el positivismo, y advierta que “junto al silogismo y su rigor dialéctico inherente, está la intuición” (1972b: 58). La intuición, en efecto, se encuentra a la base del conocimiento filosófico y humanista, de modo que, mientras “las ciencias nos entregan abstracciones sacadas de la realidad”, la filosofía, cuya metodología está basada en la intuición, “debe conducirnos al conocimiento de las individualidades irreductibles” (Caso, 1972b: 61-62). Es la intuición, en resumen, la que nos permite ir más allá de los datos en bruto, de los hechos que arrojan las ciencias, cara a elevarnos a los principios universales, donde se encuentran, incluso, los fundamentos mismos de las ciencias experimentales (Caso, 1972b: 62-64).

diferenciación cualitativa” (1971c: 77). Esta diferenciación cualitativa, sin embargo, cambiaría de trayectoria al llegar al ser humano, donde este excedente se dejó de usar para “la depuración más eficaz de los órganos y la complicación económica de las funciones”, y se empezaron a observar, según Caso, “una superioridad espiritual... tan grande, tan inmensurable y soberana, que nos prueba, ella sola, *el nuevo sentido del progreso universal de la vida*” (1971c: 79). El punto de inflexión se aprecia en el arte, ya que éste, según Caso, conlleva “un *desinterés innato* que la vida no explica; reclama un esfuerzo enorme y su resultado es inútil. Las obras de arte *no sirven* a la economía de la existencia” (1972a: 14). Por más semejanzas que se pueden encontrar entre el excedente o superávit que se observa tanto en el juego como en el arte, Caso da cuenta de una diferencia significativa: “*el juego delata en sus formas su naturaleza biológica; el arte, en las suyas, nos habla, con claridad, de la contingencia de la ley biológica y de la espiritualidad triunfante*” (1971a: 85).

A través del arte, en efecto, descubrimos un segundo nivel o tipo de existencia, donde la persona advierte que su ser, por más vinculado que esté a esa economía de la naturaleza, no se reduce a lo biológico: “el arte cotejado con el imperativo biológico del menor esfuerzo, parece un despilfarro chocante, una antítesis violenta y arcana” (Caso, 1972a: 15). Caso se refiere aquí no sólo al genio artístico, sino también a la contemplación de la obra de arte, ya que en ambos casos el ser humano rompe con el egoísmo: “en el arte se rompe el círculo del interés vital; y, como consecuencia inmediata, el alma, desligada de su cárcel biológica, refleja el mundo que se ocultaba en su egoísmo” (1972b: 72). Al romper con la economía de la vida, “la contemplación estética anula los intereses del individuo... El yo deja de captarse a sí mismo como un polo de apetitos frenéticos y cede su lugar a una especie de dormición en que los binomios felicidad-desdicha, sujeto-objeto, quedan anulados” (2019: 30). De esta forma, el arte nos abre a una forma de existencia que se proyecta más allá del egoísmo; el arte, efecto, sirve como condición de posibilidad para que podamos descubrir una forma más auténtica de existencia, una forma en la que el mundo se comprende más allá de cualquier utilidad: “en la belleza pura se mira el mundo, sólo por verlo, por

admirarlo, por gozarlo en su manifestación, sin otro pensamiento esencial, diferente ni coadyuvante” (1972b: 82). A partir de lo cual Caso extrae la siguiente consecuencia para la educación: “si vamos a formar hombre, los haremos, pues, buenos animales, enérgicos animales, pero no con el fin de encerrarlos, de enclaustrarlos en la parte menos noble de su ser: los haremos así, para que puedan servir de soporte a otras actividades del espíritu” (1922: 19).

Abiertos a esta nueva forma de existencia, donde el sujeto es capaz de ir más allá de sí mismo, la contemplación estética nos abre también las puertas al mundo del valor, a una nueva sensibilidad en la que se devela una forma más sublime de existencia, a saber, la existencia como caridad. Esta nueva sensibilidad al valor que nos proyecta más allá de nosotros mismos, que nos permite salir del letargo del ensimismamiento, nos permite “lanzar nuestra conciencia” a la alteridad, donde “la vivencia de otro sujeto vuélvase nuestra propia y singular vivencia” (Caso, 1972b: 88-89). La experiencia estética engendra en nosotros un efecto catártico que “consiste en la fusión, en grado supremo, con otra personalidad, a causa de la contemplación del espectáculo del sufrimiento y la indeliberada participación en la angustia de otro ser; angustia que, de rechazo, se torna nuestra propia y singular angustia” (Caso, 1972b: 89). Una experiencia que, por tanto, nos abre las puertas a comprender nuestra existencia como caridad: “no hay quien no haya sentido alguna vez, por egoísta que fuera, no hay quien no haya sentido en alguna ocasión este ímpetu de dar, este deseo de realizarse como desprendimiento, como providencia” (Caso, 1922: 20), a lo que podemos añadir que:

Cuando el hombre considera que el mundo es como una dádiva reciente, cuando el hombre se pone en tono con el infinito, y en el fondo de su conciencia se da cuenta de que la vida que transcurre en ese instante es una dádiva que él ha recibido de no sé qué mano; cuando no nos creemos los dueños de nuestra propia actividad, sino cuando nos pensamos capaces de recibir en este bien esta merced de ser, porque en el fondo ninguna razón necesaria hay para que cada uno de nosotros exista; cuando vemos que la vida misma que gastamos y llevamos, más o

menos penosamente sobre el mundo, puede considerarse como una dádiva, entonces podemos también imaginar que somos los dadivosos constantes para los que nos rodean (Caso, 1922: 20).

Es aquí donde se advierte una diferencia fundamental entre el segundo y el tercer nivel de la existencia: mientras que “el artista sacrifica la economía de la vida a la objetividad de la intuición, que es innata”, la persona de bien sacrifica su egoísmo para “socorrer al semejante, y tal sacrificio es libre” (Caso, 1972b: 95). De ahí que sólo la caridad sea capaz de invertir la fórmula de la economía de la existencia por una lógica de la alteridad, en la cual, como sostiene Hurtado, “se es más noble mientras más se sacrifica, mientras más esfuerzo se haga para actuar desinteresadamente y en beneficio del prójimo” (2016: 147). No es raro, en este sentido, que la caridad sea, como señala Rosa Krauze, “lo más antibiológico que existe, pero también lo más humano” (2011: 346). Cuanto más desinteresada es nuestra existencia, más noble es; y no hay acto o forma de vida más desinteresada que aquella propia de la caridad, cuyo bien apunta no a una “ley de la razón, como lo pensó Kant”, cuanto una forma de “entusiasmo” que “no manda” y “no es coacción de la razón pura ni de la vida exterior”, sino, más bien, algo que “inspira” y “es libertad, personalidad, divinidad” (Caso, 1972b: 96). Gracias a esta descubrimos que nuestra existencia no se reduce a un devenir propio de la economía vital, donde el sujeto se descubre profundamente ensimismado.

Para Caso, en efecto, esto implica que nuestra existencia, nuestra individualidad más profunda y auténtica, no puede ser comprendida sin la alteridad, ya que, como observa en *La persona humana y el estado totalitario*, así como “sin el amor a sí mismo —perfectamente legítimo en sí— no puede haber persona”, “sin el amor a los demás, sin el *tú* que completa al *yo*, tampoco” (1975a: 124). No es raro, en este sentido, que Caso encuentre una profunda afinidad entre su propuesta filosófica y el personalismo, particularmente de autores como Buber (1984: 8) o Marcel (2005: 34). Caso, en este sentido, sostiene que la caridad “es otra vida”, otro orden de existencia que nos permite dimensionar “la existencia en su profunda riqueza” (1972a: 18). Ésta es, según Caso, la verdadera esencia del

cristianismo y, en consecuencia, la clave para comprender la noción de educación que propone el ateneísta, tal y como se puede apreciar en *El problema filosófico de la educación*, particularmente cuando nos cuestiona:

¿Qué placer es mayor: el placer de acaparar o el placer que estriba en vencer todas las resistencias de todas las leyes cósmicas y producir entonces la individualidad en todas sus fuerzas y en toda su energía, dando sin espera de recibir beneficios, dando por dar con el propósito de educar, con el propósito de servir de providencia al semejante, es decir, sin ningún provecho para el mismo, sin ninguna razón para la propia individualidad? (Caso, 1922: 20-21).

Mientras que en el primer nivel de existencia “cada ser viviente es un punto de acción centrípeta”, en la caridad se advierte que “cada ser moral es un punto de acción centrífuga” (Caso, 1972b: 98). De donde se sigue, según Caso, que “la base suprema de la educación es ésta: hacer que el hombre rinda su mayor esfuerzo, que se gaste y quemé en acción... Así será, mientras más grande, más humilde; y no morirá sin haber expresado por completo, con el espíritu inactivo, hinchado de vanidad y de soberbia” (1972b: 100).

Conclusiones

Si la educación consiste prioritariamente en el desarrollo pleno de la individualidad o personalidad de cada uno, y ésta se encuentra íntimamente vinculada con nuestra dignidad constitutiva y, por ende, con un tipo de existencia que es capaz de trascender la economía de la vida en aras de una existencia más plena, luego la educación no puede limitarse a la formación científica y utilitarista, donde lo que prima es la formación para la lucha por la sobrevivencia. La educación, según Caso, apunta a una forma de existencia más plena, una existencia en la que el individuo es capaz de trascender ese impulso ciego a la vida, para orientar la totalidad de su existencia a la caridad.

La educación implica, por tanto, formar al individuo para que sea capaz de vencer “las sugestionas de la razón, que le dice: sé prudente, no des lo tuyo, darlo es imbécil” (Caso, 1922: 21), para instalarse en una lógica de la alteridad en la que “el bien dice: da lo que te pide tu egoísmo, porque tu razón no descubre tu verdadero ser profundo, tu real personalidad autónoma, emancipada de la vida biológica” (Caso, 1972b: 102). Es claro, así, que la educación, si es que pretende formar auténticas individualidades, no puede más que estar alineada a esta lógica de la alteridad, según la cual “si lo das todo, todo lo tendrás. Si algo conserva, serás esclavo de otra ley. Solamente el que no tiene propiedad se posee a sí mismo”, ya que “la existencia como caridad es la plenitud de la existencia” (Caso, 1972b: 102).

El desarrollo pleno de la individualidad, entendido como fin último de la educación, en conclusión, sólo es posible a través de la caridad, lo que significa en última instancia que, como sostiene Caso:

Si queremos, pues, hacer hombres en las escuelas, volviendo al punto de la disertación, formemos almas individuales, formemos buenos animales, eugenicemos las razas, formémosles hermosos y aptos para la acción, pero al tiempo, inculquemos en ellos este sutil egoísmo de pensar, este placer incomparable de ver, de contemplar, de oír, esta magnífica actividad *sui generis*, de dar por dar, que tiene un nombre clásico y cristiano. Hagamos al hombre caritativo; hagámoslo artista, obliguémoslo a ser inteligente, cada vez más inteligente en su acción en las cosas del mundo y de la escuela, y entonces habremos cumplido con los fines de la educación, integrando almas poderosas por sí mismas, que en las diversas emergencias de la vida, sabrán realizar la acción humana en la proporción y en la medida en que esta acción ha de realizarse para procurar la felicidad, o al menos, ya que no la felicidad, la oportunidad de la acción de un hombre verdaderamente digno de este nombre (Caso, 1922: 21-22).

■ Referencias

- Barreda, G. (1979). *Oración Cívica*. Serie: Latinoamericana. Cuadernos de Cultura Latinoamericana, n. 72, México: UNAM.
- Buber, M. (1984). *Yo y tú*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Caso, A. (1922). El problema filosófico de la educación. *Humanidades*, vol. 3: 9-22.
- (1971a). La polémica sobre el magisterio de Antonio Caso. *Obras Completas*. Volumen I. México: UNAM: 139-167.
- (1971b). La polémica sobre la orientación ideológica de la Universidad de México. Debate en el Congreso Universitario. *Obras Completas*. Volumen I. México: UNAM: 169-199.
- (1971c). Principios de estética. *Obras Completas*. Volumen V. México: UNAM, pp. 69-175.
- (1972a). La existencia como economía y como caridad. *Obras Completas*. Volumen III, México: UNAM: 1-22
- (1972b). La existencia como economía, como desinterés y como caridad. *Obras Completas*. Volumen III. México: UNAM: 23-120.
- (1972a). La cifra cósmica. *Obras Completas*. Volumen III. México: UNAM: 137-140.
- (1973). Problemas filosóficos. *Obras Completas*. Volumen II. México: UNAM: 1-76.
- (1975a). La persona humana y el estado totalitario. *Obras Completas*. Volumen VIII. México: UNAM: 1-176.
- (1975b). El peligro del hombre. *Obras Completas*. Volumen VIII. México: UNAM: 177-242.
- (1976a). Discursos a la nación mexicana. *Obras Completas*. Volumen IX. México: UNAM: 1-62.
- (1976b). México (Apuntamientos de cultura patria). *Obras Completas*. Volumen IX, México: UNAM: 159-219.
- (1976c). Discurso pronunciado en la distribución de premios a los alumnos de las Escuelas Superiores. *Obras Completas*. Volumen IX. México: UNAM: 222-227.
- (1976d). El fracaso del positivismo en América. *Obras Completas*. Volumen IX. México: UNAM: 227-229.
- (1985a). El concepto de la historia universal y la filosofía de los valores. *Obras Completas*. Volumen X. México: UNAM: 1-93.
- (1985b). Anthropos. En: *Obras Completas*. Volumen X, México: UNAM: 245-247.

- Cuéllar, J. M. (2019). El argumento antipositivista en *La existencia como economía y como caridad*. J. M. Cuéllar y J. Hernández (eds.). *Antonio Caso más allá de su siglo. Filosofía, cristianismo y revolución en México*. México: Pergamino: 15-41.
- Hernández Prado, J. (2019). El otro gran libro de Antonio Caso. J. M. Cuéllar, J. M. y J. Hernández (eds.). *Antonio Caso más allá de su siglo. Filosofía, cristianismo y revolución en México*. México: Pergamino: 139-164.
- Hurtado, G. (2011). *México sin sentido*. México: Siglo XXI / UNAM.
- (2016). *La Revolución creadora. Antonio Caso y José Vasconcelos en la Revolución mexicana*. México: UNAM.
- Krauze, R. (1990). *La filosofía de Antonio Caso*. México: UNAM.
- (2011). Antonio Caso. M. C. Rovira (coord.). *Una aproximación a la historia de las ideas filosóficas en México. Siglo XIX y Principios del XX*. Tomo II. Querétaro: Universidad Autónoma de Querétaro: 341-352.
- Leyva, G. (2018). *La filosofía en México en el siglo XX. Un ensayo de reconstrucción histórico-sistemática*. México: Fondo de Cultura Económica / Secretaría de Cultura.
- Marcel, G. (2005). *Homo viator. Prolegómenos a una metafísica de la esperanza*. Salamanca: Sígueme.
- Nietzsche, F. (2010). *Más allá del bien y del mal. Preludio para una filosofía del futuro*. Traducción de C. Vergara, Madrid: Gredos.
- Ortiz, T. (2019). Antonio Caso y la oposición al reduccionismo. J. M. Cuéllar y J. Hernández (eds.). *Antonio Caso más allá de su siglo. Filosofía, cristianismo y revolución en México*. México: Pergamino: 63-101.
- Romero, J. M. (2019). Releyendo a Antonio Caso. J. M. Cuéllar y J. Hernández (eds.). *Antonio Caso más allá de su siglo. Filosofía, cristianismo y revolución en México*. México: Pergamino: 103-137.
- Zea, L. (1976). Prólogo. A. Caso, *Obras Completas*. Volumen IX: *Discursos a la nación mexicana. El problema de México y la ideología nacional. Nuevos discursos a la nación mexicana, México (apuntamientos de cultura nacional)*, México: UNAM: VII-XXXVI.

Presencia telemática y presencia personal humana. Una aproximación desde Tomás de Aquino y Merleau-Ponty

Telematic Presence and Personal Human Presence. An Approach from Thomas Aquinas and Merleau-Ponty

DOI:

doi.org/10.23924/oi.v16i36.666

Patricia Moya Cañas
Universidad de los Andes, Chile
pmoya1@miuandes.cl
Orcid: 0000-003-1093-714X

Juan Eduardo Carreño Pavez
Universidad de los Andes, Chile
jecarreno@uandes.cl
Orcid: 0000-0002-2394-4202

Fecha de recepción: 24/10/2023 • Fecha de aceptación: 09/07/2024

Resumen

Los avances tecnológicos informáticos, catalizados por la reciente pandemia, han promovido las interacciones humanas telemáticas. En el lenguaje corriente, este tipo de intercambio suele contrastarse con una presencia que se describe como “física” o “corporal”. Cabe preguntarse, no obstante, qué es lo propio y distintivo de esta presencia cuando ella está referida a entidades personales, es decir, a cuerpos personales o, si se prefiere, a personas corporalizadas. En este artículo examinamos esta cuestión desde una perspectiva ontológica de inspiración tomista, pero en diálogo con las ricas especulaciones que nos ha dejado Maurice Merleau-Ponty sobre la presencia y percepción humana.

Palabras clave

Aquino, cuerpo personal, Merleau-Ponty, presencia, telemático.

Abstract

Informatic technological developments, catalyzed by the recent pandemic, have promoted telematic human interactions. In everyday language, this type of exchange is often contrasted with a presence that is described as “physical” or “corporal”. It is worth asking, however, what is unique and distinctive about this presence when it is referred to personal entities, that is, to personal bodies or, if you prefer, to embodied people. In this article we examine this question from an ontological Thomistic perspective, but in dialogue with the rich speculations that Maurice Merleau-Ponty has left us on human presence and perception.

Keywords

Aquinas, Merleau-Ponty, personal body, presence, telematics.

Introducción

El confinamiento al que se vio expuesta una parte importante de la población mundial a raíz de la reciente pandemia catalizó un proceso que, a decir verdad, ya se venía incubando desde hacía años y que, a falta de otro título, podríamos denominar como la “modalidad telemática” de interacción humana (Pratama, *et al.*, 2020: 58-68; Karl, *et al.*, 2022: 343-365). El relajamiento de las medidas de confinamiento ha revertido en parte esta situación, pero los datos indican que esta modalidad virtual seguirá presente como una opción laboral, educativa y también social (Kane, *et al.*, 2021: 12-14; Malhotra, 2021: 1091-1102). Es evidente que esta clase de interacciones comportan un tipo de presencialidad, aunque precisar en qué consiste ella y cuáles sus variantes, son cuestiones que ameritan un estudio dirigido.

Pensamos que un abordaje de la presencia telemática exige, como paso primero, una clarificación de lo que define ese otro modo de estar presente, más primario y probablemente más significativo para la existencia humana, que a veces se cataloga como “físico” o “corporal”. El presente artículo pretende abordar esa interrogante a la luz de las especulaciones que al respecto nos han legado Tomás de Aquino y Maurice Merleau-Ponty. El primero de estos autores destaca por haber introducido en su obra un número significativo de consideraciones y distinciones acerca de la presencia (en las que, por supuesto, se deja sentir el influjo de Aristóteles y otros autores antiguos y medievales), que juzgamos dignas de tenerse en cuenta, tanto en sí mismas como por el influjo que han ejercido en las discusiones filosóficas y teológicas de las centurias siguientes. Merleau-Ponty, por su parte, es reconocido por sus amplias y profundas reflexiones acerca de la corporalidad y de la percepción, dos aspectos estrechamente vinculados con el tema que aquí tratamos.

Según nuestra tesis, la presencia humana es ante todo una presencia corporal personal; en ella se integran tres tipos básicos de

presencialidad reconocidos por el Aquinate, a saber, la localizada, situacional y cognoscitiva, así como otros aspectos que Merleau-Ponty ha sabido destacar. En la primera sección esbozaremos los principales aspectos de la tipología general de la presencia que ofrece el Aquinate en sus obras teológicas y filosóficas. Este esquema, como se verá, si bien ordenador e iluminador en más de un sentido, no agota la concreción y riqueza de lo que significa estar presente para un cuerpo como el humano, que es también persona. Precisamente para complementar y enriquecer nuestro enfoque, en la segunda sección recapitularemos algunas de las especulaciones que Merleau-Ponty ha introducido en su obra acerca de la presencia. Dedicamos la tercera sección a enfrentar el desafío que supone articular coherentemente el aporte fenomenológico de Merleau-Ponty en un marco ontológico inspirado en el pensamiento de un pensador escolástico. A nuestro juicio, la distancia histórica e intelectual que separa los proyectos de ambos autores no es un obstáculo insuperable para acometer esta tarea, a condición de que se respeten algunos puntos metodológicos fundamentales que explicitaremos a su debido momento. Concluimos este estudio con algunas reflexiones finales que nos parecen pertinentes.

Los tipos de presencia en la obra de Tomás de Aquino

Tomás de Aquino se refiere a la cuestión de la presencia en varias de sus obras, pero no ofrece un tratado sistemático que aúne y coordine todos los aspectos de sus especulaciones al respecto.¹ Muchos de ellos tratan acerca de cómo unas creaturas están presentes a otras, aunque es probablemente la cuestión de la presencia divina en la creación la que reclama una especial atención. Es llamativo, no obstante, que incluso este tópico sea tratado desde perspectivas no siempre homogéneas. Así, son bien conocidos los pasajes en los que el Aquinate aborda el atributo divino de la omnipresencia, en el contexto de una

1 Las obras de Tomás de Aquino son citadas en el presente estudio con las abreviaturas que son habituales en los trabajos dedicados a su pensamiento. Las traducciones de los pasajes son nuestras.

aproximación metafísica o de teología natural. Pero es también sabido que hay otros tantos textos dedicados a la presencia en el marco de discusiones de textura eminentemente teológica. Teniendo en cuenta esta prodigalidad y la necesidad de una sistematización de la doctrina, el célebre comentador de la obra tomista, Tomás de Vio Cayetano, introdujo un ordenamiento que puede sernos útil para los efectos que aquí nos ocupan. Siguiendo este esquema, existirían al menos tres grandes clases de presencia, a saber, la sobrenatural, la hipostática y la natural (de Vio, 1903: 8b-9a).²

En la tercera de estas categorías, que es, por supuesto, la que más nos interesa aquí, se pueden incluir hasta siete modalidades diferentes de presencia que el Aquinate reconoce en su obra. La primera de ella es la presencia *localizada*, que resulta del contacto de la cantidad dimensiva de un cuerpo con la cantidad dimensiva de otro cuerpo. Tomás la denomina también como *circunscriptiva*, porque por ella, el cuerpo contenido queda conmensurado por el lugar, que se comporta, a su vez, como su continente.³ Íntimamente vinculada con esta primera modalidad de presencialidad tenemos, en segundo lugar, la presencia *de la parte cuantitativa en el todo*. Para ilustrarla, podemos pensar en el diferente orden o disposición que se establece entre los miembros, y entre estos y el todo, cuando un cuerpo humano está sentado o de pie. Se trata de una relación en cierto sentido “interna”, que exige, como decíamos, aquella otra, de tipo exterior, por la que el cuerpo queda localizado. Cuando así sucede, se dice que cada una de las partes se hace presente a las otras y al conjunto de todas ellas,

2 La presencia sobrenatural de Dios en el alma incluye la gracia santificante, los dones sobrenaturales, y la inhabitación de las personas divinas. La presencia por unión hipostática, por su parte, da cuenta de la presencia divina en la humanidad de Cristo —distinta, como tal, de la mera creación y de la presencia por gracia—, y su continuación en los sacramentos, muy especialmente en la Eucaristía (SG., III, c. 154; SG., IV, cc. 34-55, 62-67; S. Th., I-II, q. 111, aa. 1 y 5; S. Th., III, qq. 2-6; In Rom., I, lect. 3; In III Sent., dd. 1-7; In IV Sent., d. 10, aa. 1-4; Comp. Theol., cc. 203-211; Quodl. VII, q. 4, a. 1; In Matth., c. 26; In Io., c. 6, lect. 6; In 1 Cor., c. 11, lect. 5, 6). Para un estudio de esta partición, enfocado en la presencia divina, véase: Vadillo (2020).

3 “El cuerpo está en un lugar circunscribiéndose a él, ya que sus dimensiones se adaptan al lugar”. S. Th., I, q. 52, a. 2, co. Véase también (S. Th., III, q. 52, a. 3, ad 3; In I Sent., d. 37, q. 3, a. 3, s.c. 1; IV, d. 10, q. 1, a. 3, qc. 1, arg. 1).

y el todo, a su vez, adquiere un modo de ser que, en la derivación categorial, se denomina como *situs* (*In Metaph.*, V, lect. 9).

La tercera clase de presencia, la *del individuo en un conjunto ordenado*, comporta también una relación de la parte al todo, pero con una diferencia importante. Aquí, las partes son tales solo por su referencia intencional o lógica a un todo de mayor extensión, aunque consideradas en sí mismas, cada una de ellas es una substancia. Es de este modo que decimos, por ejemplo, que el hombre está en la sociedad (*S. Th.*, I-II, q. 90, a. 8; q. 96, a. 1; *In III Sent.*, d. 37, a. 2, q. 2, ad 5; *In Ethic.*, V, lect. 2).

En cuarto lugar, la presencia *del acto en el sujeto que lo recibe* es frecuentemente aludida por Tomás de Aquino para dar cuenta de la relación que guarda la forma substancial con el compuesto que actualiza, y en particular, el alma con el viviente al que anima (*De spirit. creat.*, a. 4; *De subst. separat.*, c. 19; *SG.*, II, c. 72; *S. Th.*, I, q. 52, a. 1 y a. 2; *S. Th.*, I, q. 76, a. 8; *In I Sent.*, d. 8, q. 5, a. 3; *In I Sent.*, d. 37, q. 3, aa. 1-3; *In IV Sent.*, d. 10, q. 1, a. 3, qc. 2, co.). Asimismo, el Aquinate sostiene que es según este tipo de presencia que el ángel puede estar en el lugar en el que actúa (Carreño, 2020a). A diferencia de lo que sucede con la presencia localizada, en todos estos casos, dice el autor, la potencia que recibe el acto no se comporta como un continente, sino que más bien a la inversa, es ella la que queda sometida a la actualidad recibida.

Los tres tipos de presencia natural restantes son generalmente expuestos por Tomás en una secuencia, al tratar del modo en que Dios está presente en su creación. Así, distingue una presencia *por potencia*, por la que se dice que Dios está en todo lo que existe en cuanto que está sometido a su gobierno y dominio; la presencia *por causalidad* (también llamada por esencia), por la que Dios, en tanto que Causa Primera, está presente en todos sus efectos; y la presencia *por conocimiento*, que se predica eminentemente de Dios en tanto que nada escapa a su mirada omnisciente (*S. Th.*, I, q. 8, a. 3; *In I Sent.*, d. 37, q. 1, a. 2; *In III Sent.*, d. 2, q. 1, a. 1). Nótese que este último tipo de presencia vale también, por analogía, para las creaturas cognoscentes, como lo afirma expresamente el Aquinate.⁴

4 Véase, por ejemplo: "Se dice que alguien está por presencia en todo lo que cae bajo su mirada. Así se dice que alguien está en su casa y, sin embargo, sustancialmente no está en todas y cada una de las partes de la casa" (*S. Th.*, I, q. 8, a. 3, co).

El valor esquematizador y ordenador de esta categorización no debe hacernos perder de vista que, cuando se trata de realidades complejas y multidimensionales, varios de los tipos señalados pueden combinarse en una misma entidad. Esto vale muy especialmente para el ser humano. Por cierto, un examen detenido de su modo de estar corporalmente presente nos muestra que el contacto físico que él puede tener con cuerpos circundantes no siempre se realiza de la misma manera, y más aún, que tampoco tiene siempre la misma significación ni relevancia.

Para efectos de nuestro análisis podemos tomar como caso paradigmático el de una lección *online* a la que “se conectan” varios estudiantes a través de dispositivos electrónicos especialmente diseñados y fabricados para cumplir esa función. Por supuesto, el mero hecho de la conexión remota de artefactos no asegura la efectiva asistencia de los alumnos a la clase, ni es tampoco su dimensión más significativa. Volviendo al ejemplo, si uno de esos estudiantes instala la conexión en su computador sin prestar atención alguna a los contenidos que el profesor pretende transmitir, podemos decir que, de hecho, no estuvo presente en esa actividad docente. De todo lo cual se sigue que para que exista presencia telemática efectiva, las personas involucradas tienen que hacer uso de sus facultades cognoscitivas.

A nuestro juicio, la presencia cognoscitiva no solo está incluida en la actividad telemática, sino que, más aún, le da su sentido y formalidad propia. Con esto queremos subrayar el hecho de que es justamente ese momento cognoscitivo el que le da a la telematicidad su connotación de presencialidad.⁵ Sin ella, toda la elevada sofisticación técnica que caracteriza la esfera de las telecomunicaciones simplemente pierde su propósito y, en la misma medida, su entidad.⁶ Pero por supuesto, esto no es todo. Como ya lo indicábamos, para que haya presencia cognoscitiva telemática en acto es un requisito que los intervinientes puedan captar sensorialmente los mensajes

5 Nótese que esto no es una exclusividad de las novedosas tecnologías de la información. En rigor, ya en un telégrafo hallamos una modalidad, imperfecta si se quiere, pero real, a fin de cuentas, de este componente cognoscitivo.

6 Con esto aludimos al hecho de que es la finalidad la que unifica los diversos componentes que configuran un artefacto, y que esa unión es siempre de orden accidental. Para una discusión más en detalle de esta cuestión, véase: Carreño (2017).

que se les ofrecen. En nuestro ejemplo, esto significa que, si los estudiantes quieren asistir telemáticamente a la clase, deben estar en condiciones de escuchar y/o ver, a través de sus dispositivos, lo que el maestro les transmite desde el suyo. Lo interesante del caso, no obstante, es que si bien las personas que hacen uso de estos artefactos pueden estar a considerable distancia unos de otros (incluso intercontinental), cada uno de ellos debe estar *lo suficientemente cerca* del aparato en cuestión que está utilizando para participar de la videoconferencia. ¿Cuán cerca? Pues justamente lo necesario como para poder escuchar o ver, al menos, las imágenes y sonidos que el aparato recibe del distante emisor.

Si volvemos a examinar la tipología de la presencia natural que antes esbozamos, veremos que esta proximidad física a la que nos referimos se vincula con eso que hemos denominado presencia local o circunscriptiva. Por muy lejano que esté el emisor del receptor, es un hecho que, uno y otro, deben hacer usos de artefactos y dispositivos con los que deben tener alguna clase de contacto físico. Por supuesto, este contacto puede ser más o menos mediato, dependiendo del tipo de dispositivo que se emplee y de los propósitos de la persona que los usa.⁷ Pero el hecho es que ese contacto corporal ha de existir. De esto se sigue que la presencia telemática, además de esa dimensión cognoscitiva a la que hacíamos alusión, incluye también un aspecto locativo, que es en cierto sentido material respecto de aquel otro. Lo calificamos así porque es aquello a partir de lo cual (*ex qua*) la presencia telemática puede realizarse.⁸

Estas consideraciones plantean una serie de cuestiones ulteriores. ¿Vale lo dicho para una conversación telefónica? ¿Qué sucede si, retomando nuestro ejemplo, lo que el estudiante ve y escucha es solo una grabación de una clase que tuvo lugar hace meses o años? La comunicación por correspondencia en papel, ¿comporta también

7 Si además se quiere actuar como emisor y no solo como receptor, sea mediante una locución o escribiendo un mensaje, esa cercanía al aparato deberá ser, presumiblemente, todavía más próxima.

8 Tomamos la expresión en el sentido técnico que le da Santo Tomás. Véase, por ejemplo, *De princ. natur.*, c. 1.

este tipo de presencia telemática? ¿Y si se trata de un correo electrónico o de un mensaje de texto? Todas estas interrogantes tienen sin duda un interés, pero el entorno crecientemente tecnificado en el que nos desenvolvemos puede llevarnos a asignarles una mayor importancia de la que en realidad poseen. A nuestro parecer, el asunto de mayor espesor filosófico que plantea nuestra hipótesis acerca de la presencia telemática no es tanto el referido a los vertiginosos desarrollos tecnológicos contemporáneos, sino más bien lo que ese tipo de presencialidad nos dice, por comparación y contraste, con lo que en el lenguaje ordinario denominamos como “presencia”.

Para ilustrar lo dicho, piénsese en el caso de un conocido que nos relata que asistió *presencialmente* a un concierto. Entendemos lo que nos quiere decir: él estuvo *ahí*, en la misma sala de eventos en las que unos artistas interpretaron unas piezas musicales de su gusto. Un examen más detenido del asunto nos revela, no obstante, que esta “presencia” no es tan obvia ni evidente como podría parecer *prima facie*. Por una parte, es claro que también aquí la presencia cognoscitiva suele desempeñar un papel. Si nuestro amigo estuvo en la sala del concierto, pero en lugar de escucharlo y disfrutar de él, se puso unos audífonos para oír una brillante conferencia de un académico experto en historia de la música contemporánea, tendríamos que concluir que su asistencia al acto musical no ha sido completa. En cierto sentido, estuvo presente. Pero en otro —acaso el más significativo—, no estuvo ahí.

Se podrían mencionar, sin duda, otras situaciones en las que nuestra presencia en un determinado lugar no exige ese aspecto cognoscitivo, o al menos, no con tanto rigor. Podríamos imaginar un grupo de personas que son requeridas para asistir a un determinado recinto con el solo propósito de repletarlo.⁹ Pero incluso en estas situaciones (por cierto, para nada infrecuentes), se nos plantea la interrogante acerca de qué tipo de presencia es esa que podemos

9 Tenemos en mente situaciones tales como mítines políticos, marchas, discursos de final de temporada en empresas, personas que son contratadas como *extras* en las filmaciones de películas, y otras por el estilo. Si bien en estos casos los presentes pueden también estarlo cognoscitivamente, no es eso, en primer lugar, lo que se solicita de ellos, sino su presencia física o corporal.

asignarles a dichas personas. Siguiendo el esquema que antes esbozamos, la respuesta espontánea es que se trataría de una presencia localizada o circunscriptiva. Ahora bien, y como veíamos, Tomás de Aquino describe este modo de estar presente como el resultado del contacto de la cantidad dimensiva de un cuerpo con la cantidad dimensiva de otro cuerpo. Es sencillo aplicar esta caracterización cuando se trata de dos cuerpos que están presentes uno a otro, como lo pueden estar dos piedras que permanecen contiguas entre sí. Pero si volvemos al ejemplo del concierto, veremos que la situación ya no es tan diáfana. ¿Con qué cuerpo exactamente debe este sujeto estar en contacto para estar presente en la sala de conciertos? ¿Con otros asistentes? ¿Con los intérpretes musicales? ¿Con las paredes o el suelo del recinto? De modo todavía más general, cuando digo que “estoy con fulano”, ¿debo acaso estar en un contacto físico con él?

Para salir de estas y otras dificultades adicionales, podríamos hipotetizar que en lo que denominamos como “presencia humana” se incluyen, en proporción variable, una dimensión local, situacional y cognoscitiva. A nuestro juicio hay un elemento de verdad en esta hipótesis. Pensamos, por cierto, que es mucho lo que puede conservarse y rescatarse del esquema tomista acerca de la presencia y, en particular, de la distinción entre una presencia local o circunscriptiva, la presencia de la parte cuantitativa y la presencia por conocimiento, que son las más relevantes para el problema que aquí nos ocupa. Pero es también claro que este enfoque es susceptible de enriquecimiento y precisión, especialmente cuando se trata de la presencialidad propia de una realidad a la vez corpórea y personal, como lo es la humana. Es precisamente en este punto que las investigaciones de Maurice Merleau-Ponty acerca de la corporalidad y la percepción humanas pueden ofrecernos un complemento digno de tenerse en cuenta.

La presencia corporal humana en Merleau-Ponty

La encarnación no es uno de los temas centrales, sino el central, de la filosofía de Merleau-Ponty. La corporalidad no es solo una propiedad de los objetos, sino principalmente de la persona humana

que se vincula originariamente con el mundo a través de su cuerpo (Escribano, 2004: 97-99; Barbaras, 1998: 13-29). La pregunta por la importancia de la presencialidad o la del papel que puede tener una presencia virtual, es muy pertinente en el autor francés. ¿Qué propiedad tiene la presencia interpersonal para que sea difícilmente reemplazable por una comunicación telemática? Para responder a esta cuestión, revisaremos tres aspectos del pensamiento de Merleau-Ponty: el mundo, el otro y el espacio.

❖ Mundo e intermundo

Uno de los principios en los que se sustenta la filosofía merleau-pontyana es la interrelación entre el sujeto y el mundo. Ambos se reclaman, de manera que se puede hablar de un intermundo en el que el cuerpo tiene un papel central: “no habría otros para mí, ni otros espíritus si yo no tuviese un cuerpo y si a su vez no lo tuviesen ellos, un cuerpo mediante el cual pueden deslizarse en mi campo” (Merleau-Ponty, 2015: 134-135). Desde esta perspectiva, la relación carnal con el mundo y el otro no es un accidente que sobreviene desde fuera a un puro sujeto de conocimiento. Tampoco es “un contenido” de experiencia entre muchos otros, sino que es nuestra inserción primera en el mundo y en la verdad (Merleau-Ponty, 2015: 134-135). Dicho de otra forma, por el cuerpo propio accedemos al mundo de las personas y de las cosas.

La importancia de la relación carnal con el mundo se aprecia mejor al contrastarla con la visión que tiene el idealismo trascendental, para quien el mundo aparece como traslúcido y el otro como un problema. La corriente intelectualista otorga a la conciencia el poder de acceder a una verdad universal que existe al margen de un lugar, de un cuerpo, sin *ecceidad* (Merleau-Ponty, 1957: X). Merleau-Ponty critica al análisis reflexivo (o intelectualista) que haga desaparecer al otro con la consecuencia de la pérdida del yo. La mera relación espiritual no da cuenta de los vínculos interpersonales en el caso de la persona. El mundo construido a partir de la conciencia no es real, carece de la necesaria opacidad que confiere la materia y que invita a una aproximación por escorzos. Es interesante notar

que la crítica merleau-pontyana al intelectualismo e idealismo no se dirige a ciertos filósofos en particular, sino más bien a un enfoque en el que prima la razón por encima de la experiencia que incluye a la corporalidad (Ramírez, 2013: 64).

Como veremos más adelante, la crítica merleau-pontyana al intelectualismo es útil para explicar las limitaciones que puede tener una comunicación telemática. Así como una comprensión exclusivamente espiritualista de la persona no da cuenta de su actuación, de la misma manera una comunicación exclusivamente virtual no logra capturar todos los aspectos del encuentro de la persona con el otro.

En esta relación del sujeto con el mundo el papel del cuerpo propio es crucial. Actúa en el mundo como lo hace el corazón en el organismo: “mantiene constantemente con vida el espectáculo visible, lo anima y lo alimenta interiormente, forma un sistema con él” (Merleau-Ponty, 1957: 223). En este “sistema” se comprende lógicamente a los otros y a las cosas instaladas en el espacio. Por la cohesión que guardan entre sí los que forman parte del sistema no es posible explicar la vivencia de esta relación de una manera objetivista, como si se hiciera un dibujo desde arriba. En tal caso: “La unidad del objeto sería pensada, y no experimentada como el correlato de nuestro cuerpo” (Merleau-Ponty, 1957: 224). La experiencia de sujetos encarnados es la que nos da el verdadero conocimiento de las cosas en su singularidad y espacialidad, sin satisfacerse con un saber meramente simbólico. La experiencia perceptiva es la que permite al sujeto “meterse en el espesor del mundo” (Merleau-Ponty, 1957: 224).

La percepción del cuerpo propio y la percepción exterior son las dos caras de un mismo acto porque hay una conexión viva del cuerpo con la cosa y el mundo que no responde a una explicación geométrica o causalista. Se tiene más bien “una recreación o una reconstitución del mundo en cada momento” (Merleau-Ponty, 1957: 225). La originalidad de cada experiencia, fruto del enlace del sujeto con el mundo, nos ofrece una perspectiva interesante para evaluar el papel que tiene la presencialidad.

Para examinar más de cerca esta relación viva de la persona y el mundo, Merleau-Ponty propone fijar la atención en la sensación que no solo tiene una significación motriz y vital, sino que expresa

una manera de ser en el mundo, es decir, la dimensión espacial, la asunción del cuerpo de esa parte del mundo, hasta el punto de que se puede afirmar que “la sensación es literalmente una comunión” (1957: 229, 233). La correspondencia que se establece en la sensación es tan estrecha como para llamarla comunión entre el cuerpo personal y la cosa percibida. La fuerza de esta afirmación nos permite notar que no es posible considerar una relación humanamente válida al margen de toda experiencia corporal. La comparación constante que realiza Merleau-Ponty entre esta mirada existencial y la que podríamos llamar abstracta o intelectualista, le lleva a destacar la influencia que las cosas tienen sobre el sujeto que las percibe y el modo como este se pliega ante su “encanto”. Esta adhesión solo es posible en un escenario real: “Si las cualidades irradian en torno suyo cierto modo de existencia, si tienen un poder de encantamiento y algo que acabamos de llamar sacramental, es porque el sujeto que siente no las plantea como objetos, sino que simpatiza con ellas, las hace suyas y encuentra en ellas su ley momentánea” (1957: 235).¹⁰

❖ El otro

Hemos destacado la estrecha relación que se da entre el sujeto y el mundo y cómo esta se origina en la percepción. Nuestra atención se centra ahora en el trato con el otro que en el idealismo se presenta problemática. La paradoja está en la armonización de la tensión en que las dos respectivas perspectivas (el yo y el otro) parecen enfrentarse. Merleau-Ponty explica que la solución a esta paradoja es considerar al Ego y al Otro en situación, es decir, en su inhesión en el mundo (Merleau-Ponty, 1957: X). Dicha solución implica salir del encierro del *cogito*, como pensamiento de sí mismo y la valoración del otro en su naturaleza y situación histórica. Siguiendo a Husserl, afirma que solo desde la consideración de la propia encarnación y la del otro, se logra una intersubjetividad (Merleau-Ponty, 1957: XI).

¹⁰ “La sensación tal como nos la da la experiencia no es una materia indiferente y un momento abstracto, sino una de nuestras superficies de contacto con el ser ...” (Merleau-Ponty, 1957: 244).

La dimensión histórica del sujeto solo es posible en la coexistencia con otros y en la comunicación de tareas. En esta conexión hay un mutuo descubrimiento: “En realidad, el otro no está encerrado en mi perspectiva sobre el mundo porque esta perspectiva misma no tiene límites definidos, se desliza espontáneamente en la del otro y juntas son recogidas en un único mundo en que todos participamos como sujetos anónimos de la percepción” (Merleau-Ponty, 1957: 388).

Aunque se trate de tareas abstractas, el vínculo con el otro siempre tiene su origen en la experiencia del cuerpo propio y del otro. El cuerpo que percibe el cuerpo del otro y encuentra en él una manera familiar de tratar el mundo, intenciones en común, forma un todo con el otro. Hasta el punto de que se da una cohabitación de los cuerpos (Merleau-Ponty, 1957: 389). Según Merleau-Ponty, la dimensión social se manifiesta por el solo hecho de existir y es anterior a cualquier objetivación (Merleau-Ponty, 1957: 398). De tal manera que la intersubjetividad se nos presenta como una necesidad del ser de la persona, por esta razón la presencia del otro, su existir en carne y huesos, es imprescindible para los vínculos personales y para la construcción de la historia. Aquí reside un punto crucial de la cuestión que tratamos, y sobre el que habremos de volver en la sección final. La riqueza nunca agotada de la percepción y, en particular, de la percepción del otro, no se conserva a cabalidad en la comunicación virtual. Los medios técnicos que en ella se ponen en juego, sean estos visuales o auditivos, ciertamente posibilitan superar las distancias espaciales (de ahí su utilidad), pero empobrecen y limitan, en la misma proporción, la experiencia perceptiva de los interlocutores. El intercambio interpersonal no se realiza plenamente en el terreno de lo virtual.

❖ Espacio y latencia

Merleau-Ponty se refiere frecuentemente a una cierta generalidad, un anonimato que antecede, en cierto modo, al sujeto. Una explicación de este fenómeno es el contraste entre lo actual y lo habitual. En la percepción del mundo y de los otros, tenemos una cierta familiaridad con lo que conocemos, lo habitual, a la vez que no

alcanzamos a percibirlo todo en la dimensión actual. Siempre se dan este conocimiento previo y la incompletitud. Ambos coexisten y se oponen a la comprensión del conocimiento como aprehensión total, completa.

Nuestra visión de un objeto da por cierto algo más allá de él, la visión no es solo de lo actual, sino también de la dimensión de lo posible. Esta situación se verifica en todos los sentidos y también más allá del conocimiento sensorial, porque el objeto tiene una profundidad que no se agota con nuestro conocimiento. A la vez, el sujeto que conoce no es el que está actualmente conociendo, sino que es también el que ya conoce porque está familiarizado con la cosa, porque hay un hábito que se ha formado de una manera prerreflexiva. Así se explica que haya acciones que parecen automáticas, pero que en realidad deben su precisión a un conocimiento que podemos calificar como “pre-ciencia” (Merleau-Ponty, 1957: 238; García, 2005: 206).

En la *Fenomenología de la percepción*, Merleau-Ponty explica que la dimensión espacial del sujeto juega un papel central en la forma de conocimiento recién explicada como también en la relación de la persona con el mundo y con los otros. El sujeto no conoce por medio de asociaciones, sino por una conciencia global de la situación espacio-temporal (Merleau-Ponty, 1957: Parte I, cap. III). La relación con el espacio, que es la que reclama nuestro interés, se verifica en vista de una acción actual o posible. Es una espacialidad de situación. Tal como ya se ha visto, esta es una idea muy importante en el pensamiento merleau-pontyano. No hay una espacialidad abstracta, sino en función de una acción y ligada, como es obvio, al cuerpo del que ejecuta la acción, lo que llama cuerpo propio (1957: 106-107).

Esta comprensión del espacio se vincula con la explicación de la latencia o generalidad, porque ambas se comprenden en el marco de la acción y de la situación. Los conocimientos obtenidos de un modo prerreflexivo son el supuesto de aquellos que se adquieren de modo consciente o expreso. Del mismo modo, el espacio experimentado en el cuerpo propio, es la base o fundamento de las otras maneras de vivenciar la espacialidad. En la sección siguiente se recogerán las consecuencias que tiene esta visión del espacio en la

solución o respuesta a la cuestión de la presencia. Por de pronto, vale la pena subrayar que estas dimensiones latentes no se advierten tan claramente en la interacción virtual, en la que el espacio y el tiempo están previamente delimitados y fijados por los medios técnicos de los que se hace uso.

La presencia personal humana

Pensamos que las consideraciones de Merleau-Ponty y, en general, de la escuela fenomenológica, pueden enriquecer la tipología de la presencia que compendiamos en la primera sección de este artículo siguiendo los textos del Aquinate. Antes de comenzar esta tarea, es necesario introducir dos aclaraciones preliminares, a fin de dibujar bien su sentido y horizonte.

La primera es de índole metodológica y dice relación con el alcance y la direccionalidad de la integración que sugerimos. En efecto, escapa a nuestros objetivos la pretensión de realizar una síntesis entre dos pensamientos de tenor, propósito y contexto tan diversos, como lo son el de Merleau-Ponty y Tomás de Aquino. La dificultad no puede asignársele solo a las limitaciones del espacio con que contamos, sino ante todo al problema no menor de su última y definitiva compatibilidad metafísica.¹¹ A nuestro juicio, no es imprescindible resolver esa cuestión para admitir que es posible rescatar ciertos aspectos de la propuesta de Merleau-Ponty y de sus discípulos respecto del asunto particular que nos ocupa, con el fin de desarrollar y proyectar una dimensión del pensamiento filosófico del Aquinate. Al llevar a cabo este ejercicio, entonces, asumimos el marco ontológico que ofrece la doctrina tomista: es desde dicho marco que planteábamos el problema preliminar (lo distintivo de la presencia “física” del hombre, en contraposición con una presencia telemática) y es también ese marco el que buscamos ampliar con las consideraciones fenomenológicas esbozadas en la sección previa.

¹¹ La bibliografía, en este punto, es muy abundante. Para un par de estudios recientes, véase: Colledge (2021); Wagner (2021).

La segunda precisión que tenemos en mente ya nos introduce al meollo del asunto que nos ocupa. Se trata del eje conceptual que vertebrará la integración que nos hemos propuesto llevar a cabo. Una posible línea de trabajo consistiría en contrastar lo que Merleau-Ponty entiende por percepción, y lo que el Aquinate describe, en varias de sus obras, como sensibilidad interna y externa, siguiendo el precedente aristotélico y árabe.¹² Una investigación de esta clase, cuya sede epistémica es la de la psicología filosófica, tendría por cometido fundamental el precisar la eventual compatibilidad entre uno y otro enfoque, y el mutuo enriquecimiento que podría reportarles un tal encuentro. Aun admitiendo la fecundidad de esta clase de composición, aquí optamos por una senda diversa y más atingente, nos parece, al foco de este trabajo. Nos referimos a la noción de una presencia personal específicamente humana.

Si se atiende a lo dicho antes en este artículo, podría resultar desorientador que propongamos articular nuestra interpretación en torno a un tipo de presencialidad que, de hecho, no está explícitamente contenida en el listado que nos legó el Aquinate. Esto es cierto, sin duda, pero nuestra tesis es que el concepto de una presencia corporal humana no solo es coherente con el pensamiento de Santo Tomás de Aquino, sino que más aún, constituye una proyección fructífera del mismo, en la medida que permite aglutinar, por una parte, varias de sus especulaciones acerca de la presencia, y por otra, asimilar los aportes venidos de otras tradiciones y escuelas (incluyendo, por supuesto, la de Merleau-Ponty). Dado que esta integración, según decíamos, toma como fundamento la doctrina filosófica tomista, corresponde partir por trazar el lugar que en ella le cabe a la noción de una presencia corporal humana para, a continuación, examinar cuáles de los desarrollos del fenomenólogo francés podrían enriquecerla.

Siguiendo esta línea, partamos por recapitular un punto que ya emergió antes en esta exposición. La presencia local, según Tomás,

12 La influencia de Aristóteles en este punto es bien conocida. Pero es también un hecho que en la elaboración que el Aquinate hace de esa doctrina (especialmente de los sentidos internos) se deja sentir el influjo de los filósofos árabes y, sobre todo, de Averroes. Véase: Carreño (2020b: 274-277).

es aquella que surge del contacto de las cantidades dimensionales de un cuerpo con las de otro. Ahora bien, un análisis somero de un par de situaciones cotidianas bastó para mostrarnos que esta presencia locativa, aun siendo parte importante de nuestro “contacto” con el mundo, no logra capturar todos los elementos que están en juego en él. Por ello, decíamos que en la presencia “corporal” del hombre hay también un elemento cognoscitivo insoslayable. Pero si esto es así, es porque en el modo característico y distintivo de estar presente el hombre a otros cuerpos —algunos de los cuales son también hombres—, lo más decidor no es, en definitiva, su corporalidad misma, sino más bien su personidad, como se explicará un poco más adelante en este trabajo. Con todo, y a fin de evitar una comprensión parcial de este aserto, es pertinente recuperar un punto de doctrina frecuentemente mencionado por Tomás de Aquino, y en el que coincide también una buena parte de la escuela fenomenológica. Este dice relación con la recepción que el Aquinate le brinda en su filosofía a los fundamentos de la teoría hilemórfica de cuño aristotélico, puesto que es desde dichos fundamentos que comprende la estructura entitativa de las substancias compuestas (*De ente et ess.*, c. 1; *De princ. natur.*, cc. 1 y 2; *Q. D. De anima*, aa. 9 y 12; *In II Sent.*, d. 12, q. 1, a. 5; *In I Physic.*, lect. 13; *S. Th.*, I, q. 66, a. 1), incluyendo al hombre. En el esquema antropológico así resultante, pueden identificarse dos co-principios esenciales del viviente humano, denominados alma y cuerpo. La primera es su forma substancial, es decir, el acto primero y vivificador, que le comunica el *esse* al principio potencial e indeterminado denominado como materia, constituyendo así una sola substancia, que es el compuesto humano (*SG.*, II, c. 68; *S. Th.*, I, q. 76, aa. 3, 4, 6, 7).

Pero por supuesto, esto no es todo lo que se puede decir del hombre. Justamente en razón de su alma subsistente e inmortal, él se incluye en la jerarquía más alta de las substancias intelectuales (*SG.*, IV, c. 11; *S. Th.*, I, q. 18, a. 3). Cada una de estas substancias intelectuales es un individuo, y lo es con un grado de perfección que supera todo lo accesible a la esfera infrahumana.¹³ Santo Tomás nos advierte

¹³ “Pero particular e individuo se encuentran de un modo mucho más específico y perfecto en las sustancias racionales que dominan sus actos, siendo no solo movidas, como las demás, sino que también obran por sí mismas” (*S. Th.*, I, q. 29, a. 1, co).

que es precisamente para subrayar este modo de ser más perfecto y digno que tienen los singulares de naturaleza racional que se emplea el nombre de persona: substancia individual de naturaleza racional, según la definición de Boecio (1847: 1345) o subsistente distinto en una naturaleza intelectual, según la reformulación tomista (*De Pot.*, q. 9, a. 4, c. 5). Más allá de los matices que pudiesen hallarse en uno y otro enunciado, lo que ambos autores parecen tener en mente es la radical novedad y la existencia irrepetible que a cada persona le compete, en tanto que individuo. Ciertamente, cada persona posee una reflexividad intelectual, en virtud de la cual puede volver sobre sí misma para conocerse y amarse; la interioridad que de ello resulta es expresión de una autoposición que se manifiesta también en el plano operativo como un señorío sobre los propios actos. En conjunto, todos estos rasgos anuncian la especial dignidad que le compete a cada persona, y por eso, ella no está dirigida únicamente al bien de la especie, como sucede con los vivientes infrahumanos, sino que es ya un fin en sí misma, que exige respeto y cuidado (*S. Th.*, I, q. 29, a. 3; *De Pot.*, q. 9, a. 3; *In I Sent.*, d. 23, q. 1, a. 2).

Según decíamos, en el marco ontológico y teológico de la doctrina tomista, todas las substancias intelectuales son personas, pero solo las humanas tienen la peculiaridad de poseer una dimensión corporal. En efecto, es ante todo por su alma inmortal que el hombre es persona, pero esa alma constituye con la materia que actualiza una sola substancia. Eso quiere decir que el cuerpo humano no es algo adosado a la persona humana, sino que está él mismo *personificado*: es cuerpo de *esta* persona (del Río, 2023: 188). Por eso, cuando decimos “persona”, refiriéndonos al hombre, no solo designamos su alma —aunque en ocasiones podemos proceder así, si queremos nombrar al todo por su dimensión o parte más importante—, sino un todo subsistente en una naturaleza racional, que incluye su alma y su cuerpo (del Río, 2023: 188). Por eso, para Santo Tomás, la configuración morfológica y funcional del cuerpo humano no es casual. El alma humana no puede unirse substancialmente a cualquier clase de organismo; por el contrario, esa alma actualiza, vivifica, informa, organiza y dispone una organicidad apta para las operaciones propias del hombre, entre las cuales se cuentan no solo las vegetativas y

sensitivas, sino también las específicamente intelectuales (*In II Sent.*, d. 1, q. 2, a. 5; *Q. D. De anima*, a. 8; *SC.*, II, c. 90; *S. Th.*, I, q. 76, a. 6). En la mano y la posición erguida, consecuencia de su bipedestación, encuentra el Aquinate testimonios inequívocos de la singular nobleza que distingue al cuerpo humano como dimensión de un ser personal que trasciende el plano de la organicidad bruta (*S. Th.*, I, q. 91, a. 3, ad 2, 3; Echavarría, 2019: 345-366). Prolongando esta línea, se puede añadir que el modo específicamente humano de satisfacer ciertas necesidades naturales asociadas a su corporalidad, como la protección física, la nutrición y la sexualidad, son manifestación de esta especial dignidad que le compete al cuerpo de un ente que es ya persona.

Pensamos que estas consideraciones permiten enriquecer y a la vez aglutinar ciertos aspectos de la presencia corporal humana sobre los que antes insistimos. Por supuesto, el contacto físico por contigüidad es una dimensión de la presencia de una persona humana en un entorno de objetos, pero es patente que no es todo lo que la especifica y distingue. Esta persona accede cognoscitivamente a ese entorno, y se hace también presente al mismo interviniendo en él. Es aquí, precisamente, donde pueden integrarse con provecho los aportes de Merleau-Ponty y sus discípulos y continuadores respecto del mundo, el otro y el espacio (Ramírez, 2013: 83-84).

En la filosofía contemporánea en general, y en su vertiente fenomenológica en especial, es frecuente hallar expresiones del tipo “yo soy mi cuerpo”, en reacción polémica contra un dualismo de raigambre cartesiana que se considera, con buenos motivos, como insuficiente tanto en el plano ontológico como en el antropológico (Gallagher y Zahavi, 2008: 205-210). No es necesario adherir a ninguna clase de materialismo para conferirle a tales formulaciones un sentido admisible. Como es sabido, el vocablo griego *soma* es empleado por Aristóteles, siguiendo el uso habitual de su tiempo, tanto para designar una substancia que puedo apuntar y mostrar, esto es, un *tode ti*, como para denominar la materia (*hyle*) de un cuerpo vivo (*Met.*, VII, 2, 1028b, 8-20; Le Blond, 1945: 32; Tresmontant, 1974: 34). De ello se sigue que una proposición como “yo soy mi cuerpo” puede tener dos sentidos fundamentalmente diversos. En uno, que

trasunta un materialismo craso e irreconciliable con la doctrina de Tomás de Aquino, se afirma que la estructura entitativa del hombre se reduce a un principio material; pero en el otro, aceptable en el marco de la tradición tomista, se declara que ese hombre es una substancia compuesta de forma y materia. Como es patente, la idea de un cuerpo personal, de cuya presencia característica aquí tratamos, no queda de ninguna manera excluido de este segundo sentido.

Hacemos esta acotación para subrayar que, más allá de cuál haya sido el sentido que su autor les quiso dar, expresiones como las que Merleau-Ponty avanza respecto de la necesidad de una corporalidad con vistas al establecimiento de una interrelación sujeto-mundo no son en absoluto incompatibles con la doctrina tomista. Al menos en el estado de vida presente, es efectivamente en y por el cuerpo que se nos hace presente un entorno significativo de personas y cosas, que de hecho no es ya solo un entorno, sino un mundo. Este mundo no es, como bien lo observa el francés, totalmente transparente a la mirada del sujeto, precisamente por el concurso que le cabe a la dimensión material tanto en la configuración ontológica del mundo como en la de la persona humana que lo presencia. Fiel al principio de que lo cognoscible lo es en tanto que está en acto, el Aquinate afirma en varios pasajes que la materia, en tanto que potencia pasiva pura, no puede ser conocida, sino solo por analogía con la materia segunda, o en la medida que está actualizada por la forma (*De ver.*, q. 3, a. 5; *In I Sent.*, d. 36, q. 2, a. 3; *In Boet. De Trin.*, q. 5, a. 3; *S. Th.*, I, q. 15, a. 3; *In I Physic.*, lect. 15, n. 10; *De princ. natur.*, c. 2). De aquí se sigue que todas las realidades corporales llevan inscritas en su esencia una dosis de potencialidad que resulta en cierto sentido indócil frente a las pretensiones intelectualistas y descarnadas de un idealismo trascendental.

Dado que la materialidad concursa en la sensación, y muy concretamente, en las disposiciones corporales y orgánicas que sin duda tienen un papel en el acto de sentir, se podría esperar que esta opacidad natural de la materia afectase la constitución del propio ser humano como sujeto cognoscente, y en particular, de su percepción. Merleau-Ponty considera que el acceso de la persona al mundo y a las cosas se da principalmente por la copertenencia de ambos.

Esta compenetración —relativa o parcial, si se quiere, pero sin duda efectiva en términos operativos—, conecta con la idea del francés, ya comentada aquí, acerca de la suerte de comunión que se establece por medio de la sensación entre el cuerpo personal y la cosa percibida. Se trata de una constatación penetrante, y que encuentra también su lugar en el marco de una gnoseología inspirada en la obra de Tomás. Para este, como para Aristóteles, sin inmutación corporal no hay acto de sentir. Pero no es esa inmutación misma lo que así percibimos, sino que, por medio de ella, la facultad correspondiente se identifica con la forma del objeto percibido (*In III De anima*, lect. 8; *S. Th.*, I, q. 85, a. 2, sc).¹⁴ Desde la perspectiva del Aquinate, sin embargo, se podría argumentar que esta identificación “intencional” sujeto-objeto que tiene lugar en la sensación es sin duda un aspecto relevante de la presencia corporal, pero no hay todavía en ella nada específicamente humano. La presa que el león asecha le es presente de este modo, así como lo está el águila a sus huevos que observa desde el aire. En el hombre, por contraste, el conocimiento sensible se vincula con otro modo de conocer, ese que denominamos intelectual. Este ya no depende *per se* del concurso de un órgano corporal, y por ello, posee las notas de universalidad y totalidad que le son características:

Al hombre le corresponde entender más que a los demás animales. Porque es manifiesto que solo el hombre considera los universales, las relaciones de las cosas y las cosas inmateriales, que solo percibe el entendimiento. Ahora bien, el entendimiento no puede ser un acto ejecutado por un órgano corporal, del mismo modo que la visión se ejerce a través del ojo [...]. El intelecto conoce las cosas inmaterialmente, incluso aquellas que son materiales por naturaleza, abstrayendo la forma universal de las condiciones materiales individuales. Luego es imposible que la especie de una cosa sea conocida materialmente en el

14 Para el sentido de la “intencionalidad” como referencia constitutiva a la realidad, véase: Moya (2000).

entendimiento; luego no se recibe en un órgano corpóreo, pues todo órgano corpóreo es material (*Comp. Theol.*, I, c. 79).¹⁵

Siguiendo la pista aristotélica, Tomás de Aquino reiterará una y otra vez que el sujeto que en definitiva conoce no es una facultad sensitiva ni un entendimiento puro, sino una persona humana. En ella, ambas operaciones cognoscitivas se encuentran íntimamente vinculadas, de modo que los objetos del mundo le son presentes también de manera unitaria y distintiva. La corporalidad sigue desempeñando un papel en este modo de estar presente, pero se trata de un papel nuevo y en cierta medida original, derivado del hecho, ya comentando, de que esa corporalidad es una corporalidad personificada.

La percepción, que es origen del contacto de la persona con el mundo, es también la condición de posibilidad de su encuentro con el otro. En efecto, sin dimensión corporal no es posible una intersubjetividad ni, por tanto, un vínculo interpersonal. La donación, que es rasgo constitutivo de la personeadad, solo puede concretarse, en la esfera de la vida humana, en una existencia corporalizada. La relevancia de la dimensión corporal humana en las relaciones interpersonales tiene dos correlatos muy claros en la realidad del rostro y en el fenómeno de la vestimenta. El primero, gracias a un despliegue maravilloso de estructuración anatómica y control nervioso, es el reflejo corporal más ostensible de esa interioridad que, según veíamos, es inherente a la condición de persona. La vestimenta, por su parte, es no solo un medio de protección y abrigo, sino también vehículo de expresividad y de recato ante la mirada de ese rostro, un rostro que no es sino presencia de otro. Comprendido a la luz de lo dicho antes en esta sección, el sentimiento de pudor puede ser entendido como una expresión de esa natural intimidad que es característica

15 Véase también *De ver.*, q. 10, a. 8; *De ver.*, q. 24, a. 2; *In I Sent.*, d. 17, q. 1, a. 5, ad. 3; *In IV Sent.*, d. 50, q. 1, a. 1, co; *Q. D. De anima*, a. 2, ad. 3; *Q. D. De anima*, a. 8, ad. 20; *Q. D. De anima*, a. 16, ad. 5; *Q. D. De anima*, a. 18, ad. 8; *SG.*, II, cc. 66, 82; *S. Th.*, I, q. 75, aa. 2, 3, 6). Para una exposición histórica y pormenorizada de los argumentos empleados por Tomás y sus contemporáneos para avalar la tesis de la inmaterialidad del conocimiento intelectual, véase: Oguejiofo (2001: 77-127).

de la persona, y que en el caso de la persona humana se extiende también a ese cuerpo que es parte integral de su naturaleza (del Río, 2023: 189-190). No solo evitamos exponer nuestros pensamientos y sentimientos más hondos a la mirada escrutadora de cualquiera; también nuestros cuerpos son parte de ese natural deseo de resguardo, que no es tanto un ocultamiento como una reserva para el plano de la auténtica relación interpersonal fundada en el respeto y el amor.¹⁶

Lo dicho hasta este punto enfatiza el aspecto propiamente cognoscitivo que conlleva una presencia corporal humana. Nos parece, sin embargo, que las reflexiones de Merleau-Ponty pueden también enriquecer nuestra conceptualización de la dimensión local o circunscriptiva que es inseparable a esa presencia. Para avanzar en esa línea, partamos por constatar que la idea de una presencia local o *circunscriptiva*, tal y como la comprende Santo Tomás, supone una noción bien precisa de corporeidad. En este marco, una substancia compuesta, por el hecho de tener materia, está determinada por el accidente de la cantidad y es por tanto extensa, sea en una, dos o tres dimensiones. Estas últimas, las substancias extensas en las tres dimensiones, reciben el nombre de cuerpos (*S. Th.* I, q. 3, a. 1, arg. 1; q. 52, aa. 1 y 2). Pero estos cuerpos no existen suspendidos en el vacío, sino que están unos en relación con otros. Cuando la cantidad dimensiva de un cuerpo está en relación de contigüidad con la cantidad dimensiva de otro cuerpo, ambos quedan mutuamente localizados. A partir de estas nociones fundamentales pueden elaborarse conceptos más abstractos, como el de lugar (que Aristóteles define como la superficie inmóvil del cuerpo continente, inmediatamente contigua al cuerpo localizado) (*Physica*, IV, 4, 212a, 20-21) o el de

16 Escribe acerca de esta cuestión Merleau-Ponty: "El hombre no muestra ordinariamente su cuerpo, y cuando lo hace es bien con temor, o bien con intención de fascinar. Le parece que la mirada ajena que recorre su cuerpo lo roba, o por el contrario, que la exposición de su cuerpo le va a entregar al otro sin defensa, que el otro será reducido a la esclavitud" (Merleau-Ponty, 1957: 183). Continúa la cita explicando que en el pudor o en la impudicia se da la dinámica del amo y del esclavo. El otro puede reducir mi cuerpo a objeto, por eso lo cubro, porque puedo dejar de ser considerado como una persona. Si me muestro en mi cuerpo, también me rebajo como persona, porque me expongo a ser reconocido por el deseo.

espacio (que surge al considerarse las relaciones de distancia de los cuerpos, que son reales, abstrayendo de la materia concreta en que se dan) (*In IV Physic.*, lect. 6).

Como lo ha hecho notar T. Suárez-Nani, en la cosmovisión medieval el concepto de lugar y no el de espacio suscitaba mayor interés especulativo (2008: 89). Con el advenimiento de la Modernidad la situación sufre un giro drástico, y probablemente eso explica la mayor atención que la fenomenología le presta a la idea de espacio. Pero el contraste no se acaba aquí. Especulaciones como las aristotélicas y tomistas caben dentro de lo que la escuela fenomenológica concibe como un modo objetivista o en tercera persona de aproximarse a la realidad corporal, típicamente diferente de la perspectiva corporizada y en primera persona de un cuerpo vivido, que autores como Husserl o Merleau-Ponty buscan implementar.¹⁷ No se trata de que la primera sea ilegítima o errónea. Por el contrario, aquel es un examen posible que un observador puede darle al cuerpo y a los contactos o relaciones que él mantiene con otros cuerpos semejantes; de hecho, esta es una mirada que se plantea como un requisito en ámbitos epistemológicos como el de la ciencia empírica. Pero no se debe pasar por alto que si ese observador puede hacer del cuerpo —también de su propio cuerpo— un objeto de observación, es a condición de que dicho observador sea un cuerpo viviente.

Si la idea de espacialidad que deriva de la perspectiva objetivista de la corporalidad es de tipo aloclétrica, la que se le suele contraponer en el plano del cuerpo vivido es egocéntrica. Se trata, en este segundo caso, de un espacio centrado y definido en función de la percepción y de la acción del cuerpo que percibe u opera. Más aún, y como se señaló antes, según la tradición fenomenológica el marco de referencia egocéntrico se basa en una experiencia preliminar de tipo propioceptiva, entendida como un sentido innato de posición por medio de la cual la persona humana tiene una conciencia no-observacional y cinestésica de sus miembros y de su postura general (Gallagher y Zahavi, 2008: 219).

17 Son relevantes, a este respecto, las distinciones entre *Körper* y *Leib* introducidas por Husserl. Véase Husserl, *Ideas II* (2005: parágrafos 35 a 42).

No deja de ser interesante la proximidad de esta idea de un marco de referencia propioceptivo con aquel tipo de presencia que Tomás reconoce en su propio esquema y que antes catalogamos como de *la de la parte cuantitativa en el todo*. Por supuesto, la persona humana no es un cuerpo homogéneo susceptible de entrar en contacto con otros cuerpos semejantes. Se trata, en cambio, de un cuerpo vivo —un organismo— con una disposición morfo-estructural altamente especializada y apta para concursar en las operaciones de las que el alma humana es raíz última. De aquí se sigue que la situación de sus diversas partes y órganos comporta ya un tipo de presencia insoslayable, como bien lo ha visto Merleau-Ponty (2000: 37). Pero el aporte del fenomenólogo no se limita a esta suerte de recreación moderna del predicamento aristotélico del *situs*. Aquí, como lo decíamos, hay un cambio de enfoque desde lo que se describe como una perspectiva de cuerpo objetivo versus cuerpo vivido. El punto es importante porque, como hemos visto, el intelecto humano no puede forjar la idea de un espacio ni de un lugar si antes no ha comprendido lo que es un cuerpo y un contacto corporal. Y es también un hecho que, en la misma noción de lo corpóreo y del contacto, no podemos prescindir de alusiones a la captación sensorial. Así, por ejemplo, cuando afirmamos que un cuerpo es extenso en las tres dimensiones, remitimos a la experiencia de lo ancho, lo profundo y lo alto, y cuando hablamos de contacto, de una u otra forma recurrimos a la experiencia táctil ligada a la palpación.

Al decir esto no pretendemos declarar la obsolescencia de la filosofía de la naturaleza de inspiración aristotélica que, por cierto, está también muy presente en la obra del Aquinate. Por el contrario, pensamos que lo que concebimos como un aporte perenne de esta tradición de pensamiento puede ser complementado con una aproximación en primera persona de la realidad de la experiencia de corporalidad en que dicha tradición, en definitiva, reposa. En la presencia personal humana está sin duda operando la clase de presencia que Tomás de Aquino denomina como localizada o circunscriptiva, pero de un modo nuevo y original. La misma experiencia de la corporalidad es posible en la medida que el hombre se experimenta a sí mismo, de un modo innato e intrínseco, como una realidad extensa

y compleja, con una *situación*. Es esta experiencia del cuerpo vivido, como la califica Merleau-Ponty, la que hace posible la idea de un aquí y un allá, de unas dimensiones, y de los consiguientes conceptos de cuerpo y espacio.

Presencia personal y telematicidad

En suma, puede decirse que en el modo de estar presente una persona humana en el mundo y en su relación con otros sujetos de su misma índole, interviene la presencia localizada o circunscriptiva, la cognoscitiva y la “situacional”, es decir, eso que Santo Tomás denomina como “presencia de la parte en el todo cuantitativo”. A este respecto, parece importante enfatizar que la presencia corporal humana no es una mera mixtura de estos tres aspectos, sino un tipo de presencialidad original cuya unidad está en definitiva garantizada por la integración de los diversos aspectos de la naturaleza humana, incluyendo su organicidad y su intelectualidad, en una unidad personal. Pensamos que esta consideración unificada permite salvar algunos escollos al que podría llevar una separación artificiosa de sus diversos aspectos. Así, y volviendo a nuestro ejemplo, lo realmente decisivo de la presencia de una persona en un concierto no es el contacto posible que haya tenido con este o aquel cuerpo; lo relevante es que ese contacto por contigüidad de algún modo tuvo que haber ocurrido, y que dicho contacto está integrado y al servicio de un conocimiento y de una experiencia de la espacialidad que arranca de lo que antes calificábamos como un cuerpo vivido.

En nuestra interpretación, esto que denominamos aquí como presencia personal humana es lo que en nuestro lenguaje cotidiano denominamos como presencia *simpliciter*. Al comenzar este estudio, reconocimos que la difusión de medios tecnológicos ha hecho posible un tipo de interacciones humanas a distancia cuyo análisis exigiría un estudio independiente. Solo como proyección, y teniendo como base lo dicho acerca de la presencia corporal, introducimos algunas consideraciones que nos parecen pertinentes, a este respecto.

Lo primero que conviene subrayar es que en la telematicidad se conserva sin duda algo de la presencia corporal humana. Por eso, lo telemático siempre supone y depende de una presencia personal, en última instancia. Según se indicó en la primera sección al hilo del ejemplo de la clase *online*, la participación de un estudiante en esa instancia docente exige que él tenga una cierta relación física, más o menos cercana, con un dispositivo artificial que sirve de mediador. Por otra parte, es claro que toda la tecnología que se ha generado para facilitar este tipo de intercambios a distancia está al servicio de que los interlocutores puedan interactuar y comunicarse, lo que evidentemente conlleva una dimensión o aspecto cognoscitivo. Pero es también claro que en este tipo de presencialidad no se conserva toda la riqueza de una presencia personal, y por eso, cabe catalogarla como una presencia *secundum quid*. Pensamos que la crítica merleau-pontyana al intelectualismo, mencionada en la segunda sección, es coherente con lo que venimos diciendo. En efecto, quienes pretenden constituir un tejido de redes sociales humanas exclusivamente virtuales parecen reeditar la comprensión en clave espiritualista de la persona humana que Merleau-Ponty pone en el centro de sus reparos a lo largo de toda su obra. La corporalidad no es algo que se pueda poner en suspenso, como lo señala el francés, ni tampoco puede ser tratada como un mero objeto de estudio. Si para la persona humana hay un mundo y hay otros, es porque ese mundo y esos otros son cuerpos, pero ante todo, porque ella misma —la persona— es también un cuerpo, en el sentido que antes le hemos dado a tal aserto. La fuerza de esta afirmación nos permite notar que no es posible considerar una relación humanamente significativa al margen de toda experiencia corporal. Esta experiencia corporal, decíamos, se conserva secundaria y relativamente en la telematicidad, y por eso es posible mantener relaciones virtuales con fines acotados, pero si estas se intensifican la mayor parte de las veces se reclama la presencia personal humana. La presencia telemática no puede dar plena cuenta de la actuación de la persona en el mundo ni del encuentro con la persona del otro.

¿Pero en qué consiste, exactamente, esa dimensión de la presencialidad personal del hombre que la telematicidad no logra

preservar? Quizás una de las claves de todo el asunto tiene que ver con la percepción. Como veíamos, para que exista verdadero intercambio con el mundo y con el otro, ese mundo y ese otro tienen que ser objetos de nuestra percepción. Esa percepción tiene lugar en los intercambios telemáticos, pero con el concurso de ciertos artificios que actúan como mediadores “representacionales”. Sin duda, la imaginación y la costumbre pueden inducirnos a pensar otra cosa, pero lo cierto es que cuando veo a una persona en mi pantalla, o cuando la escucho, en rigor no es a la persona a la que escucho ni la que oigo *stricto sensu*. Lo que directamente veo y escucho es una reproducción visual y auditiva que remite, más o menos fidedignamente, a mi interlocutor. Esta reproducción salva la distancia que hace imposible un encuentro personal, pero al precio de menguar y empobrecer lo así representado. En efecto, por medio de la mirada la persona se pone de un modo directo en presencia del mundo y del otro, instalándose en lo mirado y advirtiendo la riqueza insuperable de lo sensible (Merleau-Ponty, 1964: 23-24; Escribano, 2004: 282-286). La infinitud de perspectivas que tiene la mirada es un ejemplo de cómo el conocimiento del otro no se agota de una sola vez, sino que se muestra siempre inacabado, debido en parte a esa opacidad que la materia lleva consigo. La percepción siempre ofrece nuevas dimensiones de lo percibido.

En contraste con el sinfín de dimensiones que ofrece la percepción acerca de lo percibido, el campo perceptual característico de lo virtual es acotado y demarcado, precisamente porque se trata de una semblanza artificialmente generada de la realidad. Los píxeles de una pantalla logran capturar los rasgos más especificativos de lo representado (pues para eso ha sido fabricada la pantalla), pero siempre al precio de una pérdida, derivada de la simplificación en que necesariamente redundan la mediación del dispositivo en cuestión. La percepción no puede ir más allá de lo que le ofrece la pantalla, y eso, sin duda, no agota la riqueza entitativa de lo que existe *in re*.¹⁸

18 No deja de ser interesante preguntarse si acaso las mejoras técnicas pudiesen, eventualmente, sortear este límite propio de la experiencia virtual y de la presencialidad telemática que de ella se sigue. Se trata de un asunto arduo, cuyo abordaje exige un estudio independiente. De momento, nos limitamos a señalar que un enfrentamiento

Un cuerpo real no solo tiene color, sino también una consistencia, un olor y una textura de la que una pura imagen visual solo nos aportan testimonios indirectos e implícitos. Más aún, las dimensiones latentes propias de la presencia personal humana no se conservan plenamente en una interacción virtual en la que la experiencia del espacio ha sido sometida y aplacada en sus matices. Como lo señala Merleau-Ponty, “Ver, es por principio ver más de lo que se ve, es acceder a un ser de latencia. Lo invisible es el relieve y la profundidad de lo visible, y del mismo modo que él, no comporta positividad pura” (1964: 29).

Consideraciones finales

Es sabido que las interacciones telemáticas no tienen la misma eficacia en todos los planos de la vida humana, y quizás eso explique, al menos en parte, la mayor mesura que hoy se observa en la discusión pública respecto del alcance del así llamado “teletrabajo”. Así, y dejando atrás un período de cierta efervescencia, especialmente visible durante la pandemia, hoy tiende a prevalecer un consenso acerca de las posibilidades reales que entraña la telematicidad en esa esfera de la actividad humana, y a la par, de sus innegables limitaciones. Las reflexiones vertidas en este artículo apoyan y sustentan ese tácito acuerdo. Comprendido como un modo de ser presente real y efectivo, aunque derivado y en definitiva dependiente de la presencia corporal humana, la telematicidad comporta una forzosa ambivalencia. Por una parte, es innegable el potencial transformador que la mediación tecnológica lleva consigo, al permitir una superación de las barreras que imponen las distancias en la existencia cotidiana de una persona que, precisamente por su condición corporal, está sometida al *ubi* y al *quando*. Pero, por otra parte, es bastante claro que esa superación no es cabal ni perfecta. Cual más, cual menos, lo cierto

adecuado de esa clase de conjeturas requiere, como punto preliminar, un análisis filosófico fino y pormenorizado del acto propio del conocimiento sensible, incluyendo por supuesto tanto los sentidos externos como los internos.

es que todos los dispositivos o medios técnicos que se emplean para expandir el alcance de nuestras interacciones se conquistan al precio de un empobrecimiento de lo que acontece en la presencia coporal humana. Es por esto que, como decíamos, en el lenguaje habitual esta es reconocida como la presencia *simpliciter*, y la virtual como un tipo de presencia *secundum quid*.

Teniendo en cuenta lo dicho, no es de extrañar que el uso de tecnologías de comunicación tenga un excelente rendimiento en el desempeño de tareas colectivas de carácter operativo y que, en cambio, puedan resultar insuficientes en otras instancias en las que los aspectos cognitivos y afectivos reclaman más relieve. Una reflexión más detenida acerca de las verdaderas potencialidades y limitaciones de estas intervenciones técnicas podría dar sustento a una proyección realista de sus alcances no solo en el ámbito del teletrabajo, sino también en otras áreas sensibles que han sufrido los embates de un tecno-optimismo algo ingenuo, incluyendo la docencia telemática y la telemedicina. Por motivos de extensión, no podemos emprender aquí un análisis minucioso del alcance de la telematicidad en cada una de esas dimensiones del quehacer humano; pensamos, no obstante, que las anotaciones aquí recogidas podrían servir de fundamento y de estímulo para investigaciones dirigidas a abordar esa clase de cuestiones más particulares.

■ Referencias

- Aristóteles. (2001). *Physica*. R. McKeon (ed.), *The Basic Works of Aristotle*. New York: Random House: 218-394.
- (2001). *Metaphysica*. R. McKeon (ed.), *The Basic Works of Aristotle*. New York: Random House: 689-926.
- Barbaras, R. (1998). *Le tournant de l'expérience. Recherches sur la philosophie de Merleau-Ponty*. Paris: Vrin.
- Boecio, S. (1847). *Liber de persona et duabus naturis contra Eutychem et Nestorium*. J. P. Migne (ed.), *Patrologiae cursus completus*, vol. 64. Paris: De Migne: col. 1337-1354D.

- Carreño, J. E. (2017). The Possibility of an Artificial Living Being in the Light of the Philosophy of St. Thomas Aquinas. *Angelicum*, 94(4): 635-672.
- (2020a). "My Name is Legion": The Biblical Episode of Gerasene in the Light of Thomas Aquinas's Theory of Angelic Location. *The Thomist*, 84(2): 233-261.
- (2020b). *Vivere viventibus est esse: La vida como perfección del ser en la obra de Tomás de Aquino*. Pamplona: Eunsa.
- Colledge, R. (2021). Thomism and Contemporary Phenomenological Realism: Toward a Renewed Engagement. *American Catholic Philosophical Quarterly*, 95(3): 411-432. Disponible en: https://www.pdcnet.org/acpq/content/acpq_2021_0095_0003_0411_0432
- De Aquino, T. (1884). *In octo libros Physicorum Aristotelis expositio (In Physic.)*. Vol. 2. *Sancti Thomae de Aquino Opera Omnia*. Roma: Leonina.
- (1888-1906). *Summa theologiae (S.Th.)*, Vols. 4-12. *Sancti Thomae de Aquino Opera Omnia*. Roma: Leonina.
- (1918-1930). *Summa contra gentiles (S.G.)*. Vols. 13-15. *Sancti Thomae de Aquino Opera Omnia*. Roma: Leonina.
- (1968). *De substantiis separatis (De subst. separat.)*. Vol. 40. *Sancti Thomae de Aquino Opera Omnia*. Roma: Leonina.
- (1969). *Sententia libri ethicorum II (In Ethic.)*. Vol. 47. *Sancti Thomae de Aquino Opera Omnia*. Roma: Leonina.
- (1970-1976). *Quaestiones disputatae De veritate (De ver.)*. Vol. 22/1-3. *Sancti Thomae de Aquino Opera Omnia*. Roma: Leonina.
- (1976). *De ente et essentia (De ente et ess.)*. Vol. 43. *Sancti Thomae de Aquino Opera Omnia*. Roma: Leonina.
- (1976). *De principiis naturae (De princ. natur.)*. Vol. 43. *Sancti Thomae de Aquino Opera Omnia*. Roma: Leonina.
- (1979). *Compendium theologiae (Comp. Theol.)*, vol. 42. *Sancti Thomae de Aquino Opera Omnia*. Roma: Leonina.
- (1992). *Super libros Boethii (In Boet. De Trin.)*. Vol. 50. *Sancti Thomae de Aquino Opera Omnia*. Roma: Leonina.
- (1996). *Quaestio disputata De anima (Q.D. De anima)*. Vol. 24/1. *Sancti Thomae de Aquino Opera Omnia*. Roma: Leonina.
- (1996). *Quaestiones de quolibet (Quodl.)*, vol. 25/1-2. *Sancti Thomae de Aquino Opera Omnia*. Roma: Leonina.
- (2000). *Quaestio disputata de spiritualibus creaturis (De spirit. creat.)*. Vol. 24/2. *Sancti Thomae de Aquino Opera Omnia*. Roma: Leonina.
- (1929-1947). *Scriptum super libros sententiarum (In Sent.)*. 4 vols. P. Mandonnet y M. Moss (eds.), Paris: Lethielleux.

- (1952). *Super Evangelium S. Ioannis lectura (In Io.)*. R. Cai (ed.). Turin/Roma: Marietti.
- (1964). *In duodecim libros Metaphysicorum Aristotelis expositio (In Metaph.)*. M. R. Cathala y R. M. Spiazzi (eds.). Turin/Roma: Marietti.
- (1965). *Quaestiones disputatae*. vol. 2: *Quaestiones disputatae De potentia (De Pot.)*. P. Pession (ed.). Turin/Roma: Marietti.
- (2012). *Commentary on the Letters of Saint Paul to the Romans (In Rom.)*. Vol. 37. *Latin/English Edition of the Works of St. Thomas Aquinas*. J. Mortensen. y E. Alarcón (eds.). Lander: The Aquinas Institute for the Study of Sacred Doctrine.
- (2012). *Commentary on the Letters of Saint Paul to the Corinthians (In Cor.)*. Vol. 38. *Latin/English Edition of the Works of St. Thomas Aquinas*. J. Mortensen. y E. Alarcón (eds.). Lander: The Aquinas Institute for the Study of Sacred Doctrine.
- (2012). *Commentary on the Letters of Saint Paul to the Ephesians (In Eph.)*. Vol. 39. *Latin/English Edition of the Works of St. Thomas Aquinas*. J. Mortensen. y E. Alarcón (eds.). Lander: The Aquinas Institute for the Study of Sacred Doctrine.
- (2013). *Commentary on the Gospel of Matthew, chapters 13-28 (In Matth.)*. Vol. 34. *Latin/English Edition of the Works of St. Thomas Aquinas*. J. Mortensen. y E. Alarcón (eds.). Lander: The Aquinas Institute for the Study of Sacred Doctrine.
- De Vio, T. (1903). *Commentaria in tertiam partem Summae Divi Thomae*, III, 1, 1, n. VII. T. de Aquino, *Summa theologiae (S.Th.)*, vol. 11, *Sancti Thomae de Aquino Opera Omnia*, Roma: Leonina.
- Del Río, P. (2023). Persona y unidad alma-cuerpo. A. Fernández Quiroga (ed.), *Antropología y afectividad: orientaciones para la educación de la sexualidad y el amor humano*. Pamplona: Eunsa: 169-194.
- Echavarría, M. (2019). La corporalidad humana según Tomás de Aquino. *Revista española de Teología*, 79(3): 345-366.
- Escribano, X. (2004). *Sujeto encarnado y expresión creadora*. Barcelona: Prohom Ediciones.
- Gallagher, S. & Zahavi, D. (2012). *La mente fenomenológica*. Madrid: Alianza Editorial.
- García, E. A. (2005). La encarnación de la conciencia en la filosofía de M. Merleau-Ponty y sus consecuencias respecto de la concepción moderna del sujeto. *Ágora. Papeles de filosofía*. 24(2): 199-227.
- Husserl, E. (2005). *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. Volumen 2: *Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*. Traducción de A. Zirió. México: Fondo de Cultura Económica.
- Kane, G. C., Nanda, R., Phillips, A., & Copulsky, J. (2021). Redesigning the Post-Pandemic Workplace. *MIT Sloan Management Review*, 62(3): 12-14. Disponible en: <https://sloanreview.mit.edu/article/redesigning-the-post-pandemic-workplace/>

- Karl, K. A., Peluchette, J. V., & Aghakhani, N. (2022). Virtual Work Meetings During the COVID-19 Pandemic: The Good, Bad, and Ugly. *Small Group Research*, 53(3): 343-365. Disponible en: <https://journals.sagepub.com/doi/pdf/10.1177/104649642111015286>
- Le Blond, J.-M. (1945). *Aristote. Traité sur les parties des animaux. Livre Premier*. Paris: Aubier-Montaigne.
- Malhotra, A. (2021). The Postpandemic Future of Work. *Journal of Management*, 47(5): 1091-1102. Disponible en: <https://journals.sagepub.com/doi/pdf/10.1177/01492063211000435>
- Merleau-Ponty, M. (1957). *Fenomenología de la percepción*. Traducción de E. Uranga. México: Fondo de Cultura Económica.
- (1964). *Signos*. Barcelona: Seix Barral.
- (2015). *La prosa del mundo*. Madrid: Trotta.
- (2000). *Parcours deux. 1951-1961*. Paris: Verdier.
- Moya, P. (2000). La intencionalidad como elemento clave en la gnoseología del Aquinate. *Cuadernos de Anuario Filosófico. Serie Universitaria*, vol. 105. Pamplona: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra.
- Oguejiofor, J. O. (2001). *The Philosophical Significance of Immortality in Thomas Aquinas*. Lanham: University Press of America.
- Pratama, H., Azman, M. N. A., Kassymova, G. K., & Duisenbayeva, S. S. (2020). The Trend in Using Online Meeting Applications for Learning During the Period of Pandemic COVID-19: A Literature Review. *Journal of Innovation in Educational and Cultural Research*, 1(2): 58-68. Disponible en: https://www.researchgate.net/publication/344361691_The_Trend_in_Using_Online_Meeting_Applications_for_Learning_During_the_Period_of_Pandemic_COVID-19_A_Literature_Review
- Ramírez, M. T. (2013). *La filosofía del quiasmo. Introducción al pensamiento de Maurice Merleau-Ponty*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Suárez-Nani, T. (2008). Angels, Space and Place: The Location of Separate Substances According to John Duns Scotus. I. Iribarren y M. Lenz (eds.), *Angels in Medieval Philosophical Inquiry: Their Function and Significance*. Hampshire: Ashgate Publishing: 89-111.
- Tresmontant, C. (1974). *El problema del alma*. Barcelona: Herder.
- Vadillo, E. (2020). Las diversas presencias de Dios. Una aportación según las enseñanzas de santo Tomás. *Toletana. Cuestiones de Teología e Historia*, 42: 113-138. Disponible en: <https://dialnet.unirioja.es/ejemplar/579718>
- Wagner, D. (2021). On the Foundational Compatibility of Phenomenology and Thomism. *Studia Gilsoniana*, 10(3): 579-607.

* Este artículo ha surgido de la investigación de tesis que el autor ha realizado en el Doctorado en Filosofía de la Unidad de Posgrado de la Facultad de Letras y Ciencias Humanas de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Perú.

Utilitarismo y Perfeccionismo: Una aproximación a la máquina de experiencias de Nozick*

Utilitarianism and Perfectionism: An Approach to Nozick's Experience Machine

Luis Francisco Estrada Pérez
Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Perú
luis.estrada1@unmsm.edu.pe
Orcid.org/0000-0001-5935-5736

DOI:

doi.org/10.23924/oi.v16i36.672

Fecha de recepción: 06/01/2024 • Fecha de aceptación: 09/11/2024

Resumen

El experimento mental de la máquina de experiencias de Nozick (2017) ha sido considerado como una crítica al utilitarismo (Railton, 1984). Sin embargo, no resulta del todo claro en qué medida el referido *puzzle* constituye una objeción directa al utilitarismo. La presente investigación se enfocará en analizar algunas interpretaciones de la crítica al utilitarismo que se presenta en referido experimento mental. En primer lugar, se presentará el pasaje en mención y su vínculo con la familia de teorías utilitaristas. Posteriormente, se afirmará que el tipo de utilitarismo que Nozick ataca es el preferencialista en una versión restrictiva. Finalmente, se aseverará que el argumento de la máquina de experiencias, aunque no califica como una crítica directa al utilitarismo clásico, ubica a Nozick en una posición cercana al perfeccionismo ético.

Palabras clave

Máquina de experiencias, perfeccionismo, preferencialismo, utilitarismo.

Abstract

Nozick's (2017) experience machine thought experiment has been considered a critique of utilitarianism (Railton, 1984). However, it is not entirely clear the aforementioned *puzzle* constitutes a direct objection to utilitarianism. The present research will focus on analyzing some interpretations of the criticism of utilitarianism that is presented in said thought experiment. Firstly, the passage in question and its link with the family of utilitarian theories will be exposed. Later, it will be stated that the type of utilitarianism that Nozick attacks is preferentialism in a restrictive version. Finally, it will be asserted that the experience machine argument, although it does not qualify as a direct criticism of classical utilitarianism, places Nozick in a position close to ethical perfectionism.

Keywords

Experience machine, perfectionism, preferentialism, utilitarianism.

Introducción

Robert Nozick (1938-2002) en su connotada obra *Anarquía, Estado y utopía* (2017) parece esbozar una crítica a la ética utilitarista en la sección titulada “La máquina de las experiencias”. El argumento del *puzzle* es el siguiente: Imaginemos que hubiera una máquina de experiencias que al ingresar en ella nos brindase cualquier experiencia deseable interna susceptible de estimar. Ingeniosos neuropsicólogos constantemente estimularían nuestro cerebro de manera que pensáramos y sintiéramos que somos grandes futbolistas; reconocidos artistas; celeberrimos actores, etc. De todo aquello que alguna vez deseamos y a lo que, por vicisitudes de la vida, tuvimos que renunciar, podríamos tener una experiencia placentera interna que resultaría imposible distinguir de la realidad. El verdadero reto es si aceptaríamos estar enchufados por el resto de nuestra vida en esta máquina con nuestros cerebros conectados a cátodos que nos suministren las experiencias diletas (2017: 53-54).¹ A juicio de Nozick, la mayoría recusaría conectarse a dicha máquina de por vida.

Evidentemente, el pasaje es de una riqueza filosófica significativa. Es un reto al utilitarismo al ser una postura que tradicionalmente ha propugnado el placer como objetivo de las acciones morales, pues se cuestiona si las consecuencias positivas (placenteras) de nuestros actos son aquello que más debemos valorar. Por ello, la primera parte del presente trabajo estará dedicada a explicar el utilitarismo para efectos de contextualizar al lector. Posteriormente se presentará la posición de Feldman (2011), quien considera que el referido *puzzle* no constituye una refutación satisfactoria del utilitarismo. Finalmente, se afirmará que el experimento mental de Nozick ataca a una versión débil

1 Para una aproximación empírica a la propuesta de Nozick, tanto a nivel filosófico como psicológico, revisar el trabajo de Hindrinks, F. y Douven, I. (2018) al igual que Weijers (2015).

de la misma llamada utilitarismo de las preferencias y que la posición de Nozick está directamente relacionada con el perfeccionismo ético debido a su propuesta de la unidad orgánica de la vida.

Utilitarismo

El utilitarismo es una doctrina muy difundida y muchas veces tergiversada. Para Ch. Woodard (2019: 3) el uso ordinario del término “utilitario” sugiere algo que ha sido planificado o simplemente funcional en contraste con lo que es bello o justo. Es, por cierto, una cuestión de época: tal vez por una preponderancia de la visión economicista del hombre, asumimos que lo útil está ligado con lo práctico y con lo ordinario, en lugar de lo más noble y estimado. Por ejemplo, pocas personas afirmarían que escuchar el concierto para piano número 1 de Prokofiev es algo útil, preferirían términos como noble, valioso, sofisticado, etc.; pero no dudarían en calificar como útil invertir en un negocio propio para incrementar nuestras ganancias. Incluso el uso del término en el campo filosófico cae en estas ligeras interpretaciones. Por otro lado, el término “utilitario” también hace referencia a una mente simplona que no toma en consideración aspectos relevantes de un tema y se aferra a una visión sesgada y burda. Lo anterior muestra la importancia de dar una definición precisa del utilitarismo.

Woodard (2019: 3) considera que el utilitarismo es una familia de posiciones éticas unidas por tres doctrinas. La primera de ellas es el consecuencialismo (2019: 4), el cual afirma que podemos explicar las acciones morales cotidianas como la corrección de los actos, la justicia de las instituciones y las virtudes y vicios de las personas en términos de bondad de los resultados. Por ello, la forma más simple de consecuencialismo es el consecuencialismo de actos. Como usualmente es formulado, esta es una visión acerca de la bondad de los actos, según la cual una acción es buena si y sólo si el resultado puede ser, al menos, tan bueno como el de cualquier otra alternativa. Por ejemplo, si las alternativas que se me presentan son estudiar toda la noche vísperas del examen final de un curso para aprobarlo o estudiar toda la semana

previa a la evaluación, la bondad de la acción dependerá del resultado positivo o negativo. Si el resultado final es que aprobé el curso con cualquiera de las dos opciones, no habría diferencia alguna entre la bondad de una u otra acción. Todo lo contrario, sería si llego a reprobar por haber estudiado solo una noche anterior al examen.

La segunda doctrina con la que está emparentado el utilitarismo, continúa Woodward (2019: 5), es el bienestarismo. De acuerdo con esta posición, todo bienestar tiene un valor no-instrumental. Los gobiernos no procuran que los ciudadanos accedan a un estatus satisfactorio de vida para que no protesten y cuestionen el poder, sino porque el bienestar es un derecho inalienable del ser humano. Se entiende por ello que todo bienestar es un bien en sí mismo no negociable. La bondad o maldad de las medidas o acciones, por lo tanto, dependen por su contribución al bienestar, mas no por su naturaleza intrínseca. Incluso acciones que pueden ser consideradas buenas para una persona o conjunto de individuos, no necesariamente están vinculadas con el bienestar colectivo. La reciente pandemia del COVID- 19, por ejemplo, nos brindó un palpable ejemplo de lo último. Muchas personas al comienzo de la peste consideraban que no estaba justificada la restricción de libertades individuales en favor del bienestar general de la población. Aun cuando se considerase como trascendental el respeto de las libertades individuales, más importante aún fue el bienestar general de la población para evitar la propagación de la enfermedad y el colapso del sistema sanitario.

Finalmente, la tercera doctrina que nutre al utilitarismo es la suma total (2019: 5). La misma afirma que ante cualquier situación que demande una elección debemos optar por la acción que implique mayor suma de beneficios (Woodard, 2019: 6). En el caso de la pandemia COVID- 19, continuando con el ejemplo anterior, el beneficio hipotético de la sociedad en su conjunto pesó más que los intereses de quienes no deseaban que se impusieran restricciones individuales. Es decir, se asumió los riesgos que implica limitar algunos derechos individuales pues se evaluó que, de lo contrario, el bienestar general de la sociedad iba a sucumbir. De esta forma, toda elección presupone un costo y un beneficio. No hay elecciones inocuas, todas en alguna u otra medida van a determinar una pérdida.

Ser conscientes de la posibilidad del perjuicio que pueden arrastrar nuestras decisiones nos permitirá acceder a una mejor elección.²

Ahora bien, tengamos en cuenta que la cantidad total en los términos utilitaristas no siempre implica un guarismo exacto. Probablemente, podemos medir los niveles de serotonina que segrega una persona ante un acontecimiento feliz, pero ello no siempre se cumple. En la mayoría de las decisiones que tomamos día a día consideramos estimaciones y contingencias guiados más por la intuición que por evidencia estricta. Sin embargo, ello no menoscaba la importancia de la consideración de la cantidad total de placer y dolor. Por otro lado, es evidente que al igual que en el bienestarismo, está implícita en la suma total una teoría del valor. Una debilidad del bienestarismo es que no nos dice nada acerca de cómo el valor de un resultado depende del bienestar que contiene. ¿La restricción de la libertad individual siempre garantiza el mismo grado de bienestar y es por ello por lo que es valiosa? Tal parece que no, y un juicio semejante depende más del contexto. Entonces, ¿cómo valorar las elecciones? ¿Son antojadizas y relativas? Por el contrario, de acuerdo con la doctrina de suma total, el valor de un resultado es la suma de sus bondades (y perjuicios) existentes. En otros términos, los hechos crudos son los mejores jueces sobre la bondad o maldad de las acciones. De esta forma se evita caer en discusiones bizantinas.

A partir de lo anterior, podemos sostener que el argumento utilitarista (AU) podría calzar con la siguiente formulación:

AU: Un acto, (*a*), es moralmente correcto si y solo si *a* maximiza la utilidad total real, es decir, es la acción que depara las mejores consecuencias, implica la mayor cantidad de bienestar y se compromete con la mayor cantidad de beneficios.

Argumentos contra el utilitarismo

Feldman (2011: 64) señala que la discusión en torno a la máquina de experiencias aparece luego de la posible defensa del “utilitarismo

2 Para el problema del valor decisional revisar Nozick (1995: 69-92).

para animales” (UA) y el “kantismo para las personas” (KP) por parte de Nozick (2017: 49- 50). En síntesis, Nozick sostiene que como los seres humanos no pueden ser utilizados como medios, es imperativo que se asuma una posición kantiana, que valore principios morales universales inalienables, y no una utilitarista. Esta última sí sería viable para el caso de los animales no humanos. Es decir, a las personas no se les puede tratar como medios, sino como fines en sí mismos; pero a los animales no humanos es factible tratarlos como medios.³ Probablemente, continúa Feldman, estas evidencias hayan conducido a algunos especialistas a pensar que Nozick presenta un argumento contra el utilitarismo, como lo es el pasaje de la máquina de experiencias, con el fin de complementar su crítica al utilitarismo. De esta forma, la ubicación cercana del pasaje con el UA/KP ha favorecido que muchos lo consideren como una crítica al utilitarismo.

A continuación, analizaremos el alcance de la interpretación anti-utilitarista del experimento mental de Nozick en las dos versiones presentadas por Feldman para luego sostener que puede entenderse el *puzzle* como una crítica al utilitarismo de las preferencias (no considerado por Feldman) en lo que constituirá el tercer argumento anti-utilitarista.

❖ Primer argumento anti-utilitarista

Nozick (2017: 53) plantea la siguiente interrogante: “¿deberíamos permanecer encadenados a esta máquina para toda la vida, preprogramando las experiencias de la vida?”. El contexto, a juicio de Feldman (2011: 64), indica que la respuesta de la mayoría será: “No. No nos conectaríamos”. Esta es también la conclusión que plantea Nozick, y, continúa Feldman, nos brinda luces de los propósitos del autor. Supongamos que usted se encuentra en el “escenario de Nozick”, es decir, en el escenario de la máquina de experiencias. Usted ha estado viviendo una justa vida placentera y puede esperar razonablemente continuar así; pero alguien le ha ofrecido la oportunidad

3 Una posición cercana es defendida por Nozick en *Puzzles Socráticos* (1999) en el capítulo ¿Tienen derechos los animales? (417-423).

de conectarse dentro de la máquina de experiencia. Se le ha asegurado que si se conecta se le brindará una cantidad mayor de placer del que ya ha venido experimentando. Como agente racional⁴ que es, se esperaría que usted estime un deber maximizar sus experiencias placenteras y reducir sus experiencias de dolor. Pero, contrario a lo esperado, la mayoría, por no decir una gran cantidad de personas, no consideran un deber enchufarse para siempre en la máquina de experiencias. Esto último se puede enunciar de la siguiente manera:

- (1) Si AU es verdadero, entonces usted debería conectarse a la máquina de experiencias cuando se encuentre en el escenario de Nozick.
- (2) Pero, en realidad no es el caso que usted considere un deber conectarse a la máquina de experiencias cuando se encuentre en el escenario de Nozick.
- (3) Por consiguiente, AU no es verdadero.

Para Feldman (2011: 66), el argumento no merece mayor discusión. Habría poco que decir sobre la premisa (1), pues parece poco probable que una persona que pase su vida flotando en un tanque haría mucho por engrandecer los niveles de utilidad de sus más preciados amigos y familiares. Analicemos la posición de Feldman. Aun cuando los niveles de experiencias placenteras privadas de la persona puedan elevarse dentro de una máquina de experiencias, ello no implica que se brinde mayor utilidad en términos de mejor consecuencia, bienestar y suma total. Por lo tanto, podríamos afirmar que, en cualquier circunstancia normal, el hecho de conectarse a la máquina de experiencias en realidad no es una alternativa que brinde la mayor utilidad. De esta forma, el propio AU implica que

4 Si bien la noción de agente racional no aparece en el experimento mental de Nozick, Feldman intenta sacar a la luz presupuestos implícitos en el *puzzle* de Nozick para aclarar la presentación del argumento. La perspectiva del agente racional es un presupuesto en la obra de Nozick. Véase sus trabajos en *Puzzles Socráticos* (1999) y *La naturaleza de la racionalidad* (1995).

no deberíamos conectarnos, por lo que (1) sería trivial. La conclusión fuerte de este análisis es que ninguna interpretación utilitarista avalaría (1) como un deber.

Cabe señalar que la posición de Feldman respeta la tradición utilitarista tanto de Bentham (2000) como de Mill (2014). Cuando ambos pensadores sentaron la base de la doctrina utilitarista no pensaban en la sola utilidad personal, ni menos aún psicológica (privada), sino más bien en una utilidad en términos de bienestar general objetivo. Una evidencia de esta preocupación utilitarista por el bienestar general objetivo nos la brindan algunos argumentos que se esgrimen en la ética animal,⁵ por ejemplo. Las interpretaciones que reivindican el estatus moral de los animales no-humanos, inspiradas en los planteamientos de Bentham (2000: 37), no miden la cantidad de placer y dolor en términos de experiencias privadas (*qualia*), sino en cantidades con indicadores objetivos.⁶ De igual modo, Mill afirma lo siguiente respecto a la naturaleza del placer:

En relación con la cuestión de cuál de dos placeres es el más valioso, o cuál de dos modos de existencia es el más gratificante para nuestros sentimientos, al margen de sus cualidades morales o sus consecuencias, el juicio de los que están cualificados por el conocimiento de ambos o, en caso de que difieran, el de la mayoría de ellos, debe ser admitido como definitivo. Es preciso que no haya dudas en aceptar este juicio respecto a la calidad de los placeres, ya que no contamos con otro tribunal, ni siquiera en la cuestión de la cantidad. ¿Qué medio hay para determinar cuál es el más agudo de dos dolores, o la más intensa de dos sensaciones placenteras, excepto el sufragio universal de aquellos que están familiarizados con ambos? ¿Con qué contamos para decidir si vale la pena perseguir un determinado placer a costa

5 Para el tópico de la ética animal revisar Singer (1995, 2003, 2004 y 2018).

6 Singer señala que “el dolor es algo que sentimos, y solo podemos inferir de diversas indicaciones externas que los demás también lo sienten” (2018: 26) al igual que tipifica al dolor con rasgos fisiológicos específicos: “aumento inicial de la presión de la sangre, dilatación de las pupilas, transpiración, aumento de las pulsaciones y, si continua el estímulo, descenso de la presión sanguínea” (2018: 27).

de un dolor particular a no ser los sentimientos y los juicios de quien los experimenta? (2014: 68)

Resulta claro que, para dirimir sobre la valía de los placeres, Mill no recurre a la experiencia privada sino, por el contrario, al consenso intersubjetivo expresado por la calidad del placer. Y, precisamente, es esto lo que se ignora en el *puzzle* de la máquina de experiencias. Este punto no permitiría considerarlo como una crítica al utilitarismo *sensu estricto*.

❖ Segundo argumento anti-utilitarista

En el resto del pasaje de la máquina de experiencias, Nozick no vuelve a mencionar la frase “deberías conectarte” que había señalado inicialmente (“¿Debemos permanecer encadenados a esta máquina para toda la vida, pre programando las experiencias vitales”) (Nozick, 2017: 53); más bien, afirma “podrías conectarte” (“¿Se encadenaría usted?”) (Nozick, 2017: 53). Es decir, habría un viraje de una formulación del *puzzle* como un imperativo, dirigido a los partidarios del utilitarismo; y, por otro lado, a una formulación como sugerencia de sentido común a alguien que conoce (o no) la máxima utilitarista. Lo anterior haría más difícil, a juicio de Feldman (2011: 66), enlazar la premisa con el AU. Seguramente la premisa (1) de este argumento es más ridícula para un debate:

- (1) Si AU es verdadero, entonces usted se conectaría a la máquina de experiencias cuando se encuentre en el escenario de Nozick.
- (2) Pero, en realidad no es el caso que usted se conectaría a la máquina de experiencias cuando se encuentre en el escenario de Nozick.
- (3) Por consiguiente, AU no es verdadero.

La casi nula refutación del utilitarismo que se puede apreciar en esta segunda versión permite inferir que las reflexiones de Nozick sobre la máquina de experiencias pueden ser consideradas de una forma diferente. Acaso el argumento deba formularse de este modo: no deberías conectarte en una máquina de experiencia cuando se presente el escenario de Nozick. Esto mostraría que se valora algo más que el placer individual y privado. Pero, continúa Feldman (2011: 66), el utilitarismo es la combinación de (a) la idea de que debemos realizar el acto que maximice la utilidad, y (b) la idea que la utilidad de un acto está determinada hedonísticamente (en términos de placer). Por ello, si el hedonismo es refutado por la máquina de experiencias, entonces el utilitarismo es falso. Sin embargo, como se indicó en párrafos previos, el sentido de placer que brinda la máquina de experiencias, desvinculado de garantías externas, no calza del todo con los planteamientos utilitaristas clásicos ni con el sentido de placer que lo vincula al hedonismo.

Ello parecería, indica Feldman (2011: 67), un pequeño argumento bien ordenado, que va sutilmente desde lo que para Nozick es el principal reclamo (“no te conectarías”) a una conclusión más interesante (“el utilitarismo es falso”). Sin embargo, hay serios problemas con esta interpretación. Como se ha evidenciado previamente, en realidad el ataque de Nozick al utilitarismo es contra una versión edulcorada del mismo, pues no guarda coherencia con las principales doctrinas de esta corriente. El problema más relevante, por lo tanto, es que no existe una clara evidencia en el texto que Nozick logra presentar este tipo de argumento de manera satisfactoria. Mientras que Nozick se compromete (1), y parece respaldar la conclusión sugerida en la interpretación clásica del *puzzle*,⁷ no hay insinuación en la sección del pasaje de la existencia de una premisa intermedia. Por lo tanto, ¿cómo podría sostenerse seriamente una crítica hacia el utilitarismo como señala la interpretación clásica del experimento mental de Nozick?

7 Railton (1984).

Goodin (2004: 342) considera que, si bien el utilitarismo puede ser aplicado para escenarios privados, por ejemplo, elegir entre dedicar mis horas de ocio al estudio de los clásicos de la literatura o a despilfarrar mi dinero en embriagarme con alcohol, es en el espacio público donde encuentra su mejor realización. Esta apreciación, aunada a la conclusión del apartado previo, según la cual queda en entredicho la interpretación de que el *puzzle* de Nozick ataque al utilitarismo cuestiona si es viable la afirmación de que el experimento mental de Nozick es un argumento anti-utilitarista. En el mejor de los casos, si es que el argumento pretende atacar a un tipo de utilitarismo, debe ser a una versión poco sólida. A nuestro juicio, una posición con la que encajaría la crítica es el utilitarismo de las preferencias. Este sostiene, influenciado por una visión economicista, que es la satisfacción de los propios deseos lo realmente relevante al momento de realizar el cálculo utilitarista. Tännsjö (1996: 80), señala que, para esta postura, lo valioso en la vida es la consumación de nuestros propios deseos e intereses de modo que el mejor escenario es aquel donde logre satisfacer mis preferencias. Si, por ejemplo, tengo una debilidad sibarita por los potajes suculentos de la gastronomía peruana, preferiré ello por encima de un placer insulso (bajo mi perspectiva) como ir al cine de culto.⁸

A despecho del escaso poder argumentativo que ostenta, es una versión muy difundida del utilitarismo. Incluso, Parfit (2004: 60), no duda en presentarla como una de las teorías posibles para resolver

8 Algunos autores aseveran que el utilitarismo de las preferencias constituye una versión pobre del utilitarismo, debido a que, al no ir más allá de nuestros deseos y aspiraciones, el cálculo, la consideración del bienestar y el examen de las consecuencias se enlodan en la arbitrariedad: al no haber una respuesta objetivamente correcta a la pregunta de qué es bueno para un individuo, todo queda a su arbitrio y subjetividad. ¿Qué es, entonces, más plausible que dejar que él o ella decidan esto, por sí mismo?, exclamaría el utilitarista de las preferencias. Así, Goodin (2004: 340) no duda en afirmar que la máxima utilitarista para el caso del utilitarismo de las preferencias se torna algo vacío de contenido, pues identifica el bien con lo deseado, reduciendo todo a la demanda del consumidor. No obstante, De Lazari y Singer (2017: 45) presentan una versión más positiva del utilitarismo de las preferencias.

el problema de cómo materializar el interés propio dando evidencia con ello del impacto de su recepción. Más allá del alcance que pueda tener, deja ciertas interrogantes abiertas.

La primera de ellas es el grado en que el placer, incluso entendido como bienestar personal, puede o no condicionar las preferencias. Si un ludópata tiene que elegir entre apostar en un certamen o acompañar a un amigo de trabajo al velatorio de su padre, probablemente se deje llevar por sus inclinaciones. Incluso puede esbozar una formulación argumentativa de las mismas: “es preferible estimar mis propios intereses en detrimento de los deseos de los demás”, podría aseverar el utilitarista de la preferencia, pues no ha realizado ninguna acción que lo sindee como causante del deceso del padre de su colega de labores y, si llega a acudir al velatorio, lo hará por mera conmiseración, por ejemplo.

De esta forma, si las preferencias están condicionadas a los deseos, ¿cómo respondería el preferencialista ante situaciones en las que la no satisfacción de nuestros deseos conlleve a la mayor cantidad de placer a la que podemos aspirar complaciéndonos en nuestras dilecciones? Supongamos que nuestro ludópata empedernido dedica más tiempo a su manía que a los estudios, de tal manera que en cinco años invierte cuatro horas diarias en su prurito. Probablemente, con el tiempo dedicado a su obsesión hubiera culminado sus estudios y se hubiese granjeado mayores oportunidades laborales y, por ende, económicas. Sin embargo, sus preferencias lo conducen a una elección que no es la mejor. Evidentemente, que alguien le recomendara cambiar sus deseos, en una actitud paternalista, implicaría un óbice a la realización de estos, pero ¿acaso no sería oportuna la sugerencia? ¿Debería acogerla?

El tema de las preferencias, al pertenecer al fuero interno y subjetivo, demanda que se evalúe la viabilidad de criterios que priorizando la subjetividad de los deseos puedan arribar a estándares morales convincentes. Uno de los autores que debate en torno al carácter privado de los actos morales es Sidgwick (1962: 211-212) quien aclara que el intuicionismo moral, a saber, la facultad de reconocer de manera inmediata una acción moral correcta o incorrecta, debe ser entendido como una capacidad ambigua y no exenta de

error, pero que un uso agudo de la razón y la evaluación constante nos permita enmendar un juicio inicial desafortunado. Por ello, tanto la introspección como la reflexión juegan un papel crucial para interpretar y decidir correctamente el carácter correcto o incorrecto de las acciones morales.

A este respecto, Tännsjö (1998: 34-35) reflexiona sobre la distinción planteada por Sidgwick entre corrección moral “objetiva” y “subjetiva”. Para este último, una acción es “subjetivamente” correcta para una persona si ésta cree que es correcta. Por ejemplo, usted puede sentirse gratificado por haber ayudado a una persona menesterosa a conseguir un empleo y, de esta forma, haber reducido su dolor. Probablemente, se podría calificar dicha acción como moralmente buena. Sin embargo, a juicio de Sidgwick, en algunos casos particulares debemos suspender el juicio sobre el carácter correcto o incorrecto de un acto moral.

El padre que recrimina a su hijo por haber desaprobado un examen, puede que considere subjetivamente que su proceder es el correcto porque si su hijo no toma conciencia de la importancia de la responsabilidad y la exigencia en su vida probablemente en un futuro lo lamentará. Es decir, el padre busca maximizar la cantidad de placer que el hijo pueda tener en un futuro merced a que éste tome conciencia de la responsabilidad de sus actos y reducir el dolor pues el vástago logrará entender las consecuencias negativas de sus acciones. Pero, si el padre supiera que en realidad su hijo desaprobó el examen porque en la víspera ayudó a su mejor amigo de escuela, que recientemente quedó huérfano de madre, a superar la pérdida de su progenitora, tal vez su certeza moral subjetivamente correcta, variaría. En consecuencia, podría causar resquemor hasta qué punto es admisible para una persona racional acoger las creencias justificadas de la corrección moral subjetiva.

Cabe preguntar: ¿cómo se supone que deba actuar una persona para que consideremos que sus acciones son racionales y justificadas? ¿Qué evidencia nos puede mostrar? Tal vez el siguiente criterio de corrección subjetiva utilitaria (CSU), esbozado por Tännsjö, sea ilustrativo:

(CSU): Una acción (realizada por una persona que cree que AU es verdadero) es subjetivamente correcta si, y sólo si, la persona que lo realiza cree que aquello maximiza la cantidad de felicidad esperada.

¿Qué significa decir que una acción concreta maximiza la felicidad esperada? Esto parece requerir ciertas creencias acerca de la acción del agente. ¿Qué creencias exactamente? A juicio de Tännsjö (1998: 34-35), debe representarse a sí mismo un conjunto de formas alternativas de compartimiento que posiblemente estén abiertas para él en la situación. Por ejemplo, supongamos que tengo que elegir cuál ha de ser mi futuro, teniendo las siguientes opciones: ingresar a la universidad y estudiar economía, pues tengo una habilidad nata para las matemáticas (A); trabajar 8 horas al día en un almacén haciendo inventarios (B) o esforzarme por ser un gran futbolista, aun cuando no tengo gran talento para el balompié (C). Evidentemente, que mi elección dependerá del contexto. Si mis dos hermanos menores dependieran de mi trabajo para poder sobrevivir, probablemente la mejor opción (entiéndase que “mejor” a este respecto no significa más placentero para mí, sino bienestar para mí y los míos) sería (B). Si, por el contrario, no tuviese mayores responsabilidades económicas respecto a mi familia y solo debiera preocuparme por mi futuro, preferir (C) y desestimar (A) sería considerado un acto que desestima la utilidad, pues pudiendo aspirar a mejores consecuencias elijo la opción que entraña mayores adversidades. Para cada alternativa, el agente debe haber formado una creencia de cuáles podrían ser los resultados posibles, y de cuál sería la mejor manera de actuar en cada uno de ellos. Por lo tanto, es necesario, en consonancia con la propuesta de Sidgwick, que el agente realice una evaluación reflexiva rigurosa de los distintos escenarios que se aperturan a partir de la elección de una opción. Del mismo modo, en relación con cada uno de estos resultados posibles, el agente debe haber formado una opinión sobre cuán probable son, considerando sus facetas más relevantes. Es decir, semejante opinión debe estar implicada o indicada por las creencias sostenidas por el agente. De este modo, la CSU si bien podría dar una mejor formulación para el utilitarismo de las preferencias, no deja de presentar sendas limitaciones.

Por otra parte, en relación con cada uno de entre todos los escenarios hipotéticos vinculados a la realización de una acción concreta, el agente debe haber formado una opinión de cuán bueno sería, comparados con otros posibles resultados en la situación de manera exhaustiva, incluida la consideración de los factores azarosos Tännsjö (1998: 34-35). Luego, la acción maximiza la cantidad de felicidad esperada si, y sólo si, está asociada con la más grande suma de valores y probabilidades. Como se evidencia, tal vez los planteamientos de Sidgwick respecto a la corrección subjetiva utilitaria de los actos pueden perfilar de mejor manera el utilitarismo de las preferencias dentro del escenario de la máquina de experiencias, pues deja la posibilidad de elegir entre las posibles alternativas (conectarse o preferir la vida del mundo real). Queda, entonces, a juicio del agente la evaluación de cuál alternativa es la mejor y, como señalamos, dicha ponderación es a partir desde una perspectiva valorativa. El problema vendría dado por la viabilidad de extraer reglas o principios que gobiernen la gama de elecciones que realizan los agentes.⁹

Una segunda cuestión respecto al utilitarismo de preferencias es si son viables las comparaciones interpersonales de preferencias, debido a que esta variante muestra un arraigado carácter individualista. Supongamos que usted y su amigo son aficionados a los viajes y tienen la idea de realizar uno en sus vacaciones. Usted desea ir a Cusco porque es una ciudad milenaria con innumerables atractivos turísticos. Su amigo, por el contrario, prefiere viajar a Ayacucho, porque considera que es un pueblo cálido y con paisajes coloridos incontrastables. Si son solo las preferencias individuales las que cuentan, ¿cómo resolveríamos este impase? La solución parece provenir de la búsqueda de concordar, aunque ello implica pasar de lo individual a una instancia general. Sin embargo, hay ciertas posiciones que sostienen que la búsqueda de satisfacción propia puede considerar el bienestar común como una instancia necesaria para el cumplimiento de mis deseos. Por ejemplo, ambos camaradas pueden optar por una tercera alternativa neutral como Arequipa que al

9 Una propuesta relevante sobre este punto es la que nos brinda Nozick (1995) al analizar el valor decisional y la creencia racional.

final termina sintetizando sus expectativas. Lo anterior podría ser un ejemplo de cómo, a través de una instancia que apele al beneficio común, podemos alcanzar la satisfacción de nuestros propios intereses. Sin embargo, resulta controvertido afirmar que este bien común, propiamente surge de intereses individualistas, pues para anhelar el bienestar se precisa sobreponernos a nuestros propios deseos y preferencias y apostar por una instancia intersubjetiva, cuestión que desvirtuaría la versión del utilitarismo preferencialista.

Finalmente, el utilitarista de las preferencias debe responder a cómo asumir las decisiones actuales si estuviese a su alcance conocer el futuro y descubrir que una opción que desechó era, en realidad, la mejor. Continuando con el ejemplo anterior, imaginemos que usted logra convencer a su amigo y van de viaje a Cusco. Ya en la capital imperial se percata que el costo de alojamiento, los paquetes turísticos, el pasaje y demás gajes resultan excesivamente caros por lo cual no puede disfrutar el viaje tal como lo había vislumbrado. Si pudiese ir al futuro y regresar al momento previo en que tomó la decisión: ¿elegiría la misma opción? El utilitarismo preferencialista nos condena a las elecciones que se toman en un momento dado privilegiando el “aquí y ahora” de nuestros deseos sin posibilidad de otear un paisaje de alternativas más amplio.

Luego de presentar un panorama general del utilitarismo de las preferencias y sus principales retos, podemos afirmar que las críticas de Nozick al utilitarismo sí podrían ser aceptables en este utilitarismo de las preferencias (UP). Supongamos que usted es un utilitarista de las preferencias y ha decidido consagrar su vida a lo que considera más valioso, a saber, la maximización de las experiencias deseables en el mundo. Formalmente:

❖ Tercer argumento anti-utilitarista

- (1) Si UP es verdadero, entonces usted preferiría conectarse a la máquina de experiencias cuando se encuentre en el escenario de Nozick.

(2) Pero, en realidad no es el caso que usted preferiría conectarse a la máquina de experiencias cuando se encuentre en el escenario de Nozick.

(3) Por consiguiente, UP no es verdadero.

(1) nos evidencia la posibilidad de conectarse a la máquina de experiencias pues estas le garantizan las experiencias deseables internas que anhela. De hecho, dado que en UP todo queda al arbitrio de los deseos del individuo, es admisible que alguien quisiera conectarse o que al menos no se niegue a la posibilidad de hacerlo: si su intención es maximizar sus experiencias privadas deseables, la alternativa de la máquina de experiencias no sería del todo descabellada. El punto débil parece radicar en (2), pues, nuestro utilitarista de las preferencias recusará conectarse a la máquina de experiencias porque prefiere una conexión real (y valiosa) con el mundo y no una simplemente de carácter privado. Ahora bien, dicha elección no es de carácter universalizable.

Como señala Mackie (2000: 161-164) el reto para cualquier principio de utilidad, y más en el caso del UP, radica en cómo justificar la transición de un hedonismo individualista a un hedonismo universalista. Si bien el criterio del utilitarismo de las preferencias (la satisfacción de los deseos) es de un alcance amplio, colisiona al momento de pretender establecer criterios de inclusión y exclusión sobre la bondad de los mismos: ¿cuáles son prioritarios?, ¿cuáles son secundarios?, ¿existe una diferencia ontológica fuerte entre los primarios o secundarios?, ¿hay acaso igualdad entre los deseos de las personas?, ¿es viable una escala intersubjetiva del valor de los deseos? De esta forma, (3) es una conclusión con bastantes restricciones. Si usted es un utilitarista de las preferencias que privilegia la satisfacción de sus deseos, pero no comulga con la idea de vivir una vida en la máquina de experiencias no entraría en este artilugio.¹⁰ En

10 Téngase en cuenta que al preponderar el UP la satisfacción de los propios deseos nada permite afirmar categóricamente que (2) sea verdadero. Existirán personas que prefieran entrar a la máquina de experiencias y habrá personas que deseen tener un contacto con el mundo real. El UP no puede dirimir sobre cuál de las dos opciones es la

este sentido, el argumento de Nozick sí podría interpretarse como un ataque al utilitarismo.

Perfeccionismo

En *Anarquía, Estado y Utopía*, Nozick (2017: 54) presenta tres objeciones de por qué no nos conectaríamos a la máquina de experiencias. En *Meditaciones sobre la vida* (2013: 79-93) al abordar el tema de la felicidad, Nozick vuelve a desarrollar estas mismas objeciones.

Primero, Nozick (2013: 79) indica que queremos hacer ciertas cosas, no solo tener la experiencia de hacerlas. Evidentemente en estas consideraciones Nozick da un mayor valor a la realización de ciertas actividades y tener una experiencia pública de las mismas en detrimento de solo experimentarlas de forma privada. ¿Pero hasta qué punto esto resulta cierto? Vale aclarar que Nozick distingue entre experimentar en el mundo y experimentar de forma privada, asumiendo que lo primero es mucho más valioso que lo segundo. De este modo, ser un atleta destacado con un palmarés envidiable es mucho más estimable que soñar despierto que soy un atleta recibiendo el oro olímpico. Cabría preguntarse si la distinción entre mundo real y mundo de ficción, que es un presupuesto de Nozick, es verdadera. ¿Acaso las personas no se dejan llevar por sus ilusiones y anhelos (que son experiencias internas) para alcanzar sus objetivos? Una doctora desea tener (una experiencia privada) su casa propia. Lucha día a día por cumplir su anhelo, incluso a medida que apila más ahorros siente mayor placer al pensar (privadamente) en el cumplimiento de sus propósitos. Llega un momento en que sus sueños dejan de ser tales: ha acumulado tanta cantidad de dinero que finalmente consigue comprar su casa propia. Probablemente, sin acicates privados placenteros, como anhelar una casa, no cumpliríamos

mejor, pues no es capaz de salvar la cuestión del condicionamiento de las preferencias por el deseo, la imposibilidad de establecer una instancia intersubjetiva de preferencias ni tampoco las limitaciones de las preferencias respecto al futuro. No obstante, por cuestiones metodológicas y argumentativas hemos presentado la versión del utilitarista de las preferencias que recusará conectarse en la máquina.

en el mundo real nuestras metas. ¿Cómo se explica que las experiencias placenteras internas inciden en el curso de sucesos en el mundo real, si son de una naturaleza distinta? ¿Existen? ¿De qué forma? Al parecer no es del todo correcto afirmar que el contenido privado no incide en el mundo externo o que su rol es superfluo.¹¹

Una segunda razón, según Nozick (2013: 79), para no encadenarse en la máquina es que queremos ser de cierta manera, ser un cierto tipo de persona. Alguien que flota en un tanque es una burbuja indeterminada. No existe respuesta a las siguientes preguntas: ¿cómo es aquella persona que ha estado en el tanque largo tiempo? ¿Es valiente? ¿Amable? ¿Inteligente? ¿Ingeniosa? ¿Buen amante? Encadenarse a la máquina es una especie de suicidio, pues nos desconectamos del mundo real. Una posición similar se puede encontrar en Aristóteles (2011: 17) cuando sostiene que una persona virtuosa, pero que permanece dormida, no puede ser considerada feliz, pues la felicidad pertenece al mundo real. Podríamos objetar a Nozick, sin embargo, si hay garantías que podamos, en verdad, calificar con justicia a alguien que vive en el mundo real como bueno, inteligente, ingenioso, etc. Nozick pareciese afirmar, sin más, de que por el solo hecho de vivir en el mundo real ya existe una garantía en la calificación de una persona a partir de sus actos o de cualquier otra evidencia externa. Probablemente, calificar a una persona como *buen*a en el mundo real es menos problemático que describir a alguien que esté flotando en un tanque: en el primer caso, sus acciones avalan el adjetivo, mientras que en el segundo caso no hay evidencias, incluso considerando que las evidencias no son garantía concluyente de la virtud de una persona. Indudablemente, hay una sugerencia de que la vida en el mundo real es mucho más valiosa que la vida en la máquina de experiencias que sigue la estela del estagirita. Solo así se entiende que nos importe mucho lo que somos por encima de simplemente pasar el tiempo placenteramente en la máquina de experiencias. ¿Valdría lo mismo si es que compartiésemos esa vida

11 Al respecto se puede observar la distinción planteada por Feldman (2004) entre hedonismo sensorial y actitudinal.

de experiencias privadas con otra persona? Tal vez solo contribuiría a que el escenario se hiciese más complejo.

Por otra parte, con la sofisticación del mundo virtual en la actualidad se debate la viabilidad de considerar satisfactoria la dicotomía entre mundo real y mundo virtual de experiencias privadas, tal como pareciera plantearla Nozick. Chalmers (2022: 16-17), por ejemplo, sostiene que tanto las experiencias como procesos que se dan en los mundos virtuales, como los del mundo real son reales. Por ejemplo, una persona que desarrolle distintas facetas en el mundo virtual, como en los juegos de roles virtuales, terminará asimilando diversas habilidades (inteligencia, conocimiento, valores) tal como sucedería en el mundo real; las cuales coadyuvarían a cimentar su identidad en el mundo real. Este último punto contravendría las afirmaciones de Nozick, pues no se asumiría una división categórica entre el mundo real y el mundo virtual de la máquina de experiencias.

Finalmente, Nozick (2013: 79) afirma que encadenarse a una máquina de experiencias nos limita a una realidad hecha por el hombre, a un mundo no más profundo ni más importante que aquel que la gente puede construir. No hay ningún contacto efectivo con ninguna realidad más profunda; aunque su experiencia se pueda simular. Sin embargo, muchas personas desean mantenerse abiertas a un contacto con el mundo real y a conexiones de más profundo significado. Si queremos ser grandes atletas queremos competir con otras personas y ganar, pero también aprender de los fracasos puesto que es importante poner a prueba nuestras habilidades y capacidades, más allá del éxito a conseguir. En tal sentido, el valor del mundo real, a juicio de Nozick, radicaría en que nos permite confrontar nuestros deseos y aspiraciones. Cabría preguntarnos si es que las personas valoran de por sí esa confrontación o simplemente la valoran por las consecuencias que aspiran obtener, es decir, que sus anhelos se cumplan (¿sería estimable una vida de anhelos frustrados por encima de una existencia pletórica de experiencias placenteras privadas?).

Los tres argumentos previos de Nozick lo acercarían a un tipo de perfeccionismo ético,¹² dado que, a partir de los mismos, se concluye que para Nozick la vida en el mundo real es más valiosa que la vida en la máquina de experiencias. A esto se suma su propuesta de la unidad orgánica de la vida (2013, 130-132), doctrina que sostiene que una vida obtiene más valor en tanto que se realice en facetas diversas que puedan estar estrechamente unidas por un principio, valor o característica conspicua. Por ejemplo, los humanos somos valiosos porque somos una unidad que agrupa fenómenos mentales y fenómenos corporales. Si bien dichos fenómenos son distintos y complejos el hecho que nuestra naturaleza les brinde unidad nos otorga un grado de valor significativo en el mundo.¹³

Hurka (1996: 3-5) sostiene que el perfeccionismo comienza con la consideración de una vida humana buena, pues es ella la que permite el desarrollo de las propiedades naturales del ser humano como darle un sentido a la vida, el amor por el conocimiento, la persecución de un plan de vida, la orientación de una vida a través de valores, etc. En última instancia, lo que es bueno es aquello que permite el desarrollo de la naturaleza humana. Por ello, sostiene Hurka que el perfeccionismo descansa en tres presupuestos. Primero, que la bondad humana descansa en la propia naturaleza humana, por ejemplo, tener mente y cuerpo demanda que se busque el bienestar mental y corporal; segundo, que estados o acciones como el conocimiento, la amistad, la culminación de una tarea es algo intrínsecamente bueno, más allá de la satisfacción que puedan brindar; y, finalmente, que el propio perfeccionismo ofrece una sistematización

12 Para la visión realista respecto a la ética de Nozick cercana al perfeccionismo pueden revisarse los capítulos "The Genealogy of Ethics" en *Invariances: The Structure of the World* (2001) y "Foundations of Ethics" en *Philosophical Explanations* (1981). Por otra parte, Bradford (2017) explora el perfeccionismo de Nozick enfocándose en su propuesta de la unidad orgánica como el valor último que fundamenta su perfeccionismo.

13 Sher (1997: 222-224) tiene una visión crítica de esta doctrina de Nozick, pues señala que no existe un criterio único para la valoración de la unidad orgánica. En *Meditaciones sobre la vida* (2013) al momento de presentar este concepto recurre a ejemplos que van desde las teorías científicas, la armonía pictórica, la naturaleza humana, etc. Este empleo de imágenes con la finalidad de dar a conocer la unidad orgánica, en lugar de brindar una definición clara, da pábulo a las afirmaciones de Sher.

de lo que juzgamos como intrínsecamente bueno. Por otra parte, Couto (2014) señala que el perfeccionismo ético combina las siguientes premisas:

- (1) Algunos bienes y actividades son objetiva e intrínsecamente valiosas.
- (2) Un vínculo con estos bienes favorece el bienestar del sujeto.
- (3) Estos bienes juegan un rol fundamental para determinar qué es lo moralmente correcto.

Las premisas (1) y (2) distinguen el perfeccionismo del hedonismo, por un lado; y de las teorías de la satisfacción de los deseos, por el otro. Para Couto (2014: 19-23), todas las formas de perfeccionismo comienzan por asumir que algunos bienes son más valiosos que otros y que para que una vida se desarrolle correctamente debe vincularse con estos bienes. En otras palabras, el perfeccionismo impone límites definidos sobre lo que puede considerarse como bienes valiosos. Por ello, el perfeccionismo también se haya condicionado por una lista de valores objetivos (libertad, justicia, etc.), la cual identifica algunos bienes valiosos, intrínseca y objetivamente, como constitutivos del bienestar (entiéndase bienestar, felicidad y vida buena como sinónimos). Los individuos contribuyen a su bienestar al comprometerse con estos bienes valiosos intrínsecos y objetivos.

Cuando hablamos de bienes objetivamente valiosos se entiende que el valor que poseen es independiente de nuestras actitudes subjetivas. Es decir, objetivo debe entenderse como independiente de todo deseo. Es importante tener en claro que algunos de los bienes de la lista pueden ser buenos en un sentido impersonal y de neutralidad respecto al agente, al igual que contribuir al bienestar del individuo porque son valiosos e independientes. En estos casos, el valor del bien en cuestión no depende del bienestar del individuo. Por el contrario, el valor intrínseco del bien se explica porque estar conectado con este bien contribuye con su bienestar. Por ejemplo, la

salud es un bien para todos los seres humanos independientemente de que algunos individuos carezcan de salud ocasionalmente.

Al respecto, Darwall (2002) señala que las acciones virtuosas tienen un valor intrínseco, que actúa como un agente neutral, o un mérito que distingue su contribución para alcanzar la eudaimonia, el bienestar de los propios agentes, las cuales son elegidas por la profundidad de ese valor. Hay una manera de vincularse relevantemente con estas actividades valiosas que implican un compromiso experiencial al valor ejemplificado en dichas actividades. Apreciamos el valor de la actividad a través de una evaluación conspicua y consciente que tenemos hacia la actividad misma (2002: 18). Esta sería la posición de Nozick, al aseverar que la vida en el mundo real es de mayor estima que la vida en la máquina de experiencias.

De este modo, las tres razones que esgrime Nozick por las cuales no deberíamos ingresar a la máquina de experiencias calzan en los presupuestos de la doctrina perfeccionista. Pues las experiencias en el mundo real se valoran más en el primer argumento que la mera experiencia interna en la máquina de experiencias sin vínculo alguno con el mundo real. Dada nuestra naturaleza, nuestro fuero interno se conecta con el mundo externo: sentimos dolor cuando nuestro cuerpo recibe un golpe, nos emocionamos cuando nos encontramos con un amigo de la infancia a quien no veíamos hace mucho tiempo, apreciamos una escultura artística cuando vamos a un museo, etc. Desde el punto de vista de la unidad orgánica, vincularnos con el mundo en tanto que entidades que tienen experiencias internas y acceso al mundo real de manera unitaria es más valioso que si solo tuviésemos un fuero interno, por ejemplo. Por ello, el mero recuerdo del tercer movimiento de la Sinfonía N° 9 de Dvorák (una experiencia interna) no se compara a la audición de dicha sinfonía en el Real Concertgebouw de Ámsterdam (una experiencia interna en el mundo real). Ahora bien, el perfeccionismo ético exalta las características propias de la naturaleza, como tener una instancia interna y otra instancia que se comunica con el fuero externo. No obstante, ello puede ser materia de crítica por caer en algún tipo de falacia naturalista: ¿el mero hecho de que esa sea nuestra forma de vincularnos con el mundo hace que sea la más valiosa?

En segundo lugar, cuando Nozick asevera que de una persona que yace flotando en la máquina de experiencias nadie sabrá si es alegre, cordial, resiliente, etc., al igual que en el argumento anterior, apela a nuestra naturaleza para justificar axiológicamente cuál es el modo de vida más valioso que podemos llevar, pero de igual manera, la respuesta de Nozick parece caer en cierto chauvinismo antropológico: del hecho de que nuestra manera de vincularnos en el mundo sea “X” no implica de que “X” sea la alternativa más valiosa sin más. Por otra parte, Nozick también estaría afirmando, al igual que Aristóteles, que una persona que no realiza acciones en el mundo, y solo está durmiendo, no puede ser considerada virtuosa en algo, pues no desarrolla la unidad orgánica.

Finalmente, el tercer argumento de Nozick señala que transformar el mundo, gatillar nuestras habilidades creativas para mejorarlo, aprender del fracaso de nuestros proyectos y demás es en sí mismo algo más valioso que el placer privado ingente que pueda brindarnos la máquina de experiencias. Esta es una tesis perfeccionista básica: conectarnos con algo valioso (el mundo real) es significativo en sí mismo, tener una vida en la que podamos acceder al mundo real es axiológicamente más relevante. Más aún, poder vincular nuestros deseos, proyectos e ideales con las vicisitudes y adversidades que nos depare el mundo es algo valioso en sí mismo, pues ejemplifica un ejercicio de la unidad orgánica de la vida: comulgar lo diverso, caótico e inescrutable del mundo con nuestro mundo interno.

Conclusiones

1. El experimento mental de la máquina de experiencias no ataca a la doctrina utilitarista clásica de Mill y Bentham, como señala Feldman, ni a las doctrinas que la componen, como señala Woodard, a saber, el consecuencialismo, el bienestarismo y la suma total. Si se asume que el *puzzle* de Nozick ataca a una versión del utilitarismo debe ser a una que privilegie las inclinaciones y deseos privados de los participantes.

2. La crítica al utilitarismo que se desprende del experimento mental de la máquina de experiencias es hacia el utilitarismo de las preferencias en una versión restrictiva. El carácter individualista y la preponderancia decisional calzan con la crítica que Nozick pretende esbozar en el referido *puzzle*. Si bien la CSU de Sidgwick podría dar una mejor formulación para el utilitarismo de las preferencias esta colisiona con limitaciones como la injerencia del placer en las decisiones, la no apelación a una instancia intersubjetiva y la imposibilidad de previsión de las consecuencias de las elecciones. El utilitarista de las preferencias, que ejercite la CSU y que valore las experiencias deseables privadas con una conexión real con el mundo, no estaría dispuesto a conectarse para siempre en la máquina de experiencias. Estas características coadyuvan a que el utilitarismo de las preferencias se perfile como el objeto de las críticas de Nozick.

3. Las respuestas por las cuales no deberíamos entrar en la máquina de experiencias (insuficiencia de la experiencia privada, imposibilidad de desarrollo del yo, importancia del vínculo con el mundo) y optar por el mundo real encaminan a Nozick a una posición cercana al perfeccionismo, tal como lo señala Bradford. Ello está en consonancia con su propuesta de la unidad orgánica, pues la forma en que se desarrolla nuestra naturaleza, conectando experiencias internas con el mundo real, es un bien en sí mismo, evidenciando que la unificación de una mayor complejidad de elementos (experiencia interna y mundo real) es un grado más valioso que la simplicidad (la mera experiencia interna).

■ Referencias

- Aristóteles. (2011). *Ética nicomáquea. Política*. Madrid: Editorial Gredos.
- Bentham, J. (2000). *An Introduction to the Principles of Moral and Legislation*. Kitchener: Batoche Books.
- Bradford, G. (2017). Problems for Perfectionism. *Utilitas*, n. 29: 344-364.

- Chalmers, D. (2022). *Reality + Virtual Worlds and the Problems of Philosophy*. New York / Londres: W. W. Norton and Company.
- Couto, A. (2014). *Liberal Perfectionism. The Reasons that Goodness Gives*. Berlin / Boston: De Gruyter.
- Darwall, S.. (2002). *Welfare and Rational Care*. Oxfordshire: Princeton University Press.
- De Lazari Radek, K. y Singer, P. (2017). *Utilitarianism. A very Short Introduction*. Oxford / New York: Oxford University Press.
- Feldman, F. (2004). *Pleasure and the Good Life. Concerning the Nature, Varieties and Plausibility of Hedonism*. New York / Oxford: Oxford Clarendon Press.
- (2011). What We Learn from the Experience Machine. R. Barder y J. Meadowcroft (eds.), *The Cambridge Companion to Nozick's Anarchy, State and Utopia*. New York / Oxford: Cambridge University Press: 59- 86.
- Goodin, R. (2004). La utilidad y el bien. P. Singer (ed.), *Compendio de ética*. Madrid: Alianza Editorial.
- Hindrinks, F. y Douven, I. (2018). Nozick's Experience Machine: an Empirical Study. *Philosophical Psychology*, 31(2): 278-298. DOI: <https://doi.org/10.1080/09515089.2017.1406600>
- Hurka, Th. (1996). *Perfectionism*. New York / Oxford: Oxford University Press.
- Mill, J. S. (2014). *El utilitarismo. Un sistema de lógica (Libro VI, capítulo XII)*. Madrid: Alianza Editorial.
- Mackie, J. (2000). *Ética. La invención de lo bueno y lo malo*. Barcelona: Gedisa.
- Nozick, R. (1981). *Philosophical Explanations*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- (1995). *La naturaleza de la racionalidad*. Barcelona: Paidós.
- (1999). *Puzzles socráticos*. Madrid: Cátedra.
- (2001). *Invariances: The Structure of the World*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- (2013). *Meditaciones sobre la vida*. Barcelona: Gedisa.
- (2017). *Anarquía, Estado y utopía*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Parfit, D. (2004). *Razones y personas*. Madrid: Machado Libros.
- Railton, P. (1984). Alienation, Consequentialism, and the Demands of Morality. *Philosophy and Public Affairs*, 13: 134-171.
- Sidgwick, H. (1962). *The Methods of Ethics*. New York: Macmillan an Company.
- Singer, P. (1995). *Ética práctica*. Cambridge: University Press.

- (2003). *Desacralizar la vida humana. Ensayos sobre ética*. Madrid: Cátedra.
- (ed.) (2004). *Compendio de Ética*. Madrid: Alianza Editorial.
- (2018). *Liberación animal. El clásico definitivo del movimiento animalista*. Madrid: Taurus.
- Sher, G. (1997). *Beyond Neutrality. Perfectionism and Politics*. Cambridge, New York / Melbourne: Cambridge University Press.
- Tännsjö, T. (1998). *Hedonistic Utilitarianism*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Weijers, D. (2015). Nozick's Experience Machine Is Dead, Long Live the Experience Machine! *Philosophical Psychology*, 27(4): 513-555. DOI: 10.1080/09515089.2012.757889.
- Woodard, Ch. (2019). *Taking Utilitarianism Seriously*. Oxford: Oxford University Press.

La creatividad como innovación racional y diálogo crítico en el horizonte del sentido

Creativity as a Rational Innovation and a Critical Dialogue in the Horizon of Meaning

Iver A. Beltrán García
Universidad de Chalcatongo, México
iivehr@hotmail.com
Orcid.org/0000-0001-9761-9878

DOI:

doi.org/10.23924/oi.v16i36.657

Fecha de recepción: 02/10/2023 • Fecha de aceptación: 22/07/2024

Resumen

Se estudia el fenómeno de la creatividad buscando desmarcarla de las formas de actividad irracionales, acríticas, hermenéuticamente pobres y monológicas. Los métodos utilizados son el análisis conceptual y la construcción teórica. Como principal resultado, se define la creatividad como *innovación sustentada en la actividad de la memoria y la imaginación, que asume una racionalidad problematizadora y que se desenvuelve en el horizonte del sentido bajo la forma de un diálogo*. Esta forma de concebir a la creatividad aporta referentes para evaluar su profundidad (la racionalidad crítica) y su alcance (la riqueza de sentido y su potencialidad dialógica).

Palabras clave

Dialoguicidad, lenguaje simbólico, racionalidad, problematización, sistema hermenéutico.

Abstract

Creativity, as a phenomenon, is studied seeking to distinguish it from irrational, uncritical, hermeneutically poor, and monological forms of activity. The methods used are conceptual analysis and theoretical construction. As the main result, creativity is defined as *innovation supported by the activity of memory and imagination, as far as it assumes a problematizing rationality and unfolds on the horizon of meaning in the form of a dialogue*. This way of conceiving creativity provides references to evaluate its depth (critical rationality) and its scope (richness of meaning and dialogical potentiality).

Keywords

Dialogicity, hermeneutic system, problematization, rationality, symbolic language.

Introducción

En este artículo se define la creatividad como *innovación sustentada en la actividad de la memoria y la imaginación, que asume una racionalidad problematizadora y que se desenvuelve en el horizonte del sentido bajo la forma de un diálogo*.

Desde el punto de vista del método, esta definición es resultado de un análisis conceptual y de una construcción teórica. El análisis conceptual hace visibles y precisa los enlaces entre conceptos esenciales en el estudio de la creatividad, como son los de innovación, imaginación, memoria, imitación, racionalidad, problematización, lenguaje simbólico, horizonte del sentido y diálogo. La construcción teórica utiliza esos conceptos con el fin de desarrollar las bases para una concepción de la creatividad como algo distinto de la innovación y como una actividad que debe ser encauzada por la razón, que adquiere profundidad gracias a la perspectiva crítica, que se realiza desde un determinado sistema hermenéutico con carácter histórico, y que ha de ser entendida como respuesta a un mensaje previo e invitación a uno posterior, en el seno de un diálogo auténtico.

La relevancia de la concepción así planteada es múltiple. Por una parte, permite comprender la especificidad de la innovación creativa o humana; por otra, hace énfasis en los elementos que constituyen la creatividad y su interrelación, desmarcando el fenómeno creativo de la actividad irracional, acrítica, hermenéuticamente pobre y monológica. Esta concepción hace evidente que producir novedades no basta para ser creativo, sino que es necesario ejercer críticamente la racionalidad, ser conscientes del sistema hermenéutico desde el cual se opera esa producción, y explicitar el interlocutor al cual responden las novedades y el interlocutor al que invitan a responder. De esta manera, el creador, y quienes se benefician de sus creaciones, tienen un referente para juzgar la profundidad de esas creaciones (la racionalidad crítica), así como su alcance (la riqueza de sentido y dialógica).

En los primeros apartados, se explican y precisan los conceptos básicos que intervienen en el análisis del fenómeno de la innovación, tales como ser, existencia, formas y modalidades de ser y existir, objeto, conciencia y agente, se define dicho fenómeno haciendo énfasis en su carácter contextual e histórico, y se lo desmarca del proceso afín de multiplicación numérica; y, a través de su vínculo con la memoria y la imaginación, se explica por qué no es posible innovar sin también reiterar en alguna medida. En los apartados siguientes, se hace la distinción entre el fenómeno innovativo y el creador, examinando el vínculo entre racionalidad, problematización y profundidad creativa; se muestra en qué consiste el carácter hermenéutico de la creatividad a través de conceptos como los de lenguaje simbólico, densificación relacional y sentido, y se identifican los elementos, la estructura y el proceso dialógicos del acto creador en sus dimensiones intrasistémica e intersistémica.

Elementos conceptuales

El proceso de conceptualizar un fenómeno consiste en hacer visible el tejido de relaciones que lo conforman, es decir, sus hilos y configuraciones. En el caso del fenómeno de innovación, tales hilos son los conceptos de *ser* o *existencia*, *forma* o *modalidad*, *objeto*, *conciencia* y *agente intencional*, por lo que resulta indispensable precisar estos conceptos y la estructura que los liga, antes de enfrentar el fenómeno mismo.

❖ Ser, existencia, y formas y modalidades de ser y existir

El ser se entiende como término de la captación sensible y de la actividad humana corporal o psíquica, siendo esa captación o actividad ya posible, ya actual; en tal sentido —como ser determinado y no como ser indeterminado—, se expresa también a través del término “existencia”.¹ Posee distintas formas y modalidades, que varían de-

1 Esta forma de entender el ser es estrictamente metodológica, en el sentido de que se adopta por su idoneidad para una tarea analítica determinada. Para la problemática filosófica de la aprehensión y posible conceptualización del ser, véase Jaroszyński (2018).

pendiendo del análisis que se efectúa de las vías para captar objetos y actuar sobre ellos y de las vías por medio de las cuales un ser o ente puede mostrarse. Teniendo en cuenta lo que se propone el presente estudio, basta con destacar cinco formas: ser o existir (i) como objeto conceptual, (ii) como objeto imaginario (recordado o imaginado por la fantasía), (iii) como objeto volitivo, (iv) como objeto afectivo, y (v) como objeto de los sentidos corporales; y tres modalidades: (a) la realidad como límite para la voluntad, (b) la actualidad, (c) la necesidad (lógica, normativa), y sus opuestos, la irrealidad, la posibilidad y la contingencia.

Para estudiar el fenómeno de la innovación, es crucial el reconocimiento del ser o la existencia no solo de los objetos reales (como el muro que no podemos atravesar), actuales (como la lectura de estas palabras) o necesarios (como la relación inversa entre la extensión y la intensión de un concepto), sino también de los objetos irreales (como la capacidad de franquear obstáculos sólidos a voluntad), posibles (como la lectura de los volúmenes que esperan en el librero) y contingentes (como la construcción de un nuevo concepto). La utilidad teórica de esta manera de entender el ser radica en que permite identificar cuando un objeto existe o posee ser en el sentido de una forma o modalidad y no de otra, y cuando cambia esa forma o modalidad; y, por tanto, distinguir las diferentes posibilidades de la innovación y la creatividad.

❖ Objeto y conciencia

En cuanto al objeto, en este lugar se considera como tal a cualquier correlato actual o posible de la conciencia, intelectual o sensorial, y, por tanto, no solo a las cosas y las personas (para las que se reserva el sinónimo “ente”), sino también las propiedades, las relaciones, los estados y los cambios.² Estos últimos, los cambios, pueden poseer

2 Esta división entre entes (cosas y personas), por una parte, y por otra, propiedades, relaciones, estados y cambios, constituye un remanente de lo que Eduardo Nicol ha llamado la “tradición parmenídea”, a saber, el pensar ontológico y epistemológico que presupone una oposición entre el ser y la realidad múltiple y cambiante, y, correspondientemente, entre la verdad del conocimiento y su carácter histórico. Sin embargo,

agente, como las actividades, los actos y las acciones (en seguida se volverá al concepto de agencia), o pueden no poseerlo, y se clasifican en cambios con orden, llamados “procesos”, y cambios sin orden. De la conciencia se habla como la captación actual o posible que el sujeto efectúa de un objeto externo (natural, social) o interno (corporal, psicológico), independientemente del nivel de procesamiento intelectual. La conciencia, que supone la relación entre sujeto y objeto, puede ser objeto de sí misma, es decir, puede desdoblarse en un sujeto que se observa a sí mismo y un objeto observado por sí mismo. Tal desdoblamiento da pie a hablar de la conciencia como interioridad, pero una interioridad relativa, debido a su carácter lingüístico, y, por tanto, cultural, social e histórico. De acuerdo con lo anterior, los conceptos de conciencia y objeto son correlatos, y el concepto de ser hace referencia a su relación. Esta estructura conceptual no impide la consideración de la realidad como forma de ser o existir, pues hay objetos que son captados por la conciencia precisamente como límite para la voluntad.

❖ Agente intencional

Este se refiere al sujeto de una actividad, tal que posee intencionalidad en el sentido de que es capaz de: (i) representarse un fin, es decir, un resultado, (ii) proponerse su realización, (iii) evaluar y seleccionar los mejores medios para realizarlo, y (iv) efectuar una actividad y/o producir un resultado con el propósito de dar cumplimiento a ese fin. En estos términos, no pueden innovar: los seres no vivos, los seres sin conciencia, ni los seres sin intencionalidad así entendida. En este artículo, se presupone que hay seres no humanos capaces de ser agentes intencionales, debido al hecho de que algunos

las cosas y las personas, para ser pensadas, requieren también el no ser, no solo el ser, es decir, están determinadas al mismo tiempo por lo que son y por lo que no son. En este sentido, propiedades, relaciones, estados y cambios no se distinguen de las cosas y las personas por la pureza del ser de estas últimas o por el ser contaminado de no ser de aquellos, sino porque su ser se presenta con características particulares. Es cierto que las cosas y las personas poseen una específica unidad y permanencia; pero propiedades, relaciones, estados y cambios también presentan una peculiar forma de ser unitarias y permanentes. Confróntese Nicol (1974: 83-97; 1990).

animales diseñan estrategias o elaboran instrumentos; sin embargo, debe tenerse presente que este es un punto problemático.³

El concepto de innovación

Como queda indicado, los conceptos expuestos en el apartado anterior son los hilos con los que se teje el concepto de innovación. Ahora puede procederse a esta tarea.

❖ Concepto e historia

El término “innovación” designa o la actividad de innovar o el resultado de innovar. Como actividad, la innovación implica un *agente intencional*, y consiste, en el orden del *ser*, en agregar a una *forma de ser* o *modalidad* un *objeto* que antes no existía en ella, o, en el orden de la *conciencia*, en agregar a esta un contenido con el que antes no contaba. Por ejemplo, en el orden del *ser*, hay innovación cuando el sujeto da existencia real a un objeto que antes solo existía como posibilidad; y en el orden de la conciencia, cuando elabora conceptualmente un objeto que antes solo había sido apprehendido mediante percepción sensible.

La actividad de innovar tiene carácter contextual y circunstancial, en el sentido de que lo que representa una innovación en un contexto circunstancial puede no serlo en otro. Al respecto, siguiendo a Godin (2021) y a Girard (2018), hay que considerar que la innovación ha sido valorada de manera contrastante a lo largo de la historia. Como idea de orígenes griegos y latinos (*kainotomia*, *innovo*), en la Edad Media, en el Renacimiento y en la Época Moderna, incluso entre humanistas, reformadores religiosos, escritores como Montaigne y filósofos como Diderot, y en la querrela entre antiguos y modernos, la innovación se juzga con una perspectiva predominantemente conservadora y de manera negativa, mientras que en la

3 Mejía (2019) hace una exposición general del problema y toma partido por la agencia intencional en algunos animales no humanos.

Época Contemporánea (siglo XIX, con los socialistas y positivistas franceses, y sobre todo en el siglo XX) es considerada desde una perspectiva predominantemente progresista y con valor positivo. La Revolución Francesa, a pesar de sus aspectos sombríos, en lugar de provocar un retroceso hacia la perspectiva conservadora y negativa, confirma la idea de que el hombre y el orden social son productos de la acción del hombre mismo, y, a través de esa idea, la perspectiva progresista y positiva de que la innovación con la que el presente configura el futuro puede traer consigo la solución a los problemas que el pasado hereda al presente. Así, si bien en la época de la Reforma se trata la innovación como un proceso de contaminación, envenenamiento, adulteración, falsificación, herejía, desviación, violencia, en un momento posterior se le presenta como originalidad, mejoramiento, progreso, creatividad, iniciativa, emprendimiento, y es asociada a ideas poderosamente atractivas, como autonomía, libertad, democracia, solidaridad y liberación.

Girard (2018) observa, además, que la valoración positiva de la innovación en los últimos siglos está asociada al progreso de la ciencia y las invenciones de la tecnología; lo cual hace pensar que el desencanto con ese proceso y esas invenciones debido a sus dimensiones y efectos económicos y políticos puede contribuir a explicar el retorno aquí y allá de la perspectiva conservadora y negativa. En todo caso, a través del concepto de “mediación interna” y el ejemplo de las economías de mercado, el mismo autor argumenta la idea de que la innovación no debe ser entendida exclusivamente como una forma de discontinuidad sino que incluye un elemento no menos importante de continuidad (confróntese este punto específico en Girard, 2018: 178), hasta el punto de que la competencia económica puede ser vista como una forma de colaboración. Sin un referente tradicional y sin una dimensión imitativa, no es posible innovar. Como se verá, tal idea está en consonancia con la forma de concebir la innovación y la creatividad en el presente artículo, y adquiere especial claridad y detalle al analizarse el carácter dialógico de esta última.

❖ Sentidos lato y estricto

La innovación, en sentido lato, puede referirse a la sola multiplicación numérica, es decir, al aumento cuantitativo de objetos sin una correspondiente variación de cualidades en los mismos; no así en sentido estricto. En el sentido lato, como multiplicación numérica, la innovación se dice de una máquina que reproduce una y otra vez productos de acuerdo con el mismo modelo, por cuanto cada producto adicional introduce como novedad un incremento cuantitativo solo por aportar un ejemplar más; en el segundo sentido, en cambio, la innovación solo ocurre cuando, además de la multiplicación numérica, se agrega alguna variante cualitativa respecto al modelo (innovación parcial), o cuando se elabora un nuevo modelo (innovación radical).⁴ Ejemplo de innovación en sentido estricto son el artesano que varía materiales o diseño, y el artista que rechaza el modelo de la tradición y plantea uno diferente. En el presente artículo, lo nuevo, la novedad y la innovación, así como el sujeto innovador, lo diferente, la diferencia, la diferenciación, lo cambiante y el cambio, deben ser entendidos no en el sentido lato de la multiplicación numérica sino en el sentido estricto de la diferenciación cualitativa.

Innovación, memoria, imaginación

Cuando se evalúa el proceso de innovación, llega a considerarse como defecto el que ese proceso no sea radical, es decir, el que muestre elementos de reiteración, y con ellos, deudas con el pasado. Pero una innovación radical resulta imposible, ya que todo acto innovador incluye por necesidad un aspecto reiterativo. Esto se hace claro al inspeccionar los vínculos que articulan el proceso de innovar con el trabajo de la memoria y de la imaginación.

4 Rakic (2020: 95-96) habla de "incremental innovation" y "radical innovation".

❖ Memoria, imaginación, fantasía

En efecto, la actividad innovadora requiere de estas últimas. La memoria permite guardar contenidos informativos, además de los afectivos y los procedimentales.⁵ La imaginación permite transformar esos contenidos informativos, por reorganización, esto es, por cambio de orden, o por recombinación, en el sentido de un cambio de contenidos, más allá de las limitaciones de lo real.⁶ Así pues, se habla de reorganización cuando se imagina un ser semejante al humano, pero con los ojos no en el rostro sino en las palmas de las manos; así en *El laberinto del fauno*, de Guillermo del Toro (2006). En cambio, se habla de recombinación al imaginar un centauro, mitad caballo y mitad humano, como en la mitología griega.

La transformación que opera la actividad imaginativa sobre los contenidos de la memoria puede ser o no ser congruente con el orden de lo real. Considérese, como ejemplo de congruencia con lo real, imaginar con base en relatos de experiencias ajenas un viaje que aún no se ha realizado; y, como ejemplo de falta de congruencia, imaginar un planeta con masa pero sin gravedad. La imaginación incongruente con lo real puede ser llamada específicamente fantasía.⁷

5 Aquí se hace referencia a la memoria declarativa o explícita (consciente, intencional), como formas de la cual pueden ser diferenciadas una memoria episódica (ligada a la experiencia personal) y una memoria semántica (relativa a conceptos y datos). Véase Rubin (2022).

6 En este lugar no se aborda el vínculo entre imaginación, sensación y percepción; sin embargo, el tema es importante en la literatura. Destaca como ejemplo Heidegger (1986), quien plantea que la imaginación trascendental es esa “raíz común” de la sensibilidad y el entendimiento a la que hace referencia Kant (*KrV*, A 15; Kant, 1997: 60-61), y que, en consecuencia, aporta la clave para que el *Dasein*, distanciándose de los seres que le son dados en su esencial apertura, trascendiéndolos, los recupere de una manera original. Montani (2020), en diálogo con Kant y Heidegger, argumenta que en la imaginación hemos de ver, no esa raíz común o misteriosa unidad original, sino la forma específica en la que se relacionan sensibilidad y entendimiento.

7 Carlos Pereda (2006) concibe como imaginación y como fantasía algo próximo a lo que aquí se entiende respectivamente por imaginación congruente o imaginación incongruente con lo real. Con sus propias palabras: “El fantástico levanta murallas frente a lo real, o intenta cavar pozos sin fondo”, e “imaginar implica proponer o, al menos, esbozar puentes —a menudo, difíciles puentes— a las varias realidades, actuales o posibles” (138-139). La imaginación congruente con lo real tiene un papel clave para la

❖ Reiteración e innovación

Ahora bien, memoria e imaginación no pueden ser concebidos como capacidades radicalmente separadas entre sí. La memoria transforma los contenidos que resguarda; por ejemplo, cuando elimina aspectos o detalles no relevantes, o cuando rellena los espacios vacíos (el caso extremo de esto último se da cuando el sujeto, al recordarse a sí mismo, se desdobra en dos instancias, el que observa y el que es observado).⁸ Y la imaginación, por su parte, al transformar los contenidos informativos los preserva, así sea alterando su orden o su combinación. Es decir, en la memoria hay siempre un componente de imaginación, así como en la imaginación hay siempre un componente de memoria.

Una consecuencia de lo anterior es que no hay innovación sin algo de reiteración, ni reiteración sin algo de innovación. Es tan imposible una innovación radical y pura como una reiteración radical y pura: el que innova, solo puede hacerlo reiterando estructuras o contenidos, y el que reitera necesita en alguna medida innovar las estructuras y los contenidos que utiliza.⁹ La diferencia entre reiteración e innovación radica, pues, en el predominio de la memoria o el predominio de la imaginación.

utopía política o imaginación trascendental como creación de otros mundos o mundos alternativos (Véase Molina, 2022). En cuanto a la imaginación incongruente con lo real, o fantasía, hay que destacar el rol que juega el olvido para la actividad creativa (“forgetting as inventor”) (Véase Fawcett y Hulbert, 2020).

8 La relación entre memoria y creatividad ha sido estudiada por García-García, Llorente-Barroso y García-Guardia (2021).

9 Este planteamiento acerca de la innovación y la reiteración tiene consecuencias particularmente relevantes en el ámbito de la teoría; como ejemplo puede pensarse en el caso de la filosofía latinoamericana. Recuérdense la postura de Leopoldo Zea, que se da en el marco de un universalismo crítico: en filosofía nadie puede limitarse a reiterar, pues el necesario cambio de circunstancias históricas confiere novedad a toda obra, pero tampoco es posible una novedad radical, dado que todo pensamiento se desenvuelve sobre el trasfondo de una determinada tradición; de manera que lo que importa, más allá de reiterar o innovar, es la fidelidad al espíritu filosófico, que tiene que ver con enfrentar los problemas de la realidad concreta. Confróntense Zea (1989: 26-43) y Beltrán (2020).

La innovación, estudiada hasta aquí, constituye un comportamiento posible para cualquier ser vivo con agencia intencional; en contraste, la creatividad constituye un fenómeno propio y distintivo del ser humano.¹⁰ En este y los siguientes apartados se marcará la diferencia entre innovación y creatividad, comenzando por elucidar el papel de la razón —y especialmente de su labor problematizadora— en lo que toca al nivel de profundidad atribuido a la actividad creativa.

❖ Tipos de razón

La creatividad remite a la innovación específicamente humana, es decir, a una actividad que —además de la innovación— incorpora racionalidad problematizadora, carácter simbólico y dialoguicidad. Así, “creación” ha de entenderse o como acción de crear (también “innovación creativa”), o como su resultado, lo que se crea.

Puesto que la creatividad tiene un necesario carácter racional, y ya que la racionalidad se entiende de maneras diversas, conviene hacer explícita la forma en que se concibe aquí lo que es la razón y su dimensión problematizadora.

De la razón se habla como capacidad de justificar las creencias y las acciones. Por lo que toca a las creencias, la razón —llamada en tal caso teórica— puede referirse a una justificación lógica, centrada en la coherencia de las ideas, o a una justificación empírica, que

10 Un abordaje distinto es el de Adolfo Sánchez Vázquez (2003: 318-323), que no distingue entre creación e innovación. Para él, la praxis, o actividad humana que transforma un objeto material, es creadora si hay unidad de lo subjetivo y lo objetivo, si el proceso y el resultado son imprevisibles, y si el producto es único e irreplicable. La unidad de lo subjetivo y lo objetivo se entiende en el sentido de que el sujeto, apertrechado de determinados conocimientos y de los medios más adecuados, realiza el acto subjetivo, psíquico, de plantear una idea o forma generatriz, y trata de realizarla en el objeto material. Sin embargo, la materialidad de este último presenta una resistencia imprevista que dificulta dicha realización, el sujeto ha de reelaborar la idea o forma inicial para ajustarla a la resistencia del objeto, con lo cual la idea o forma que guía su praxis deviene fin abierto o proyecto dinámico. Este fin o proyecto permitirá al sujeto, al culminar su obra, descubrir la ley que ha regido la totalidad del proceso, una ley imposible de conocer *a priori*. Véase Beltrán (2017b).

se enfoca en la relación entre las creencias y la realidad. Respecto a las acciones, la razón —denominada a su vez práctica— justifica los medios con base en fines, y los fines con base en principios prácticos. La razón teórica y la razón práctica no son capacidades radicalmente separadas y distintas, pues la razón práctica requiere de la intervención y los productos de la razón teórica para funcionar adecuadamente, de la misma manera que la razón teórica constituye ella misma una forma de actuar, con sus medios, fines y principios, y, por tanto, está sometida al escrutinio de la razón práctica.¹¹

Así entendida, la razón puede ser o no ser problematizadora. Lo es cuando deviene reflexiva, es decir, cuando se vuelve sobre sí misma y examina sus propios fundamentos, problematizándolos; cuando la razón teórica escruta y cuestiona los principios en los que asienta sus procesos lógicos o el núcleo de creencias que sostiene al resto, o pone a juicio sus conceptos, sus planteamientos, sus argumentaciones, o cuando se interroga por los fines y los principios que justifican a los medios, o por los principios que dan sustento a sus fines, o por el sentido de sus principios y su interrelación. Y no es problematizadora cuando da por supuestos los fines y se limita a hacer inferencias; cuando confirma sus esquemas conceptuales con datos nuevos pero sin detenerse a analizar los esquemas mismos, o cuando se limita a guiarse por unos fines preestablecidos y adopta medios convencionales, sin detonar el proceso de la interrogación sobre la justificación de esos medios y de esos fines.

11 Aquí se toma como marco el análisis que Luis Villoro hace de los principales conceptos epistémicos. Las creencias, mediante justificación racional suficiente, adquieren estatus de conocimiento. La justificación, para la razón teórica, es garantía de la verdad de las creencias, es decir, de que las creencias están determinadas por la realidad; y para la razón práctica, es garantía del éxito de la acción. Además, la justificación tiene carácter histórico, cultural y socialmente relativo, y debido a este carácter, su racionalidad y suficiencia deben ser establecidas en cada caso por una determinada y concreta comunidad pertinente: una comunidad epistémica en el caso del saber, una comunidad sapiencial en el caso del conocer. El saber es un componente del conocimiento, y posee justificación objetiva; el conocer, también componente del conocimiento, se justifica a través de la experiencia personal. Si predomina el saber, el conocimiento tiende al ideal de la ciencia, y si predomina el conocer, tiende al ideal de la sabiduría. Confróntese Villoro (1989), y véase Beltrán (2019). Beuchot (2022) argumenta a favor del análisis de Villoro y sus implicaciones epistemológicas y ontológicas.

❖ Razón y creatividad

Habiendo precisado la forma en que se entienden la razón y su dimensión problematizadora, puede verse con claridad cómo estas se hacen presentes en el fenómeno de la creatividad. Esta es siempre racional en el sentido de que la actividad creativa se da en el marco de una razón teórica y de una razón práctica. La primera, la razón teórica, interviene en tanto que el cambio creativo está orientado por unas creencias, que se relacionan lógicamente entre sí y epistemológicamente con los objetos del cambio; la segunda, la razón práctica, participa en el sentido de que el cambio es una acción y toda acción constituye una pieza en una estructura de medios, fines y principios. Al efectuar un cambio, cualquiera que este sea, el ser humano actúa desde y en su carácter racional, con su lógica, con su conocimiento, con sus valores, con sus fines.

Ahora bien, el carácter racional de la actividad creativa se presenta siempre con una dimensión problematizadora.¹² La problematización se refiere a que el sujeto deja de ver el orden de los objetos, así como el conjunto de principios en que ese orden se basa, como naturales, necesarios, justificados, evidentes, únicos, y se plantea la posibilidad de otro orden y otros principios. Lo que la problematización detona es un examen acerca de los motivos y las razones por los cuales las cosas se ordenan de una forma y no de otra. Por supuesto, el resultado de ese examen puede ser la confirmación del orden establecido, y un comportamiento consecuente de reiteración e imitación; en este caso, la problematización, por su resultado, se califica como imitativa. En cambio, la problematización creativa, adjetivada así también por su resultado, conduce al cambio, a la diferenciación, a la novedad.

La problematización puede ser parcial o radical. Es parcial si solo cuestiona las derivaciones y no las bases. En el orden de la razón

12 Esta es la diferencia entre la racionalidad de la innovación y la racionalidad de la creatividad. La innovación es también siempre racional, debido a que en ella interviene una agencia intencional, y por tanto, una racionalidad práctica de medios y fines; en cambio, el carácter racional de la actividad creativa se refiere a una racionalidad específicamente problematizadora.

teórica, como ya se señaló, las bases se refieren al núcleo de creencias que sustenta al resto; y en el orden de la razón práctica, a los fines y principios que justifican a los medios, y los principios en los que se asientan los fines. La problematización es radical cuando se dirige hacia los principios primeros del conocimiento y de la acción. La consecuencia es que la creatividad puede ser superficial, si su problematización es parcial, o profunda, si trae consigo una problematización radical: el sujeto creador o creativo puede alterar el orden de las cosas superficialmente si no toca los fundamentos de sus creencias y valores, o profundamente, si su alteración provoca una crisis intelectual o valorativa.¹³

Creatividad y horizonte de sentido

La creatividad, además de su elemento de racionalidad y de problematización, supone un lenguaje simbólico y un carácter dialógico. Para esclarecer estas relaciones, en seguida se trazará un esquema de lo que es lenguaje, lenguaje simbólico, densidad relacional y horizonte de sentido. Tal esquema tiene como base el análisis ontológico, y solo se desarrolla en la medida que sirve al propósito indicado.

❖ Lenguaje, densificación relacional y sistemas hermenéuticos

Considérese un objeto que es utilizado específicamente para relacionarse con otro objeto, y llámeselo “objeto relacionante”. “Objeto”, aquí, tiene el amplio sentido que ya se indicó: remite a cosas, personas, propiedades, relaciones, estados o cambios (estos últimos, con agente o sin agente, con orden o sin orden). Una relación, por su parte, es el desplazamiento actual o posible de la atención. Tenemos, pues, una estructura triádica: el “objeto relacionante”; el objeto con

13 La problematización radical es un rasgo característico —aunque, claro, no exclusivo— de la filosofía, hasta el punto de que esta última comienza por problematizarse a sí misma (autocuestionamiento), y solo después de haberlo hecho extiende su problematización a la totalidad de lo que la rodea (heterocuestionamiento). Véase, por ejemplo, Salcido (2016).

el cual se relaciona (u “objeto relacionado”), y el “sujeto relacionador”, que puede ser humano o no. La estructura deviene tetrádica si el uso del objeto relacionante tiene como fin la comunicación entre el sujeto relacionador y un interlocutor, que es el sujeto cuya atención se busca en tal caso dirigir del objeto relacionante al objeto relacionado.¹⁴

Las relaciones que el ser humano produce y utiliza, al ser almacenadas en la memoria, se estabilizan, es decir, conforman estructuras duraderas. Esto es un lenguaje: un conjunto ordenado de relaciones estabilizadas entre objetos relacionantes y objetos relacionados. Ahora bien, las relaciones tienen una propiedad que puede ser nombrada “densificación relacional”, y que consiste en que las relaciones se relacionan entre sí formando redes de relaciones cada vez más ricas y complejas. La densificación relacional es posible gracias al ya indicado soporte de la memoria y a la acción de la imaginación; la primera preserva las relaciones ya establecidas, la segunda promueve nuevas y más complejas estructuras entre relaciones. Por lo mismo, la riqueza y complejidad de las redes de relaciones depende de la capacidad de la memoria y de la imaginación. Cuando se utiliza un lenguaje para relacionar dos objetos, el objeto relacionado no se conecta solo con el objeto relacionante, sino que, junto con esa determinada relación, recibe un caudal de otras relaciones con las que esa relación está relacionada (densificación relacional), y, por tanto, se

14 Este punto de partida ontológico, lo mismo que el esquema —también de carácter ontológico— que se esbozará, presentan múltiples focos de discusión debido a sus implicaciones en el marco de la tradición filosófica; sin embargo, en este lugar el propósito exclusivo consiste en hacer visibles los supuestos del análisis. Al igual que en la ontología de Cornelius Castoriadis (1997), se plantea que el mundo de lo humano, de naturaleza social y lingüística, posee un orden y unos principios históricamente múltiples y dinámicos, pero, a diferencia de este filósofo, no hay una definición en torno al problema de si el fundamento último de ese orden y de esos principios (*ecceidad*) corresponde a la regularidad de lo natural (físico-químico, biológico y psíquico), a los condicionantes históricos, y al conocimiento científico de dicha regularidad y tales condicionantes, como se presupone o se plantea parcial o totalmente en el positivismo comtiano, en el marxismo con versión ortodoxa, en el funcionalismo y en el estructuralismo, o si —en un gesto en retrospectiva característicamente postestructuralista o postmoderno— se remite a un *magma de significations imaginaires sociales* (en palabras del mismo Castoriadis, 1997: 264), un magma por sí mismo no racional. Véase Almazán (2020).

vincula también indirectamente a otros objetos. Enlazar dos objetos en el seno de un lenguaje significa localizar el objeto relacionado en un punto específico de una red o mapa de relaciones, que solo tiene existencia mental. Dado que la red de relaciones depende de la experiencia (principalmente de los objetos con los que el sujeto entra en contacto y de las necesidades y los deseos de establecer relaciones entre ellos), y puesto que la experiencia tiene carácter contingente, seres con diferentes experiencias construyen redes o mapas de relaciones distintos, es decir, lenguajes diversos.

Los lenguajes de los seres vivos no humanos con imaginación, en tanto redes estabilizadas u ordenadas de relaciones, derivan su orden de la regularidad de la naturaleza. Esa regularidad da estabilidad a las relaciones que esos seres establecen entre los objetos, y por ello constituye su principio. En cambio, los seres humanos introducen en su lenguaje principios radicalmente divergentes entre sí y respecto al principio natural. Al lado del principio natural, el ser humano dispone de conjuntos de principios religiosos, artísticos, científicos, económicos, políticos, éticos, etc. No se puede hacer una enumeración de esos principios, debido a su naturaleza histórica: nacen y mueren, cambian en el tiempo, se multiplican y se reducen, se asimilan y se diversifican. Lo que sí se puede hacer es señalar su existencia y su importancia. Cada uno de esos principios, al generar un determinado orden y al acotar a través de ese orden una cierta red de relaciones entre objetos, da pie a un sublenguaje. Dentro de un lenguaje hay, pues, distintos sublenguajes, cada uno gobernado por su propio conjunto de principios; en este lugar se les denominará “sistemas hermenéuticos”.

❖ Horizonte de sentido

El sentido es la posibilidad de localizar un mismo objeto en diferentes redes de relaciones o sistemas hermenéuticos. Así, por ejemplo, un mismo objeto, digamos una experiencia subjetiva, puede ser localizada en el sistema hermenéutico de la religión o en el de la ciencia, los cuales —a partir de una determinada interpretación— tienen como principios respectivamente la fe o la razón. El sentido

remite necesariamente a la ambigüedad, es decir, a la pluralidad de redes de relaciones, de sublenguajes, de órdenes, de principios, en fin, de sistemas hermenéuticos.¹⁵

El sistema de todos los sistemas hermenéuticos es el horizonte del sentido, llamado de esa manera para enfatizar su carácter abierto, pues no tiene límites definidos (a diferencia de un sistema cerrado o ámbito), además de que se ramifica y se transforma incesantemente a través del tiempo. Así como se distingue un lenguaje de primer grado y sus sublenguajes, que son de segundo grado, cada sublenguaje puede incluir a su vez otros sublenguajes aún más restringidos, los cuales por ello han de ser llamados de tercer grado o de grados sucesivos. Un mismo sujeto habita diferentes sistemas hermenéuticos, y remite los objetos de su experiencia a uno u otro de esos sistemas dependiendo de las circunstancias; pensemos en el sujeto que, en su trabajo como científico, se refiere al universo en términos materialistas, pero que en su vida privada habla del mismo universo en un sentido espiritual y religioso. Esta situación, lejos de representar una anomalía, forma parte de la normalidad humana: el ser humano es el ser ambiguo, el ser de la multiplicidad de los sistemas hermenéuticos.¹⁶

Esta forma de entender el lenguaje tiene serias implicaciones ontológicas, de las cuales solo es posible hacerse cargo asumiendo que el ser tiene entre sus modalidades la realidad y que la realidad se define como límite para la voluntad. El argumento general es el

15 Referencia y sentido son dimensiones que no pueden estar ausentes al mismo tiempo en el lenguaje humano. Pero, además de esas dimensiones, el lenguaje posee funciones, que consisten en el uso que se hace del mismo; así, el lenguaje puede ser utilizado para referir, pero también para expresar, ordenar, consumir, establecer o mantener el contacto, definir y embellecer, entre otras numerosas posibilidades. (No debe confundirse la referencia en el sentido de dimensión y la referencia en el sentido de función).

16 La descripción que aquí se hace del ente humano como ser al que le es propio y distintivo el sentido, así como el despliegue del horizonte del sentido en sistemas hermenéuticos cada uno con su propio orden y conjunto de principios, tiene como origen y base la filosofía de Eduardo Nicol, en la que ese ente se presenta como ser expresivo que produce y habita sistemas de símbolos en el seno de un mundo de sentido. Véanse especialmente sus libros *Metafísica de la expresión* (1974: 213-281) y *La reforma de la filosofía* (1980: 114-190); así como Beltrán (2017a).

siguiente. Por una parte, las relaciones solo pueden existir si hay objetos distintos a las relaciones mismas, a saber, los términos últimos relacionados a través de ellas. Pero, por otra parte, si todos los objetos son únicamente tejidos de relaciones (si más allá de la densificación relacional no hay nada), entonces no hay objetos distintos a las relaciones, y, por tanto, no es posible la existencia ni de las relaciones ni de los objetos. Para no caer en una especie de panrelacionismo nihilista, es necesario plantear que los objetos en su conjunto, o un subconjunto de los objetos, no son únicamente tejidos de relaciones, sino algo más. Ese algo más es la realidad tal como ha sido caracterizada.¹⁷

❖ Lenguaje simbólico, creatividad e innovación

A partir del anterior esquema sobre el lenguaje y los sistemas hermenéuticos, puede plantearse que la creatividad requiere un lenguaje simbólico, porque los cambios que efectúa en el orden de los objetos siempre se producen desde al menos un sistema hermenéutico. Incluso cuando lo que se interviene creativamente es la naturaleza, no se realiza esa intervención únicamente conforme al principio de la regularidad de lo natural, sino que la naturaleza, de manera global o parcial, es vista e intervenida siempre o desde la economía, o desde la política, o desde la religión, o desde el arte, o desde la ciencia, etc. Un mismo cambio puede ser visto o emprendido desde diferentes sistemas hermenéuticos, por ejemplo, desde la economía y al mismo tiempo desde la política, ya que ese cambio puede ser interpretado en una multiplicidad de sentidos. El lenguaje no posee zonas neutrales, al margen de los sistemas hermenéuticos, siempre tiene un orden y ese orden remite a un conjunto específico de principios.

En contraste, la innovación no creativa no se efectúa desde un lenguaje simbólico. Su horizonte es la naturaleza, en sentido fuerte, es decir, eliminando el fenómeno del sentido e incluyendo en

17 Una exposición general y crítica del panrelacionismo tal como aparece en la obra de Richard Rorty, en González-Castán (2015). Un tratamiento crítico del realismo ontológico, en Gan (2021).

consecuencia al ser humano como parte de esta, de la naturaleza. Bajo el principio de regularidad de lo natural, los seres vivos (entre ellos los humanos, considerados puramente en tanto seres naturales y despojados de dicho fenómeno) operan cambios en el orden de los objetos. El ser humano solo se desgaja de la matriz natural a partir de que se consideran el horizonte del sentido y la multiplicidad de los sistemas hermenéuticos, esto es, desde el momento en que es el ser humano el que —en ese horizonte y desde esos sistemas— se observa a sí mismo y observa su relación con los otros seres.

Creatividad y diálogo

Hasta este punto se ha visto la diferencia entre innovación y creatividad, y se ha desplegado el análisis de esta última como actividad racional, problematizadora y hermenéutica. Sin embargo, hace falta todavía poner de relieve el hecho de que, a pesar de la frecuente vinculación de la actividad creadora con el cultivo de la individualidad y con la introspección solitaria, esa actividad no se desenvuelve nunca en el sentido de un desasimio del entorno social.

Toda creación es dialógica.¹⁸ El diálogo, es decir, la comunicación entre al menos dos sujetos, en el que ambos intercambian sucesivamente el rol de emisor y el de receptor, para ser auténtico, debe poseer una diferencia dialógica y un interlocutor efectivo. La diferencia dialógica se define como una diferencia pertinente y significativa entre lo que comunica un interlocutor y lo que comunica el otro; pertinente porque la diferencia debe referirse al mismo objeto, aun si este es interpretado en diferentes sentidos; y significativa, porque hay diferencias triviales que solo contribuyen a enmascarar el monólogo. Un interlocutor es efectivo cuando, además de ofrecer una diferencia dialógica, tiene apertura, es decir, disposición a escuchar y comprender al otro, así sea solo en el modo de la diferencia o contrastación.

18 En este mismo sentido, Mareovich (2022: 93) remarca la dimensión social de la creatividad, siguiendo al psicólogo ruso Vygotsky (2004: 29-30).

La razón de que se considere necesariamente a la creación como diálogo, es que esta presenta siempre la estructura y el proceso propios de esa forma de comunicación. Un objeto generado por un sujeto no puede ser calificado como nuevo (o como carente de novedad) a menos que se entienda como respuesta a una propuesta anterior, es decir, como parte de un diálogo. Todo objeto creado es el mensaje de un sujeto a otro sujeto, y responde al que previamente transmitió la propuesta de ese otro sujeto.

Los elementos, la estructura y el proceso del diálogo, y por tanto de la creación, son los siguientes:

Elementos

- ◆ Dos sujetos (S1 y S2).
- ◆ Dos tiempos (T1 y T2).
- ◆ Un rol de emisor (E).
- ◆ Un mensaje-propuesta (MP).
- ◆ Un mensaje-respuesta (MR).
- ◆ Un rol de receptor (R).

Estructura

- ◆ S1 y S2 se comunican entre sí adoptando sucesivamente el rol de E o de R.
- ◆ MP y MR constituyen el contenido de la comunicación.

Proceso

- ◆ T1: S1-como-E envía MP al S2-como-R.
- ◆ T2: S2-como-E envía MR al S1-como-R.

MR debe referirse a MP y posicionarse ante el mismo; por ello la novedad, si está presente, se localiza en MR. Toda creación constituye un mensaje que responde a un mensaje previo y se posiciona respecto a él en el seno de un diálogo. Decir que toda creación es una respuesta significa, en primer lugar, que una creación radical, *ex nihilo*, es imposible para el ser humano; en segundo lugar, que la creatividad, si bien implica una ruptura mayor o menor con el orden establecido, también trae consigo un vínculo de comunicación y

entendimiento; y, en tercer lugar, que la creatividad llama a la creatividad, en el sentido de que la promueve, pues toda respuesta es una puerta abierta a la continuación del diálogo.

Por último, es necesario distinguir entre el diálogo intrasistémico y el diálogo intersistémico. Ambos se efectúan en el horizonte del sentido, pero el diálogo intrasistémico se da entre interlocutores que comparten un mismo conjunto de principios y, por tanto, un mismo orden, mientras que el diálogo intersistémico ocurre entre interlocutores que actúan desde diferentes principios y órdenes. Ejemplo de diálogo intrasistémico es el de los científicos que, sobre la base de una misma concepción de la ciencia y la racionalidad, discuten teorías alternativas para explicar un fenómeno; ejemplo de diálogo intersistémico, el de científicos y religiosos, unos apoyándose en el principio razón e interpretando el fenómeno a partir del orden del rigor lógico y la objetividad, otros sosteniéndose en su fe como principio y localizando el mismo fenómeno en el mapa de sus creencias respecto a lo divino y lo sobrenatural.

El diálogo intrasistémico, si es especialmente crítico, puede llegar a cuestionar los principios del sistema como un todo y plantear un cambio radical. El diálogo intersistémico, en caso de especial alcance problematizador, puede conducir al abandono de un sistema. Sin embargo, el diálogo normal, al interior de un sistema y entre sistemas, lejos de ser un factor de crisis, da pie en cambio a un enriquecimiento (densificación relacional) de las redes de relaciones, de las redes de redes, de los lenguajes y sublenguajes, del horizonte del sentido.

Conclusiones

La creatividad ha sido descrita en este lugar como la forma humana de innovar. La innovación posee siempre un componente de memoria y un componente de imaginación, de manera que, si predomina la memoria, la actividad del sujeto se muestra reiterativa, y si predomina la imaginación, se presenta como innovación. Pero no hay imitación o innovación radicales, pues cada una lleva consigo algo de la otra.

En cuanto específicamente humana, la creatividad requiere racionalidad, problematización, lenguaje simbólico y diálogo. La racionalidad, en sus dimensiones teórica y práctica, implica la capacidad de fundamentar las propias creencias y acciones. La problematización orienta la creatividad a la forma de racionalidad que consiste, no en reiterar principios, sino en concebirlos y abordarlos como alternativas que demandan justificación. El lenguaje simbólico presta a la creatividad su horizonte de sentido, conformado por diversos y cambiantes sistemas, desde los cuales se efectúa toda transformación del orden de los objetos. Y el diálogo, por fin, hace explícita la estructura de la creatividad, que ha de ser entendida siempre en un marco comunicativo, como respuesta a un mensaje anterior y como invitación a la continuación del diálogo mismo.

Con base en esto, *la creatividad es definida como la innovación sustentada en la actividad de la memoria y la imaginación, que asume una racionalidad problematizadora y que se desenvuelve en el horizonte del sentido bajo la forma de un diálogo.*

Esta forma de entender la creatividad se justifica por la distinción que hace entre la labor innovativa común a todos los seres vivos capaces de imaginar, y el trabajo creativo como forma específicamente humana de innovar; así como por hacer énfasis en la dimensión racional y crítica de la creatividad y la importancia que tienen para ella los sistemas hermenéuticos y la estructura del diálogo.

Dos problemas quedan abiertos y permiten continuar la reflexión: el del rol que tiene el factor afectivo en el proceso creativo, así como el del vínculo entre imaginación y captación sensible; problemas que reclaman otro espacio de tratamiento.

Como consecuencias destacadas de la concepción de creatividad aquí planteada hay que mencionar, en primer lugar, la de que en la actividad creativa no basta un despliegue de imaginación, sino que es menester dar cauce y forma a ese despliegue a través del trabajo crítico de la razón; en segundo lugar, la de que el creador ha de tomar conciencia del sistema o de los sistemas hermenéuticos desde los que efectúa su actividad, con objeto de hacer visibles los principios que están a la base de la misma y, de ese modo, dar profundidad a sus creaciones; y, en tercer y último lugar, pero no menos importante,

la de que, al innovar creativamente, la lucidez de la creación exige asumir que las obras propias nacen como respuesta a un interlocutor en el seno de un diálogo, y que esa respuesta implica una invitación a continuar dialogando.

■ Referencias

- Almazán Gomez, A. (2020). La ontología del mundo sociohistórico de Cornelius Castoriadis. El problema de la sede de las significaciones imaginarias sociales. *Las torres de Lucca*, 9(16): 203-229. <https://revistas.ucm.es/index.php/LTDL/article/view/75182>.
- Beltrán García, I. A. (2017a). Diálogo, comunidad, historia. La teoría de las vocaciones en la metafísica de Eduardo Nicol. *Comprendre. Revista Catalana de Filosofia*, 19(1): 19-37. <https://raco.cat/index.php/Comprendre/article/view/322001>.
- (2017b). Dialéctica de la creación y la innovación en la filosofía de la praxis de Adolfo Sánchez Vázquez. *Revista de Filosofía*, 42(2): 229-245. <https://doi.org/10.5209/RESF.57336>.
- (2019). Correspondencias en la epistemología y la filosofía política de Luis Villoro. Análisis y evaluación de una propuesta interpretativa. *Tópicos. Revista de Filosofía*, 56: 237-272. <https://doi.org/10.21555/top.v0i56.977>.
- (2020). El universalismo crítico de Leopoldo Zea. Una epistemología dialéctica para la historia de las ideas y la filosofía de la historia. *Cinta de Moebio. Revista de Epistemología de Ciencias Sociales*, 69: 267-284. <https://cintademoebio.uchile.cl/index.php/CDM/article/view/60381>.
- Beuchot, M. (2022). El realismo cognoscitivo de Luis Villoro y su relevancia para nuestro tiempo. *Tla-melaua. Revista de Ciencias Sociales*, 16(52): 33-44. <http://www.apps.buap.mx/ojs3/index.php/tlamelaua/article/view/2524/1955>.
- Castoriadis, C. (1997). *The Imaginary Institution of Society*. Polity Press.
- Fawcett, J., y Hulbert, J. (2020). The many Faces of Forgetting: Toward a Constructive View of Forgetting in Everyday Life. *Journal of Applied Research in Memory and Cognition*, 9(1): 1-18. <https://doi.org/10.1016/j.jarmac.2019.11.002>.
- Gan, N. (2021). A Functional Approach to Ontology. *Metaphysica*, 22(1): 23-43. <https://doi.org/10.1515/mp-2020-0011>.
- García-García, F.; Llorente-Barroso, C., y García-Guardia, M. L. (2021). Interrelaciones de la memoria con la creatividad y la imagen en la conformación de la cultura. *Arte, individuo y sociedad*, 33(4): 1095-1116. <https://doi.org/10.5209/aris.70216>.

- Girard, R. (2018). Innovación y repetición. *Open Insight*, 9(17): 161-179. <https://doi.org/10.23924/oi.v9i17.301>.
- Godin, B. (2021). Innovation Theology. B. Godin, G. Gaglio y D. Vinck (eds.), *Handbook on Alternative Theories of Innovation*. Edward Elgar Publishing: 11-22.
- González-Castán, O. (2015). Rorty: ¿cabe hablar de la independencia causal del mundo desde una ontología panrelacionista? *Análisis. Revista de Investigación filosófica*, 2(1): 133-162. https://doi.org/10.26754/ojs_arif/a.rif.201511076.
- Heidegger, M. (1986). *Kant y el problema de la metafísica*. Fondo de Cultura Económica.
- Jaroszyński, P. (2018). Being or the Concept of Being? P. Jaroszyński, *Metaphysics or Ontology*. Brill: 189-209.
- Kant, I. (1997). *Crítica de la razón pura*. Traducción de P. Ribas. Alfaguara.
- Mareovich, F. (2022). La imaginación y sus vínculos con la creatividad. Un análisis teórico desde la psicología del desarrollo. *Revista de Psicología*, 18(35): 84-98. <https://doi.org/10.46553/RPSL.18.35.2022.p84-98>.
- Mejía Rendón, J. (2019). La agencia técnica animal: hacia una explicación de las conductas de uso y fabricación de herramientas. *Revista Colombiana de Filosofía de la Ciencia*, 19(38): 211-248. <https://doi.org/10.18270/rcfc.v19i38.2446>.
- Molina Velázquez, C. (2022). La imaginación trascendental de otros mundos posibles. *Utopía y praxis latinoamericana*, 27(97): 1-17. <https://produccioncientificaluz.org/index.php/utopia/article/view/e6375999>.
- Montani, P. (2020). The Imagination and Its Technological Destiny. *Open Philosophy*, 3(1): 187-201. <https://doi.org/10.1515/opphil-2020-0107>.
- Nicol, E. (1974). *Metafísica de la expresión*. Fondo de Cultura Económica.
- (1980). *La reforma de la filosofía*. Fondo de Cultura Económica.
- (1990). El absoluto negativo. E. Nicol, *Ideas de vario linaje*. UNAM: 61-78.
- Pereda, C. (2006). La imaginación: ¿ornamento o creación de mundos? *Tópicos. Revista de Filosofía*, 30: 123-143. <https://doi.org/10.21555/top.v30i1.196>.
- Rakic, K. (2020). Breakthrough and Disruptive Innovation: A Theoretical Reflection. *Journal of Technology Management & Innovation*, 15(4): 93-104. <https://doi.org/10.4067/S0718-27242020000400093>.
- Rubin, D. (2022). A Conceptual Space for Episodic and Semantic Memory. *Memory & Cognition*, 50: 464-477. <https://doi.org/10.3758/s13421-021-01148-3>.
- Salcido Serrano, R. (2016). La crítica reflexiva, actitud del filosofar en tiempos de barbarie. *Utopía y Praxis Latinoamericana*, 21(73): 05-116. <https://produccioncientificaluz.org/index.php/utopia/article/view/21335/21164>.
- Sánchez Vázquez, A. (2003). *Filosofía de la praxis*. Siglo XXI.

- Toro, Guillermo del. (Dir.) (2006). *El laberinto del Fauno*. [Película]. México / España: Warner Bros Pictures España.
- Villoro, L. (1989). *Creer, saber, conocer*. Siglo XXI.
- Vygotsky, L. S. (2004). Imagination and Creativity in Childhood. *Journal of Russian and East European Psychology*, 42(1): 7-97. <https://doi.org/10.1080/10610405.2004.11059210>.
- Zea, L. (1989). *La filosofía americana como filosofía sin más*. Siglo XXI.

* Agradecemos al de Nicola Center for Ethics and Culture de la Universidad de Notre Dame du Lac por su valioso apoyo y las facilidades brindadas para la publicación de este artículo.

Orden espontáneo:
Un punto de unión entre *La teoría de los sentimientos morales*
y *La riqueza de las naciones* de Adam Smith*

Spontaneous Order:
A Unifying Point Between Adam Smith's
The Theory of Moral Sentiments and *The Wealth of Nations*

DOI:

doi.org/10.23924/oi.v16i36.595

Mathias Nicolas Ribeiro
Universidad de los Andes, Chile
mnribeiro@miuandes.cl
Orcid: 0000-0002-2219-1907

Fecha de recepción: 26/09/2022 • Fecha de aceptación: 05/10/2023

Resumen

El objetivo de este trabajo será comprender el alcance que el concepto de “orden espontáneo” tiene como fundamento del origen de la moralidad y del mercado en el pensamiento de Adam Smith. Nuestra tesis se resume en afirmar que la idea del “orden espontáneo” parece establecer una posible unión entre las dos obras, ofreciéndose como fundamentación del origen de la moral y del mercado. Dividiremos este trabajo en cuatro partes: las primeras dos se enfocan en realizar un bosquejo de los dos perfiles que Smith logró definir en sus obras, el hombre económico y el hombre moral. En la tercera, argumentamos que en el autor escocés tanto la actividad

Abstract

The aim of this work will be to understand the scope of the concept of “spontaneous order”, as the basis of the origin of morality and the market in Adam Smith’s thought. Our thesis is summarized in stating that the idea of spontaneous order seems to establish a possible union between the two works, offering itself as the foundation of the origin of morality and the market. We will divide this work into four parts: the first two focus on making an outline of the two profiles that Smith managed to define in his works, the economic man and the moral man. In the third, we argue that in the Scottish author both moral and economic activity are explained in terms of their origin and development, through the

moral como la económica logran comprenderse en cuanto a su origen y a su desarrollo por medio de la idea del “orden espontáneo”, aunque él no haya utilizado precisamente ese vocablo para referirse a ella. Finalizaremos en la cuarta parte con breves conclusiones.

Palabras clave

Adam Smith, economía, ética, moral, orden espontáneo.

idea of “spontaneous order”, although he did not use that word precisely to refer to it. We will end in the fourth part with brief conclusions.

Keywords

Adam Smith, economics, ethics, morality, spontaneous order.

Introducción

El objetivo de este artículo será comprender en qué medida Adam Smith, en sus dos obras más trascendentes, *La teoría de los sentimientos morales* (TMS) y *La riqueza de las naciones* (TWN),¹ parece realizar una unión de ellas a través de la noción de “orden espontáneo”. En ambas obras, Smith se esfuerza por comprender dos dimensiones distintas de la realidad humana, el orden moral en el caso de TMS y luego el orden del mercado en TWN. Para lograr su cometido, este intelectual escocés se propone realizar dos perfiles de hombre, tratando de identificar desde la perspectiva del agente, cómo éste logra desplegar sus inclinaciones naturales de sociabilidad dentro de la esfera de la moralidad y de la esfera económica, o más propiamente, del mercado.

La primera parte del artículo buscará realizar un breve bosquejo acerca del hombre y su relación con el mercado. Smith dirá que la acción más intrínsecamente humana es el intercambio, es decir, la capacidad de cada uno de cambiar lo que tiene por aquello que quiere. Para el filósofo de Glasgow, el ser humano posee en su naturaleza y durante su vida el deseo innato de siempre aspirar a perfeccionar o mejorar su situación actual. Ese deseo lo llevará inevitablemente al intercambio, pues una vez realizado, puede disfrutar de la mejora que eso supone para él. Sin embargo, para que eso suceda el hombre deberá pasar de manera necesaria por el periplo de adquirir un modo persuasivo y agradable de relacionarse con los demás. Es en ese esfuerzo por alcanzar que el intercambio suceda, que el hombre pondrá en marcha un itinerario de acción que lo transformará

1 Se utilizarán las ediciones de Liberty Fund en el idioma original, y las obras de Smith se identificarán mediante las siglas de sus títulos originales. Así, *La riqueza de las naciones* se abreviará como TWN, *La teoría de los sentimientos morales* como TMS y las *Lecciones de jurisprudencia* como LJP. Todas las traducciones de las obras de Smith al español, y de las demás citas en inglés de otros autores, son propias.

en alguien que ha adquirido maestría o especialidad en su quehacer profesional y podrá ofrecerse como alguien confiable y, por qué no, también amable en toda ocasión de intercambio que se le presente (TWN: 540).

En segundo lugar, presentaremos una reconstrucción concisa del modo en el que el hombre debe relacionarse moralmente con sus semejantes. Smith conduce su reflexión hacia el reino de lo moral a través de la sensación. Lo que da inicio a la experiencia del momento moral es el sentir, es ese inmediato golpe de sensación que el hombre recibe, tanto de su propia reacción debido al actuar ajeno, como la que él mismo obtiene de los demás cuando ha decidido dar el primer paso. Lo siguiente que realiza Smith es recurrir nuevamente a la naturaleza humana, para afirmar que dentro de nosotros existe otro deseo innato, descrito por él como el ansia de buscar en todo momento una simpatía mutua con los sentimientos de los demás. Esta simpatía mutua se alcanzará únicamente si logramos el dominio de nuestra conducta, por medio de la virtud del autodomínio o, como diría Smith, *self-command*, pues de esta manera estaremos preparados para actuar, realizando eficazmente lo que cada situación de acción moral presenta como conveniente. El autodomínio se hará realidad siempre y cuando el hombre logre prestar atención y dialogar con su conciencia, que personificada en el denominado “espectador imparcial”, pilar fundamental en la teoría de Smith, le permitirá adquirir destreza en el trato con los demás hombres, reconociendo cuáles son los mejores modos de alcanzar un trato amable y franco con los demás (TMS: 337).

Luego de haber realizado aproximaciones acerca de las tesis fundamentales que Adam Smith expone en TMS y TWN, se ofrecerá en la tercera parte de este trabajo la reconstrucción de una tesis que propone que el concepto de “orden espontáneo” puede ser utilizado para unir a sus dos obras. El esfuerzo por hallar en la obra de Smith un hilo argumental que demuestre una unión o coherencia, sobre todo entre TMS y TWN, ha sido y es hasta hoy un trabajo de exégesis incansable (Montes, 2004: 15-56), sobre todo debido a que no existen claras evidencias por parte del autor escocés de la existencia de la pretendida unión. De manera adicional, existen varias posiciones

muy pesimistas que, reunidas bajo el nombre de *Das Adam Smith Problem*,² plantean que el tratado moral y económico de Smith serían irreconciliables.³ Sin embargo, las contribuciones recientes de Otteson (2002), C. Smith (2005) y Montes (2019) han permitido elaborar una defensa robusta de la tesis que aquí se tratará de reformular para luego presentar algunos aportes. Como se dijo más arriba, el concepto será fundamental para poder entender cómo TMS y TWN pueden leerse considerando al menos un punto en común. Así, la tercera parte buscará, en primer lugar, definir el concepto de “orden espontáneo” y, en segundo lugar, determinar cómo su lógica explicativa logra servir tanto al mercado como a los sistemas morales.

Los mencionados órdenes pueden caracterizarse como sistemas de reglas que surgen de manera natural e involuntaria a partir de las interacciones individuales dentro de un grupo, sin la intervención de una autoridad central que los dirija. El esmero por dar con una definición precisa puede reconocerse en autores como F. Hayek (1982), R. Sugden (1989) y M. Polanyi (1951), pero es en Hayek donde podemos darnos cuenta de que este concepto no es nuevo, sino que pertenece y se origina en una tradición intelectual muy específica. Esta tradición no es otra que la famosa ilustración escocesa, de la que Smith forma parte y es figura principal (Hamowy, 1987). Además de Smith, podemos reconocer que autores como D. Hume, A. Ferguson e incluso E. Burke lograron aportar sustancialmente al desarrollo del concepto de “orden espontáneo”, a pesar de no llegar

2 La Escuela Historiográfica de Alemania introdujo el término durante la segunda mitad del siglo XVIII, con el fin de proteger a la *Nationalökonomie* alemana de las influencias del *laissez-faire*. En este contexto, los miembros de la escuela reconocieron las dos obras de Adam Smith como irreconciliables debido a su aparente inconsistencia, dando origen al concepto del *Das Adam Smith Problem*. Desde entonces, este problema ha sido el principal conflicto interpretativo sobre la posible coherencia sistemática de la obra de Smith, un tema que sigue inspirando numerosos análisis hermenéuticos.

3 En breves términos, el problema nace de reconocer que la inclinación del hombre por buscar la simpatía mutua con los demás, principio natural del comportamiento moral del hombre y fundamental en TMS, choca con el principio del autointerés, que fundado también en la naturaleza del hombre, es imprescindible para la teoría expuesta en TWN. Si comprendemos el autointerés desde una lógica egoísta, sería muy difícil para el hombre tener conductas simpáticas con un claro matiz de generosidad o liberalidad (Montes, 2004: 20).

a acuñar ese término precisamente. El aporte de Adam Smith para con los órdenes espontáneos fue haber introducido la metáfora de la famosa “mano invisible”, la cual permitió realizar una explicación teórica sobre el origen y el funcionamiento del mercado. Luego de realizar un análisis de la explicación contenida en la famosa metáfora, se podrá reconocer que ella puede ser identificada con la noción de “orden espontáneo” y, además, que sus usos no escapan a otras dimensiones de la realidad social del hombre. En concreto, y para concluir la tercera sección, probaremos que la conformación y el sostenimiento de los sistemas morales también pueden ser explicados por medio de la metáfora, y por tanto, a través de la lógica que proponen los órdenes espontáneos. Para finalizar, terminaremos el artículo con unas breves conclusiones.

El hombre y el mercado

El hombre es, primordialmente, uno que troca⁴ e intercambia, ese es el aspecto externo esencial de la naturaleza humana que introduce Smith en su obra *La riqueza de las naciones* (TWN: 25). El hombre logra distinguirse por sobre los demás seres gracias a su habilidad de comerciar, y así, el intercambio constituye la acción humana por excelencia (TWN: 25). Este busca, naturalmente, intercambiar lo que tiene por lo que quiere. Así, por medio del trueque, se reconoce al hombre también como un ser que por naturaleza tiende a vivir en sociedad. De todos modos, se observa cómo el intercambio es en

4 Es preciso aclarar que en teoría económica, el trueque se considera intercambio sin mediación de moneda. A su vez, Smith reconoce que la introducción del dinero es esencial para el desenvolvimiento de la dinámica efectiva del mercado en cuanto a que posibilita la unicidad de los precios relativos, bajo el valor del dinero, dando pie a los precios únicos y, así, a la eficacia real de la división del trabajo. De todos modos, utilizamos el término aquí debido a que el mismo Smith también lo hace. Esto se debe a que, más allá de la existencia de dinero, lo que Smith quiere señalar es que el hombre naturalmente se predispone a comerciar, sea de la forma que sea, con dinero o sin él, pero Smith muestra que el intercambio, en forma de trueque o de transacción es el sello distintivo de la conducta humana, porque a través de él logra pacíficamente satisfacer sus necesidades y lograr cumplir sus proyectos personales.

realidad el final del despliegue de la acción humana por excelencia, pues su ignición, el aspecto elemental dentro del alma que se manifiesta inicialmente y motiva, permitiendo la realización del trueque, es la de una predisposición a persuadir. Para Smith, la persuasión es una capacidad clave para introducirse en las diversas dimensiones del orden social:

Si indagáramos en el principio de la mente humana en el que se basa esta disposición al intercambio,⁵ es evidente que se trata de la inclinación natural que todos tenemos a persuadir. El ofrecimiento de un chelín, que para nosotros parece tener un significado tan claro y simple, es en realidad ofrecer un argumento para persuadir a alguien a que haga tal o cual cosa porque es en su propio interés. Los hombres siempre intentan persuadir a los demás para que compartan su opinión, incluso cuando el asunto no les importa (LJP: 352).⁶

De esta manera, el hombre podrá satisfacer su deseo de perfeccionar su situación actual, de simplemente estar cada día mejor; un anhelo que antecede a todo tipo de predisposiciones del actuar, siendo así el principio fundante de la acción. Este es el motor radical de la naturaleza humana para Smith, uno que está presente en toda

5 El término *trucking*, traducido al español del día de hoy, significa transportar y, más precisamente, en un camión. Sin embargo, en la época de Smith, se utilizaba como sinónimo específico de *exchange* al igual que la palabra *barter*. Ambos términos, *trucking* y *barter* refieren a distintos tipos o modos de intercambio. El primero designaba intercambios de objetos de uso privado, como pueden ser muebles de una casa, arte, utensilios, hasta caballos. El segundo, refiere a intercambios de objetos que se destinaban para la venta, y que contemplaban un determinado transporte, pues en general eran objetos producidos en otros países, como oro, plata, seda o especias. Esto es lo que se puede encontrar en un antiguo diccionario de sinónimos de 1766, escrito por un hombre llamado John Trusler (1766: 170).

6 "If we should enquire into the principle in the human mind on which this disposition of trucking is founded, it is clearly the natural inclination everyone has to persuade. The offering of a shilling, which to us appears to have so plain and simple a meaning, is in reality offering an argument to persuade one to do so and so as it is for his interest. Men always endeavour to persuade others to be of their opinion even when the matter is of no consequence to them".

sociedad, y que brinda a su vez el cimiento para el vínculo originario de la realidad común (Otteson, 2011: 95). Todos los hombres, de todos los lugares y de todos los tiempos están unidos por el universal y constante deseo de mejorar, de procurar hacer que cada situación de acción a la que se enfrentan logre alcanzar resultados que mejoren sus circunstancias y su propia condición. Smith lo presenta así:

Pero el principio que nos impulsa a salvar es el deseo de mejorar nuestra condición, un deseo que, aunque generalmente tranquilo y desapasionado, nos acompaña desde el vientre materno y no nos abandona hasta que vamos a la tumba. En todo el intervalo que separa esos dos momentos, apenas hay un solo instante en el que un hombre esté tan perfecta y completamente satisfecho con su situación que no desee ningún cambio o mejora de ningún tipo (TWN: 341).⁷

Mediante este empuje o impulso de mejorar su situación, que como dice Smith, nace con él y nunca lo abandona, el hombre se dispone siempre a salir de sí y dirigirse a los demás, para poder conseguir que el trueque ocurra, y así lograr, al menos en grado mínimo, perfeccionarse (C. Smith, 2005: 70). Al considerar este principio, los hombres descubrimos cómo asegurar nuestra propia vida: hemos de procurar seguir nuestro autointerés y satisfacerlo, inevitablemente, a partir de la cooperación con otros. Es el autointerés o el amor propio, afirma Smith, el que mueve al hombre a salir de sí para buscar aquello que por él mismo no puede conseguir.⁸ Gracias

7 "But the principle which prompts to save, is the desire of bettering our condition, a desire which, though generally calm and dispassionate, comes with us from the womb, and never leaves us till we go into the grave. In the whole interval which separates those two moments, there is scarce perhaps a single instant in which any man is so perfectly and completely satisfied with his situation, as to be without any wish of alteration or improvement, of any kind".

8 La famosa frase de Smith explica que no es la benevolencia que mueve al hombre en este caso: "It is not from the benevolence of the butcher, the brewer, or the baker, that we expect our dinner, but from their regard to their own interest. We address ourselves, not to their humanity but to their self-love, and never talk to them of our own necessities but of their advantages" (TWN: 27).

a este fenómeno interior e individual, comienza la puesta en marcha de la división del trabajo y el comercio, factores determinantes, civilizadores del hombre y de la sociedad (TWN: 540). Smith creía que la interacción que se daba durante el acto de intercambiar no era solo vital para el desarrollo material e intelectual de la sociedad, sino que también promovía un cierto fortalecimiento en los modales de las personas a través del ejercicio de virtudes como la probidad y la puntualidad. Aunque A. Hirschman sostiene que Smith no creía realmente que esto fuera así (1977: 107), el profesor de Glasgow, en sus *Lecciones sobre jurisprudencia*, lo deja bien claro: “Siempre que se introduce el comercio en un país, la probidad y la puntualidad lo acompañan. Estas virtudes en un país rudo y bárbaro son casi desconocidas” (LJP: 538).⁹

El siguiente aspecto de este hombre descrito por Smith es que su actividad tiende a la especialización de su quehacer. Ante un escenario de creciente especialización, del cual brotan, cada día, oficios nuevos, técnicas y métodos de producción que compiten con su propia capacidad, el hombre debe hacerse de valor para alcanzar cada vez más destreza, habilidad e incluso inventiva para llegar a ser aquel que logra ofrecer lo más atractivo y confiable. Esto lo hace estar en constante prueba, en constante esfuerzo por lograr el mejor resultado posible, al menor costo posible.¹⁰ El hombre comienza a darse cuenta de que si dedica todas sus horas del día a una única actividad dentro del proceso de producción logra que se despliegue la práctica de una determinada habilidad que permite hacerse con un dominio que exhibe cada vez mayor destreza (TWN: 21-22), y con ello, la posibilidad de ofrecer los resultados de su maestría a los demás (C. Smith, 2005: 74).

9 “Whenever commerce is introduced into any country, probity and punctuality always accompany it. These virtues in a rude and barbarous country are almost unknown”.

10 Este concepto era parte ya del ideario de la ilustración escocesa. A. Ferguson se adelanta a Smith y describe en su obra magna *An Essay on the History of Civil Society* (1995) cómo los hombres buscan especializarse para reducir costos e incrementar sus ganancias: “Every undertaker in manufacture finds, that the more he can subdivide the tasks of his workmen, and the more hands he can employ on separate articles, the more are his expenses diminished and his profits increased” (172-173).

Por consiguiente, el hombre es un ser dependiente, no solo de su trabajo, sino del de los otros, haciendo que la sociabilidad adquiera un carácter de interdependencia (C. Smith, 2005: 74). De esta manera, del dinamismo creciente que el comercio puede crear depende el grado de la especialización del trabajo que la sociedad alcanza, y con ello la expansión del almacén de conocimiento general al que pueden acceder todos los miembros de la sociedad (LJP: 573). Ahora bien, es importante añadir aquí un aspecto interesante y problemático, que se observa tanto en Smith y en A. Ferguson. Este refiere a las consecuencias que produce la especialización del trabajo. Ambos autores advierten que uno de los peligros que puede acarrear este proceso radica en que los especialistas podrían adoptar una especie de visión de túnel, que no les permitiría conocer y dominar otras áreas del conocimiento. El hombre especializado solo conoce aquello a lo que se dedica, y sobre lo demás simplemente recurre a lo que pequeños momentos de lectura ociosa le han ofrecido, sin ánimo de hacer de ella un aprendizaje anclado o perenne, produciendo grandes lagunas intelectuales que demuestran total ignorancia sobre aspectos que pueden ser vitales para la vida social y política.

Bajo la distinción de ocupaciones, por la cual los miembros de una sociedad culta se separan unos de otros, se supone que cada individuo posee su especie de talento, o su habilidad peculiar, en la cual los otros son abiertamente ignorantes; con esto se logra que la sociedad consista en partes, ninguna de las cuales está animada por el espíritu de la sociedad misma (Ferguson, 1995: 207).¹¹

Smith, en sus LJP describe y afirma que en sociedades impulsadas por el dinamismo del comercio, el acto de utilizar la razón o reflexionar sobre asuntos teóricos se reduce a ser tan solo otro negocio particular:

11 "Under the distinction of callings, by which the members of polished society are separated from each other, every individual is supposed to possess his species of talent, or his peculiar skill, in which the others are confessedly ignorant; and society is made to consist of parts, of which none is animated with the spirit of society itself".

En las sociedades opulentas y comerciales, pensar o razonar se convierte, como cualquier otro empleo, en una actividad particular, llevada a cabo por muy pocas personas, que proporcionan al público todo el pensamiento y la razón que poseen las vastas multitudes que trabajan. Si cualquier persona común y corriente hace un examen justo de todo el conocimiento que posee sobre cualquier tema que no caiga dentro de los límites de su ocupación particular, encontrará que casi todo lo que sabe lo ha adquirido de segunda mano, de libros, de las instrucciones literarias que haya podido recibir en su juventud o de las conversaciones ocasionales que haya podido tener con hombres de conocimiento. Sólo una parte muy pequeña, descubrirá, ha sido el producto de sus propias observaciones o reflexiones (Smith, LJP: 574).¹²

Finalmente, los llamados especialistas logran, gracias a su esfuerzo y dedicación, un conocimiento teórico especializado o el dominio de una destreza técnica que pueden ofrecer. Estos, por medio del intercambio, se unen a aquellos que, siendo expertos en otras áreas, se convierten en clientes que necesitan del trabajo de los demás. Así, sin ser conscientes de ello, cada uno, al ofrecer su trabajo y demandar el de otros, contribuyen a la formación del mercado (TWN: 18). Es decir, logran participar, cada vez que así lo deseen, de situaciones que no son el producto de la idealización ni de la planificación de ninguna mente humana (TWN: 25), en donde miles de personas, inconscientemente coordinadas, obtienen a partir del fruto de su trabajo y de su capacidad de intercambiar, aquello que necesitan, persiguiendo en todo momento, de manera única, el perfeccionamiento

12 "In opulent and commercial societies, besides, to think or to reason comes to be, like every other employment, a particular business, which is carried on by a very few people, who furnish the public with all the thought and reason possessed by the vast multitudes that labour. Let any ordinary person make a fair review of all the knowledge which he possesses concerning any subject that does not fall within the limits of his particular occupation, and he will find that almost everything he knows has been acquired at second hand, from books, from the literary instructions which he may have received in his youth, or from the occasional conversations which he may have had with men of learning. A very small part of it only, he will find, has been the produce of his own observations or reflections".

de su condición (TWN: 22). A su vez, el dinamismo que genera el mercado debe ser justamente aceitado por la introducción del dinero, que permite que los trueques pasen a ser intercambios, donde solo el dinero se acepta como medio para esto. Así, los precios solamente se expresarán en dinero y cada individuo podrá dedicarse exclusivamente a un solo quehacer, garantizando la especialización y con ello el ideal de superación que la competencia le exige a cada uno (TWN: 37-42). Aquí es donde Adam Smith hace protagonista a la metáfora de la “mano invisible”. Su papel debe ser el de inmiscuirse sigilosamente, siendo la directriz del orden que se observa en el mercado, encauzando un sinnúmero de interacciones, que, fundamentadas en la especialización del trabajo, culminan en intercambios ciertos, capaces de distribuir la riqueza entre las miles y miles de personas que conforman la nación. Cada individuo, impulsado por su innato deseo de estar cada día mejor, su conocimiento único de las circunstancias que lo rodean¹³ y la destreza adquirida a través de la experiencia en su arte especializado, contribuye al despliegue del mercado, sin necesidad de comprender el total de las innumerables

13 Esta idea refiere al argumento *del conocimiento local*, un argumento que Smith utiliza de manera ocasional para defender que cada individuo tiene, por su simple situación y circunstancia que lo rodea, un conocimiento “local” de su propia realidad que incluye tanto sus objetivos, sus deseos y también las oportunidades reales de conseguirlos (Otteson, 2006: 51). Smith recuerda que cada individuo posicionado en su singularísima situación es el mejor decisor para poder conducir su vida hacia lo que él cree que es bueno, despreciando así la pretensión de cualquier gobernante o legislador, incapaz de reconocer la particularísima individuación del hombre. El filósofo de Glasgow afirma que “What is the species of domestic industry which his capital can employ, and of which the produce is likely to be of the greatest value, every individual, it is evident, can, in his local situation, judge much better than any statesman or lawgiver can do for him” (TWN: 456). Esto hace recordar mucho el concepto que siglos más tarde F. A. Hayek presenta en su artículo *The Use of Knowledge in Society* (1945). En él, Hayek, reintroduce y revive una idea olvidada para el pensamiento económico de la época, que es claramente resultado de haber estudiado a fondo la obra de Smith: “But a little reflection will show that there is beyond question a body of very important but unorganized knowledge which cannot possibly be called scientific in the sense of knowledge of general rules: the knowledge of the circumstances of time and place. It is with respect to this that practically every individual has some advantage over all others in that he possesses unique information of which beneficial use might be made, but of which use can be made only if the decisions depending on it are left to him or are made with his active cooperation” (521-522).

interacciones que configuran su entramado de intercambios (Otterson, 2011: 98). Esta última reflexión será clave para comprender el sentido que se expresa en el concepto de “orden espontáneo”.

El hombre y la moral

Analizaremos ahora el otro perfil de hombre presente en el pensamiento de Smith, que demuestra los aspectos esenciales que explican su condición moral, y que se encuentra de manera elaborada en TMS. La propuesta del pensador escocés se centra, sobre todo, en develar cuál es la genealogía de la moral. Smith se propone rastrear desde cuándo podemos reconocer que el hombre adquiere una actitud moral en su actuar, y a partir de este punto, comenzar a analizar, a medida que éste se desarrolla, sus posteriores expresiones en la realidad de la vida común. Así, el autor decide como primer paso observar la infancia: desde que un niño comienza a jugar junto a sus pares, se puede apreciar cómo estas situaciones logran llevarlo a juzgarse interiormente y reconocer que no debe ser él solamente el centro de atención. La iniciación en la experiencia de ser juzgado, que tiene en esta etapa sus primeras manifestaciones, hace que el niño logre moderar su ira, su tristeza y sus demás pasiones, de manera que sus compañeros, luego de haberlo rechazado, quizás hasta golpeado, le transmitan que se sienten a gusto con él.

Cuando tiene edad suficiente para ir a la escuela o para relacionarse con sus iguales, pronto descubre que ellos no tienen esa indulgente parcialidad. Naturalmente desea ganarse su favor y evitar su odio o desprecio. La preocupación incluso por su propia seguridad le enseña a hacerlo; y pronto descubre que no puede hacerlo de otra manera que moderando no sólo su ira, sino también todas sus otras pasiones, en la medida en que sus compañeros de juego y compañeros probablemente se sientan complacidos con ello. De este modo entra en la gran escuela del autocontrol, estudia para ser cada vez más dueño de sí mismo y comienza a ejercer sobre sus propios sentimientos una disciplina

que la práctica de la vida más larga rara vez es suficiente para llevar a la perfección completa (TMS: 145).¹⁴

Esto es lo que Smith denomina *camino de iniciación en la escuela del autodomínio* o autogobierno: la capacidad de ser amo y señor de los embates que las pasiones suscitan en la azarosa contingencia de la vida relacional, para alcanzar un modo de actuar que Smith denomina *actuar con propiedad*. Esta propiedad en los actos debe estar fundado en los sentimientos que la otra persona transmite, y logra ajustarse, dadas las circunstancias, a lo que se espera comúnmente (Otteson, 2011: 42). Cuando el hombre no actúa conforme a lo que se le exige, experimenta sufrimiento, afirma Smith; se siente relegado y se atormenta al saber que no fue capaz de cumplir con lo que se esperaba de él.

Un hombre se siente mortificado cuando, después de haber intentado entretener a la compañía, mira a su alrededor y ve que nadie se ríe de sus bromas, excepto él mismo. Por el contrario, la alegría de la compañía le resulta sumamente agradable y considera esta correspondencia de los sentimientos de los demás con los suyos como el mayor aplauso (TMS: 14).¹⁵

Smith tiene pretensión de conducir su reflexión hacia el reino de lo moral a través de la sensación. Lo que da inicio a la experiencia del momento moral es el sentir, ese inmediato golpe de sensación

14 "When it is old enough to go to school, or to mix with its equals, it soon finds that they have no such indulgent partiality. It naturally wishes to gain their favor, and to avoid their hatred or contempt. Regard even to its own safety teaches it to do so; and it soon finds that it can do so in no other way than by moderating, not only its anger, but all its other passions, to the degree which its play-fellows and companions are likely to be pleased with. It thus enters into the great school of self-command, it studies to be more and more master of itself, and begins to exercise over its own feelings a discipline which the practice of the longest life is very seldom sufficient to bring to complete perfection".

15 "A man is mortified when, after having endeavored to divert the company, he looks round and sees that nobody laughs at his jests but himself. On the contrary, the mirth of the company is highly agreeable to him, and he regards this correspondence of their sentiments with his own as the greatest applause".

que el hombre recibe, tanto de su propia reacción debido al actuar ajeno, como la que él mismo obtiene de los demás cuando ha decidido dar el primer paso. Así, la desilusión, la alegría, la tranquilidad, la tristeza y la vergüenza, o dicho en términos binarios, lo agradable o desagradable que el hombre siente en los momentos posteriores a su actuar, dan cuenta, en primera instancia, de la corrección o no de su comportamiento moral, manifestando el primer destello de lo que serán los sentimientos morales.¹⁶

Siguiendo a Smith por medio de su idea de autogobierno, cabe preguntar: ¿qué es preciso considerar para hacer acertada la conducta del hombre? El autor aquí es claro y responde sencillamente: la simpatía. Si el hombre procura anhelar la actitud correcta que se espera tener y que se requiere ante la singularísima situación moral que se presenta, será capaz de entrar en simpatía, y así, alcanzar una cierta armonía o correspondencia con el otro. Otteson define este anhelo como el *deseo de una simpatía mutua de sentimientos*.¹⁷ Este deseo de simpatía, agrega Otteson, es la condición *sine qua non* de la teoría de Smith (2002: 108). Es la realidad ubicua que, presente en todos los hombres, permite que estos se dirijan hacia la conformación de la sociedad. Es aquello que motiva de manera constante la conversación y conducta, y que los lleva a moderar sus sentimientos y comportamientos respectivos, de manera que cada vez se encuentren más cerca de aquello que los demás esperan, promoviendo así la creación de hábitos y reglas de juicios morales, que constituirán lo que luego se llamará un sistema común o compartido de la moral (Otteson, 2011: 36).

16 En otras palabras, Smith afirmaría que, debido a que las nociones del bien y del mal provienen de las percepciones de lo agradable y lo desagradable, los sentimientos serían el principio de acuerdo con el que se aprueba o desaprueba la conducta de los demás: sentimentalismo (Carrasco, 2006: 116).

17 En inglés "*a desire of mutual sympathy of sentiments*". Este término lo formula Otteson (2011: 36) en su libro y describe muy bien la idea detrás de lo que propone Smith. "Thus the desire for the MSS (*a desire of mutual sympathy of sentiments*) is, for Smith, the desire to see our own sentiments, whatever they are, reflected in others: «nothing pleases us more than to observe in other men a fellow-feeling with all the emotions of our own breast; nor are we ever so much shocked as by the appearance of the contrary» (TMS: 13)".

El hombre moral, entonces, es uno que busca siempre refrenar y encauzar sus pasiones, logrando la probidad que le ofrece el auto-gobierno (C. Smith, 2005: 44). El hombre moral conduce a las pasiones hacia ese campo de expresión donde la compañía del otro se hace apacible y confiable, porque se ha logrado actuar de acuerdo a como este otro esperaba.¹⁸ Adquirir la habilidad de reconocer cuándo y cómo actuar en este inesperado e imprevisto mundo relacional depende simplemente de la práctica, a través un proceso de prueba y error de intercambios, conversaciones e intentos (C. Smith, 2005: 36). Este proceso, llevará a cada hombre a reconocer, poco a poco, cuáles son las formas correctas de poder alcanzar en cada caso la propiedad en el actuar, estableciendo así la costumbre moral.

El siguiente escalón de la teoría moral de Smith consiste en afirmar que no solamente existe en la estructura de la acción un anhelo por corresponder con el sentir del otro, materializando así el *deseo de una simpatía mutua de sentimientos* a través de realizar el acto apropiado; es preciso considerar un aspecto adicional. El intelectual escocés descubre otra faceta en el actuar moral que supera a la propiedad e introduce lo que él denomina mérito de la acción. El siguiente ejemplo puede ayudarnos a comprender este nuevo aspecto. Al encontrarse en una situación de acción, como el acto de dar limosna a la salida de una iglesia, el hombre, tras decidir el curso adecuado a seguir, debe realizar un despliegue material que da forma a la acción misma al ejecutarla en el espacio. Este despliegue procura garantizar los efectos deseados, concretando así la intención que motivó su elección. En el ejemplo, esto implica realizar los movimientos adecuados del cuerpo, especialmente de la mano, para materializar físicamente la decisión del hombre de dar limosna. Entonces, si esta acción no solo genera una correspondencia simpática de sentimientos, sino que también produce efectos que benefician y contribuyen al bienestar del otro (otorgar la limosna con éxito), se puede reconocer en la acción un mérito inherente (TMS: 67). Así se explica

18 “[...] yet all men endeavour in some measure to command themselves, and to bring down their selfish passions to something which their neighbor can go along with” (TMS: 141).

cómo el actuar del hombre logra ser considerado digno de recompensa y, de manera contraria, si hacemos daño, explica por qué nos debe de caer una condena (TMS: 67-69). Smith ofrece esta cita que contempla los dos rasgos de la acción, la propiedad y el mérito, describiendo cómo una precede a la otra:

Nuestro corazón debe adoptar los principios del agente y acompañar todos los afectos que influyeron en su conducta, antes de poder simpatizar enteramente con la gratitud de la persona que se ha beneficiado con sus acciones y palpar al ritmo de ella (TMS: 73).¹⁹

En el hombre comienza a desarrollarse una figura que determinará su capacidad simpática, tanto en el trato con los demás como consigo mismo, fruto del esfuerzo continuo de querer siempre mantenerse en la concordia que surge de la simpatía en el actuar. Smith afirma que, a partir de la capacidad de un hombre de aprobar o no la conducta de otro, reconociendo la propiedad o no de sus acciones y de las ajenas, y luego por el esfuerzo de actuar correctamente en distintos escenarios de la vida relacional, hace que nazca y crezca dentro de él —más bien, “en el pecho”, dice Smith (TMS: 245)— un “hombre imaginario”, que permite recrear la situación de cada uno, y determinar la propiedad o no de los actos.

Aprobamos o desaprobamos la conducta de otro hombre según sentimos que, cuando nos planteamos su caso, podemos o no simpatizar por completo con los sentimientos y motivos que la orientaron. Y, de la misma manera, aprobamos o desaprobamos nuestra propia conducta según sentimos que, cuando nos ponemos en la situación de otro hombre y la contemplamos, por así decirlo, con sus ojos y desde su posición, podemos o no entrar

19 “Our heart must adopt the principles of the agent and go along with all the affections which influenced his conduct, before it can entirely sympathize with, and beat time to, the gratitude of the person who has been benefitted by his actions”.

por completo en la situación y simpatizar con los sentimientos y motivos que la influyeron (TMS: 109).²⁰

El nombre de esta figura es la del “espectador imparcial”. Éste se encuentra presente en todos los juicios que el hombre lleva adelante, y que por medio de la típica dinámica de prueba y error con la que éste tiende a enfrentar su vida, reconoce aquello que es correcto y lo que no, alimentando así su experiencia, sabiendo abstraer de la singularísima situación de cada dilema y decisión tomada una enseñanza cierta que sirve luego para poder contemplar con mayor claridad. Por medio de este espectador el hombre determina cuál es el camino a seguir, y así, podrá alcanzar la propiedad correcta que le debemos imprimir a nuestras acciones.

En directa relación a este asunto, C. Griswold (1999: 129) elabora una crítica donde sostiene que este *deseo de una simpatía mutua de sentimientos* no hace más que llevar a los hombres a simples relaciones de adulación y que no imprime en ellos el verdadero carácter de alguien virtuoso y, por tanto, realmente moral. Ante esto, podemos recurrir directamente a Smith y afirmar que el hombre debe, además de escuchar al instinto natural que busca la aprobación de sus hermanos en cuanto a su conducta, preguntarse a sí mismo cómo debe actuar y, por tanto, dar espacio para que el espectador imparcial pueda ofrecerle respuestas acerca de qué es lo que debe hacer, considerando sobre todo, qué es lo que consideraría apropiado o aceptable en el trato de los demás para con él mismo (TMS: 114-117). De este modo, Smith propone que el hombre no se guíe solo por ese instinto de agrandar a los demás, sino que, en primer lugar y de modo gradual, escuche y siga cada vez más lo que dicta este espectador imparcial, que marca el paso hacia un verdadero autodomínio, y que supone una naturaleza virtuosa en el actuar (Otteson, 2002: 127).

20 “We either approve or disapprove of the conduct of another man according as we feel that, when we bring his case home to ourselves, we either can or cannot entirely sympathize with the sentiments and motives which directed it. And, in the same manner, we either approve or disapprove of our own conduct, according as we feel that, when we place ourselves in the situation of another man, and view it, as it were, with his eyes and from his station, we either can or cannot entirely enter into and sympathize with the sentiments and motives which influenced it”.

Este “espectador” se identifica con lo que comúnmente se denomina “conciencia”, pues permite al hombre asentar los fundamentos para la elaboración del juicio moral. Luego de haber observado las veces necesarias, el “espectador” es capaz de prescribir una regla y otorgarle a ella un carácter moral, aprobándola como buena o rechazándola como mala (Carrasco, 2006: 141). Lo que se intenta realizar con la figura del espectador imparcial es, de manera precisa, la personificación de una conciencia moral (Carrasco, 2006: 136; Otteson, 2002: 118). Ella brinda al hombre la posibilidad de realizar un ejercicio de introspección, pues permite consultar y dialogar con este espectador, que, morando en su corazón, ha “vivido” enteramente todas sus andanzas, los éxitos y fracasos que supone el ejercicio de la vida en relación. A través del crecimiento de su espectador imparcial, el hombre podrá poco a poco afianzarse en la virtud del autodomínio. Será capaz de reconocer por medio de la simpatía, primero, lo que ocurre en aquel otro con quien se encuentra, y luego, saber reaccionar, mediante una consulta instantánea a su “pecho”,²¹ que bajo una clara apariencia de deliberación le ofrece, de modo inmediato, el curso de acción que es preciso.²²

21 Smith considera, ciertamente, a este espectador como un semidiós que mora en nuestro pecho: “The man who feels the full distress of the calamity which has befallen him, who feels the whole baseness of the injustice which has been done to him, but who feels still more strongly what the dignity of his own character requires; who does not abandon himself to the guidance of the undisciplined passions which his situation might naturally inspire; but who governs his whole behavior and conduct according to those restrained and corrected emotions which the great inmate, the great demi-god within the breast prescribes and approves of; is alone the real man of virtue, the only real and proper object of love, respect, and admiration” (TMS: 245).

22 M. A. Carrasco (2006) argumenta que, en realidad, el espectador imparcial tiene como objetivo llevar, en último término, al individuo por caminos seguros del desarrollo de la razón práctica, que permitiría convertir a los hombres en hombres prudentes, en un sentido plenamente aristotélico: “Con el tiempo estos criterios podrán ir evolucionando de acuerdo con el desarrollo moral del agente; pero ya desde ese primer momento, el espectador imparcial tiene impresas sus características formales definitivas: después de sucesivos ejercicios imaginativos consiguió romper con la auto-centralidad natural del agente y alcanzó así la imparcialidad necesaria para ser validado. Él observa desde una perspectiva interna y delibera, considerando todas las circunstancias disponibles para su conocimiento, y sólo dejando de lado el sesgo de sus emociones privadas. Así se transforma en la fuente de la aprobación moral” (136).

La tercera parte buscará una aproximación general al concepto de “orden espontáneo”, para posteriormente analizar si puede ser utilizado para describir la conformación de la moral y del mercado en el pensamiento de Adam Smith. El concepto de “orden espontáneo” requiere, para su correcta comprensión, precisar los dos términos que lo componen. F. Hayek, al comienzo su *Law, Legislation and Liberty* (1982), ofrece un profundo y agudo tratamiento sobre este término, empezando con el análisis de la palabra orden. El profesor austríaco inicia su análisis con una distinción que puede rastrearse hasta la Grecia Antigua, señalando que la noción de orden era utilizada para aludir a dos tipos de fenómenos que se designaban mediante dos términos distintos. El primero refiere a órdenes que se establecen desde fuera, por medio de una deliberación explícita y articulada, como puede ser la secuencia de movimientos que deben seguir las tropas en una batalla o las reglas destinadas a la administración de una casa. Estos órdenes eran concebidos bajo el vocablo *taxis*. Los otros, reunidos en el concepto de *kosmos* remitían a aquellos órdenes que al intentar reconocer el origen de sus reglas o normas de funcionamiento, éstos no lograban reducirse a un diseño deliberado por parte de un individuo o varios (1982: 58-61). Así, la moral, el mercado, hasta el lenguaje, son para Hayek distintos modos de expresión del segundo tipo de orden, pues ellos nacen por medio de un proceso orgánico y no artificial, como sí ocurre con los que caen bajo la categoría de *taxis*. Luego de hacer esta distinción, el autor intenta definir de manera precisa lo que entiende por orden.

[...] Un estado de cosas en el que una multiplicidad de elementos de varios tipos están tan relacionados entre sí, que, a partir de nuestra familiaridad con una parte espacial o temporal del todo, podemos aprender a formar expectativas correctas con respecto al resto, o al menos expectativas que tienen una buena probabilidad de ser correctas (Hayek, 1982: 57).²³

23 “[...] a state of affairs in which a multiplicity of elements of various kinds are so related to each other that we may learn from our acquaintance with some spatial or

A pesar de la gran dosis de abstracción que posee la definición, ella se podría utilizar como idea regulativa, que ayuda a comprender distintos fenómenos de la naturaleza, que parecen seguir un orden intrínseco y no impuesto, propio del *kosmos*, por ejemplo, el movimiento que realiza una bandada de aves. En concreto, podemos considerar la producida por los estorninos, que durante su época de migración —ya sea para completar su viaje o prepararse para otra etapa de este— vuelan de manera conjunta y armónica. Cada uno de ellos tan solo debe reconocer su propio movimiento y el de aquellos que percibe próximamente a su posición, de manera que cada estornino realiza, sin pretenderlo, una pequeña parte de lo que en conjunto constituye un espectáculo sin igual de sincronización y belleza (Satz, 2020: 40).²⁴

Sin embargo, se observa cómo el carácter abstracto de esta definición aún presenta obstáculos a la hora de dar con un modo de comprender la conformación del orden moral y del orden económico. Como primer paso, es posible identificar a los elementos dentro de un orden con cada individuo, y las relaciones que se establecen entre ellos, con las diversas situaciones de acción que cada uno debe asumir al interactuar con otros, ya sea dentro de la esfera económica como dentro de la esfera moral.²⁵

temporal part of the whole to form correct expectations concerning the rest, or at least expectations which have a good chance of proving correct”.

24 Sivaram y Venkatasubramanian (2023: 13) proponen específicamente que el movimiento de una bandada de aves puede entenderse por medio del mecanismo que supone la “mano invisible” de Adam Smith. Se verá más adelante que la metáfora de la “mano invisible” y el concepto de “orden espontáneo” logran converger en cuanto a su capacidad para explicar fenómenos complejos de coordinación social que emergen sin planificación consciente.

25 Aquí no se pretende negar que estas dos esferas de la vida humana se encuentren interrelacionadas, pues es evidente que en la gran mayoría de las relaciones de comercio o intercambio existe un trato entre sus participantes en el que debe procurarse un modo apropiado de actuar. La vida económica se sostiene gracias al despliegue de la moral de los individuos que participan en ella. El pensamiento del economista alemán W. Röpke (2014), representa una defensa de la moral como la verdadera responsable de fundar y preservar los modos de relación humana que ocurren en la dinámica del mercado.

Lo siguiente es intentar concebir cómo un orden puede ser reconocido como espontáneo. Otro autor, contemporáneo a Hayek, el químico y filósofo húngaro Michael Polanyi, ofrece una explicación acerca de este carácter particular de ciertos órdenes (1951). Polanyi, afirma que los órdenes pueden distinguirse si se logra identificar un aspecto central en ellos, que determina el modo en el que ocurren las relaciones entre sus elementos. Cuando cada relación entre elementos pertenecientes al orden se produce mediante su sola actividad individual y recíproca, sin que ningún actor externo intervenga, intentando prever los resultados de las relaciones en su totalidad o introduciendo una especie de forma de actuación general para cada uno, podemos afirmar que el orden es de carácter espontáneo (1951: 155). De esta manera, la idea del “orden espontáneo” contrasta con la de orden intervenido o planificado, que obviamente supone la existencia de un elemento externo al sistema que impone el funcionamiento general del mismo (1951: 112). De acuerdo con la explicación de Polanyi, podemos volver al ejemplo de los estorninos y añadir que, cuando éstos se disponen a volar en bandada, logran desplazarse todos juntos produciendo una secuencia continua de diferentes arreglos o formaciones de vuelo, en donde ninguno de ellos puede decirse que actúa como guía del resto, ofreciendo a cada uno la trayectoria que debe seguir. Así, el orden producido por los estorninos se caracteriza por ser espontáneo, pues éste logra conformarse debido al movimiento individual de todos, en donde cada uno se adapta a las acciones de sus compañeros inmediatos, y no a la instrucción de uno o varios, que indican lo que cada uno debe hacer constantemente (Cavagna & Giardina, 2014: 184).

Además de este ejemplo, propio de la zoología, existen otros casos identificables en el reino vegetal e incluso en el mineral, que logran reducirse a fenómenos de naturaleza física y química, como las formaciones simétricas observables en los copos de nieve (Hayek, 1982: 62-63). F. Hayek explica que sería imposible colocar a cada átomo en su lugar para lograr formar exactamente las disposiciones geométricas que observamos en la red que forma un cristal de nieve,

pero podemos crear las condiciones específicas para que los átomos se agrupan naturalmente de esa manera (1982: 62).²⁶

En todos estos casos, el concepto de “orden espontáneo” opera como una idea regulativa, ofreciendo un acceso parcial pero significativo para comprender el mecanismo subyacente que sostiene el orden del fenómeno que se busca observar y analizar. El término no busca ofrecer una descripción exhaustiva ni una explicación determinista, sino más bien resaltar cómo la interacción de elementos individuales, aparentemente sin un propósito general, puede dar lugar a un sistema organizado. De este modo, se consigue establecer una estructura teórica que permite interpretar, al menos de manera parcial, la evolución como también las relaciones subyacentes de los órdenes (Hayek, 1982: 41). El próximo paso aquí será vincular esta idea con el pensamiento de Smith, en cuanto a la conformación del orden de la moralidad y el mercado.

El vínculo nace a partir de constatar que los primeros en hacer uso, al menos de manera indirecta e implícita pero dirigiéndose a la noción central del concepto, fueron los propios miembros de la tradición escocesa ilustrada (Otteson, 2007). A. Smith, A. Ferguson y D. Hume, es decir, grandes exponentes de la filosofía moderna escocesa, recurren a esta noción explicativa a la hora de presentar sus teorías, sobre todo cuando se trata de comprender la dimensión social del hombre (C. Smith, 2005: 10; Otteson, 2007: 21-22). En varios contextos, estos autores se esfuerzan por explicar que el inmenso entramado de relaciones que existe dentro de la realidad social constituye un fenómeno complejo y denso pero que al mismo tiempo deja traslucir cierto orden y armonía (Hamowy, 1987: 3).²⁷

26 El artículo de Cavagna y Giardina (2014), equiparan el modo en el que se auto-organizan las aves en una bandada con el orden que se alcanza cuando la materia se condensa.

27 Aquí no se niega que dentro del orden moral existan rispideces o momentos de tensión, pues claramente la vida moral tiene sus vaivenes y dificultades, que en muchos casos terminan en rompimientos de los distintos lazos de amistad que existen entre los hombres. El trabajo de M. Schwarze & J. T. Scott (2015: 471-472) enfatiza que Adam Smith reconoce que no siempre existe armonía de sentimientos y justicia dentro del orden moral.

Adam Ferguson, que refiriéndose a la humanidad, afirma que “cada paso y cada movimiento de la multitud” a lo largo de la historia de su sociabilidad, incluso “en lo que se denomina el momento ilustrado” se realiza siempre con la misma ceguera sobre las consecuencias futuras que estos pasos le pueden traer (1995: 119). De este modo, Ferguson declara que cada nación, de manera no intencional, logra “tropezar con nuevas instituciones”, que de hecho son “el producto de la acción humana pero no de la ejecución de un determinado designio humano” (1995: 119). Así, desde los antiguos griegos hasta nuestros días, la gran multitud de hombres conforma sus maneras y sus instituciones en las que se sustenta la vida relacional, por medio de “seguir sus instintos, y no por medio de especulaciones” (1995: 119).

David Hume también recurre a este tipo de explicación, al considerar el modo en el que las reglas, las normas y finalmente la ley, se establecen como principios de conducta de una sociedad. Dado que el amor propio de cada hombre entra de manera frecuente en conflicto con el de los demás, durante el ejercicio de sus “pasiones interesadas” que nacen del referido amor a sí mismo, los hombres se encuentran “obligados a ajustarse unos con otros por medio de formas que los hacen concurrir en algún sistema de conducta y comportamiento” (2007: 339). Así, el sistema creado logra “comprender al interés de cada individuo y es claramente ventajoso para todo el público, a pesar de que no haya sido concebido para ese propósito por parte de sus inventores” (2007: 339).

El siguiente autor es Edmund Burke, que, a pesar de no ser un miembro de la Ilustración escocesa, se inclina también a sustentar sus tesis refiriéndose a cómo es posible explicar el origen de un hecho social a partir de las consecuencias no previstas y no intencionales de determinados actos humanos. El escritor británico afirma en una de sus cartas que una verdadera constitución política debe subordinarse de tal forma que ella se confeccione a la medida del pueblo y no de manera contraria. Esta debe respetar y poder apoyarse en las innumerables interacciones humanas que, de manera no intencional o accidental, han ensamblado a lo largo de los años, el acervo cultural que en cada pueblo se expresa, y conforma así

el consenso implícito que lo mantiene unido (Burke, 1991: 180-181; Strauss, 1954: 314-315).

Se puede apreciar que para estos autores resulta imposible pensar que la conformación del mercado, de la cultura, incluso de la ley y la justicia, hayan sido elaboradas y se mantengan por medio de una deliberación o diseño racional humano que logre ser garante del itinerario sobre lo que debe hacer cada agente. Así, según estos autores, la única posibilidad para la explicación de este fenómeno complejo que constituye el orden social deriva de reconocer que las acciones singulares de cada uno de los individuos que conforman la sociedad producen, en conjunto, un cúmulo de consecuencias no necesariamente intencionales, que al demostrar un carácter benigno o positivo en cuanto a sus efectos proveen de forma y consistencia para que emerja un determinado orden que logrará sustentar el accionar de cada miembro (C. Smith, 2005: 14; Hamowy, 1987: 4-5). Puede notarse cómo estas explicaciones se acercan a lo que se propone en la definición de “orden espontáneo”. Los distintos sistemas de normas o reglas sociales que se presentan no son resultado del diseño de un agente externo, sino que provienen directamente de sus mismos participantes, que simplemente siguiendo sus propios intereses, nunca pretendieron desde un principio llegar a conformar el orden producido (Hamowy, 1987: 3).

A continuación, analizaremos con más detalle el caso de Adam Smith. El autor del famoso término, la “mano invisible”, lo utiliza a modo de metáfora para entender cómo se despliega el fenómeno del mercado en el orden social. Smith recurre al término de la “mano invisible” solo en dos oportunidades, en sus dos obras más importantes, TMS y TWN. En ambas ocasiones se emplea de la misma manera, introduciendo la metáfora como lógica explicativa que permite una mejor comprensión del fenómeno del mercado. De acuerdo a lo que describe Smith, su despliegue se identifica con la dinámica propia de un “orden espontáneo” (Otteson, 2002: 267). Observemos aquí uno de los usos que hace Smith del concepto:²⁸

28 La otra mención de la “mano invisible” ocurre en TMS: 184-185 y es muy similar a la que se hace en TWN.

[...] al dirigir esa industria de tal manera que su producto sea del mayor valor posible, él sólo pretende su propio beneficio, y en este caso, como en muchos otros, es conducido por una “mano invisible” a promover un fin que no formaba parte de su intención. Y no siempre es peor para la sociedad que no formara parte de ella. Al perseguir su propio interés, con frecuencia promueve el de la sociedad con mayor eficacia que cuando realmente tiene la intención de promoverlo. Nunca he sabido que quienes pretendían comerciar por el bien público hicieran mucho bien (TWN: 456).²⁹

La “mano invisible” se refiere al mecanismo o al proceso que logra conciliar la actuación de miles de hombres, que inclinados siempre hacia la búsqueda de perfeccionar su situación, procuran ingresar en el mercado para efectivamente hallar lo que necesitan y así alcanzar ese escenario futuro de mayor perfección o bienestar (C. Smith, 2005: 84). Ella parece ser la única responsable de promover el orden en el mercado, que se realiza de manera espontánea, debido a que ninguno de sus participantes ni agente externo alguno ha dispuesto sus esfuerzos hacia organizar de manera deliberada el orden que ante sus ojos perciben. A su vez, esta “mano invisible” será la verdadera causante de todos los efectos positivos que las interacciones producidas dentro del mercado redundan para cada uno de los individuos (C. Smith, 2005: 95). Las ganancias derivadas del intercambio, la división del trabajo, la especialización, incluso el sistema de precios bajo una única moneda, son todas consecuencias no buscadas del resultado de la interacción de miles de agentes, que lo único que han hecho con seguridad es seguir su deseo innato de mejorar o perfeccionar su situación actual. Así, la metáfora de la “mano invisible”

29 “[...] by directing that industry in such a manner as its produce may be of the greatest value, he intends only his own gain, and he is in this, as in many other cases, led by an invisible hand to promote an end which was no part of his intention. Nor is it always the worse for the society that it was no part of it. By pursuing his own interest he frequently promotes that of the society more effectually than when he really intends to promote it. I have never known much good done by those who affected to trade for the public good”.

logra acercarse, en cuanto a sus marcas distintivas, al concepto de “orden espontáneo” de manera que la identificación es casi perfecta (Hamowy, 1987: 19-20; Otteson, 2002: 267; C. Smith, 2005: 166). La única diferencia entre ellos se refiere a lo que explica C. Smith (2005: 14), cuando indica que los órdenes espontáneos contemplan la posibilidad de que al considerar la suma de sus efectos, estos traigan más consecuencias negativas que positivas. Por el contrario, las explicaciones realizadas por medio de la “mano invisible” se dirigen únicamente a describir fenómenos cuyos efectos positivos superan en demasía a los negativos.³⁰

Los ricos solo seleccionan de la abundancia lo que es más valioso y agradable. Consumen poco más que los pobres y, a pesar de su egoísmo y rapacidad natural, aunque solo persiguen su propia conveniencia... comparten con los pobres el producto de todas sus mejoras. Son guiados por una “mano invisible” a realizar una distribución de los bienes necesarios para la vida que se asemeja a la que habría tenido lugar si la tierra se hubiera dividido en partes iguales entre todos sus habitantes. Así, sin proponérselo, sin saberlo, promueven el interés de la sociedad y facilitan la multiplicación de la especie (TMS: 184-185).³¹

La distribución de la riqueza que se alcanza por medio de la actividad empresarial y capitalista, que es ante todo dirigida por la “mano invisible”, logra ser positiva, pues se considera equitativa y beneficiosa en su conjunto para Smith. De esta manera, los órdenes espontáneos pueden categorizarse como benignos o malignos,

30 Sobre una lectura que difiere a la de C. Smith, ver Nozick (1994: 192-193).

31 “The rich only select from the heap what is most precious and agreeable. They consume little more than the poor, and in spite of their natural selfishness and rapacity, though they mean only their own conveniency... they divide with the poor the produce of all their improvements. They are led by an invisible hand to make nearly the same distribution of the necessaries of life, which would have been made, had the earth been divided into equal portions among all its inhabitants, and thus without intending it, without knowing it, advance the interest of the society, and afford means to the multiplication of the species”.

considerando los efectos netos que las acciones de los individuos participantes en él producen sobre la sociedad en su conjunto.

Consideremos de nuevo la teoría smithiana de la moral, para intentar comprender cómo es posible concebir que Smith esté pensando en un “orden espontáneo” para explicar el surgimiento y la evolución de las normas morales. Según el autor escocés, los hombres procuran de manera constante y con cierta ansia alcanzar la denominada mutua simpatía de sentimientos, que logra realizarse gracias a un ejercicio de diálogo continuo con el espectador imparcial. De este modo, comienzan a adoptar costumbres y modos de relacionarse que se basan en simples convenciones, pero que remiten siempre a la misma naturaleza humana que todos comparten, de manera que lo que debemos hacer para hallar la verdadera fuente de la moral es experimentar y analizar la simple condición social del hombre.

[...] los sentimientos de aprobación y desaprobación moral se fundan en las pasiones más fuertes y vigorosas de la naturaleza humana; y aunque puedan ser algo deformados, no pueden pervertirse por completo (TMS: 200).³²

Sin embargo, E. Heath determina que uno de los problemas de Smith es que su teoría moral, sobre todo su psicología, no puede explicar los principios morales fundamentales, no puede hacer emerger reglas fundamentales de convivencia desde un principio, que suponen ante todo, para Heath, la necesidad de un acuerdo explícito consensuado, que se materializa en la ley (1995: 448). Por tanto, Heath propone que la teoría moral de Smith no puede ser considerada partícipe de un modelo más general y genético, porque no explica el origen de una moral fundamental, sino que la supone.³³

32 “[...] the sentiments of moral approbation and disapprobation, are founded on the strongest and most vigorous passions of human nature; and though they may be somewhat warp, cannot be entirely perverted”.

33 Existe una discusión entre Heath y Otteson al respecto de esto (Otteson, 2000 y 2002: 130-133).

Otteson responde y aclara que Heath pretende hacer que Smith diga más de lo que pretende decir, debido a que el autor de TMS no tiene respuesta para el origen de los principios morales y tampoco busca estudiar ese problema, sino que para él, los principios morales emergen en el hombre debido a la condición social que éste tiene por naturaleza (2002: 254-255). A su vez, Otteson aclara que es la interacción entre individuos lo que logra que se pongan por escrito aquellos principios morales fundamentales, pero Smith supone que la moralidad existe, pues da por sentado que el hombre siempre ha vivido junto a otros (2002: 130-133). De esta manera, decimos que el objetivo de Smith no es hallar el origen, el qué de la moral, sino explicar el cómo, el mecanismo por el cuál la moralidad emerge en los individuos, que llegan al mundo perteneciendo tácitamente a comunidades o sociedades ya establecidas, y finalmente cómo estas últimas van desarrollando y perfeccionando su propio sistema de normas y reglas de conducta.³⁴

Continuando con Smith, es posible notar que este referido deseo de agradar se realiza una y otra vez por medio de la persuasión; al buscar alcanzar el actuar con propiedad, se permite la aparición de la costumbre, que es el modo en el que se conforma y sustenta la norma moral (C. Smith, 2005: 36). Hume ya lo dijo, cuando dos hombres se encuentran juntos en un barco a remo, no escriben un acuerdo para saber cuál será el mecanismo de responsabilidad de cada uno con respecto a los remos y al movimiento del barco, simplemente se ponen de acuerdo en el momento, y así logran establecer que por costumbre ambos deben remar al mismo tiempo o cuando quieren cambiar de dirección, dejar que solo uno se encargue (1978: 490). Esta realidad permite el desarrollo de comportamientos de

34 Otra crítica que se plantea al intento de explicar la conformación de los sistemas morales en Smith a través de la idea de "orden espontáneo" proviene de C. Griswold (1999). Este autor argumenta que TMS es, en realidad, un proyecto protréptico, en el cual Smith busca, mediante la enseñanza persuasiva de la virtud, prevenir que los excesos propios de un "orden espontáneo", como el del mercado, se extiendan por la sociedad. Griswold sostiene que Smith era consciente de los riesgos inherentes al mercado cuando este no se fundamenta seriamente en la moral y, en consecuencia, en la ética. Por ello, afirma que Smith escribió el TMS con el propósito de evitar que estos órdenes, considerados armónicos y exentos de fallas, se desarrollen sin restricciones.

costumbre, porque justamente radican en ella y son evaluados a medida que se repiten y se observan los beneficios o los costos que estos generan. Poco a poco, a base de prueba y error, se forjarán criterios de conducta gracias a los acuerdos habituales en las ideas de los individuos, como dice Smith (TMS: 247). Así pues, el espectador imparcial se encargará de permitir la comprensión para cada individuo de las reglas estándar que regirán la buena convivencia, garantizando que se establezca un entramado de costumbres que dirigirá, sin que cada individuo lo pretenda, qué es lo apropiado en el binomio de acción y reacción para un correcto desenvolvimiento de la vida moral (C. Smith, 2005: 44). Todos los hombres buscan con ansia corresponder, estar bajo la dulce sintonía que supone la comprensión del otro, ya que de ahí nace un placer único. Dice Smith:

El gran placer de la conversación y de la sociedad surge, además, de una cierta correspondencia de sentimientos y opiniones, de una cierta armonía de mentes, que, como tantos instrumentos musicales, coinciden y se mantienen al ritmo de las demás. Pero esta armonía tan deliciosa no puede obtenerse a menos que haya una libre comunicación de sentimientos y opiniones (TMS: 337).³⁵

Bien lo deja claro Smith aquí, solo mediante un libre ejercicio de la realidad relacional del hombre, de poder intercambiar sentimientos y opiniones, de poder equivocarse y recibir desaprobaciones por parte de los demás y también, de cuando en cuando, lograr hacer real ese anhelo de sentir la alabanza, se llega, sin ningún tipo de intención explícita de llevarlo a cabo, a conformar un sistema moral que rige la comunidad. De esta manera, al igual que el hombre económico formaba al mercado sin pretenderlo, solo atendiendo a su deseo inevitable e individual de mejorar cada día, apoyado en la especialización de su quehacer y en la libertad de poder intercambiar con los demás, los

35 "The great pleasure of conversation and society, besides, arises from a certain correspondence of sentiments and opinions, from a certain harmony of minds, which like so many musical instruments coincide and keep time with one another. But this most delightful harmony cannot be obtained unless there is a free communication of sentiments and opinions".

sistemas morales se forman mediante la simple necesidad del hombre de cumplir con sus inclinaciones naturales, en este caso, mediante la simple tendencia de ir tras la completitud de sus rasgos de inevitable sociabilidad, por medio de la simpatía y el ejercicio del espectador imparcial (C. Smith, 2005: 40). Además, la experiencia de la vida moral deja entrever que, para alcanzar la tan ansiada simpatía, esa necesidad emocional por la aprobación de los demás, debe expresarse constantemente el rasgo dentro del alma que se manifiesta inicialmente antes de la realización material de cualquier acción: la predisposición a persuadir (LJP: 331; 493-494; C. Smith 2005: 70). Uno de los esfuerzos principales del hombre en esta tierra es lograr que los demás lo aprueben, dice Smith (TMS:336), y esta pretensión se logra por medio de la conversación y del trato amable con los otros, a los que procura persuadir (TMS:337). Así, cada uno logrará adquirir maestría en el manejo de la relaciones humanas, la instancia más crucial dentro de la existencia ordinaria del hombre (LJP: 352).

Ofrecemos aquí lo que afirma Smith al respecto en TMS:

El deseo de ser creído, el deseo de persuadir, de guiar y dirigir a otras personas, parece ser uno de los más fuertes de todos nuestros deseos naturales. Es, tal vez, el instinto en el que se basa la facultad del habla, la facultad característica de la naturaleza humana. Ningún otro animal posee esta facultad, y no podemos descubrir en ningún otro animal ningún deseo de guiar y dirigir el juicio y la conducta de sus semejantes. La gran ambición, el deseo de verdadera superioridad, de guiar y dirigir, parece ser algo completamente peculiar del hombre, y el habla es el gran instrumento de la ambición, de la verdadera superioridad, de guiar y dirigir los juicios y la conducta de otras personas (336).³⁶

36 "The desire of being believed, the desire of persuading, of leading and directing other people, seems to be one of the strongest of all our natural desires. It is, perhaps, the instinct upon which is founded the faculty of speech, the characteristic faculty of human nature. No other animal possesses this faculty, and we cannot discover in any other animal any desire to lead and direct the judgment and conduct of its fellows. Great ambition, the desire of real superiority, of leading and directing, seems to be altogether peculiar to man, and speech is the great instrument of ambition, of real superiority, of leading and directing the judgments and conduct of other people".

El autor afirma que la facultad del habla o del discurso debe permitirle al hombre satisfacer el deseo más fuerte que manifiesta su naturaleza. La facultad más característica y distinta que ofrece la naturaleza humana sirve como instrumento para lograr la experiencia continua de agradar y ser reconocido, de vivir como una persona leal y a través de ella ejercer la capacidad de influenciar a los demás (Montes, 2019: 2-5). De esta manera, la primer intención individual del ejercicio relacional cobra vida también aquí, mediante un ejercicio de persuasión. El objetivo en este caso no es el éxito de la amable y dulce —*doux*, diría Montesquieu³⁷— ocasión de comercio, sino un amable y dulce esfuerzo —simpático— por actuar apropiadamente, de acuerdo a lo que la situación moral dicta al hombre, siempre movido, en primer lugar, por el deseo de agradar. Así, el hombre que de manera inevitable siempre está implicado en entramados de relaciones morales, logra adquirir destreza y conciencia —debido a su diálogo con el espectador imparcial— en el trato con los demás. Otteson sostiene que el deseo de buscar constantemente entrar en simpatía lleva a los hombres, de manera no pretendida, hacia un escenario donde cada uno de ellos, como miembros de una sociedad, realizan su vida buscando recíprocamente ese deseo de simpatía mutua. De este modo, serán dirigidos por una “mano invisible” que va encauzando sus relaciones para que gradualmente se constituyan reglas estándar de comportamiento que conforman un nuevo sistema moral, todo sin la más mínima intención de formarlo (Otteson, 2011: 39).³⁸

De este modo, también los sistemas morales tienen su origen en la dinámica subyacente del “orden espontáneo”, al igual que la

37 Montesquieu explica que el comercio aleja de los prejuicios destructivos, en definitiva de la violencia bélica, y se introduce en la sociedad de manera que si en ella se percibe que existen modales o modos dulces en el trato (*mœurs douces*), entonces puede afirmarse que definitivamente esa sociedad se ha dejado permear del espíritu que trae consigo el comercio y viceversa: “Le commerce guérit des préjugés destructeurs; et c’est presque une règle générale, que partout où il y a des mœurs douces, il y a du commerce; et que partout où il y a du commerce, il y a des mœurs douces” (1995: 609).

38 Además de J. Otteson, para la defensa de esta tesis, puede verse a C. Smith (2005), Clark (1992) y Hamowy (1987). Por otro lado, existen autores que difieren de esta tesis, véase por ejemplo el trabajo de M. Schwarze & J. T. Scott (2015).

formación de los mercados. Encontramos, así, un camino capaz de armonizar, al menos en el sentido expuesto, las dos más grandes obras de Adam Smith. El hombre con su acción, solamente en vistas de satisfacer sus necesidades materiales y espirituales, se ve a sí mismo de un momento a otro, inmerso en una realidad que lo supera, que no puede comprender en su totalidad, pero que al mismo tiempo, lo tiene como protagonista, siendo artífice de aquello que nunca previó que sucediera, pero que le permite disfrutar temporalmente de un éxito y riqueza que no solo dependió de él sino de los demás, que también, sin saberlo, congeniaron ciegamente para que ocurra.

Para terminar, es pertinente dejar claro y hacer ciertas consideraciones acerca de si esta idea del “orden espontáneo” es o no la indicada para poder unir estas dos obras. La intención de este pequeño ejercicio intelectual es simplemente la de dar una posibilidad a la unión de estas dos realidades institucionales, como son los mercados y los sistemas morales, que se presentan en TWN y TMS. Luego, podemos decir que el “orden espontáneo” se considera aquí como una realidad que no es más que la culminación del fenómeno emergentista que propone Smith, como comúnmente se dice, “*bottom-up emergence*”: Es justamente a partir de acciones singulares, de individuos que pertenecen a un grupo, que se consigue construir un orden general, todo sin pretenderlo, con reglas que no son más que la proyección de la conducta de uno, de dos, de tres y más sobre el conjunto, que no se determinan *ex-ante*, por alguien externo que controla por así decir, desde arriba, sino que son justamente espontáneas, originadas desde los mismos partícipes de esa realidad que se percibe de un momento a otro como ordenada. Se parte desde las bases, desde esas pequeñas e insignificantes interacciones, en donde todas ellas se identifican en el hombre con simples actos de persuasión, que involucran tanto el esmero por concretar el intercambio, como el de también ser exitosos en nuestro esfuerzo por agradecer a los demás (Otteson, 2002: 205). En ambos casos, tanto en la vida moral como en la económica o comercial, se establece un orden que emerge de manera espontánea, sin intención expresa, a partir de acciones individuales que al integrarse, dan lugar a reglas que organizan el conjunto (C. Smith, 2005: 35). Tenemos, por tanto, que la

moralidad y la economía se unen de forma no premeditada, en este caso desde un plano formal, por así decir, de diseño en cuanto a su ejecución en la dimensión social del hombre, que no supone la consideración acerca de si la acción o valoración económica tiene o no dimensiones morales dentro de su realización fenoménica.³⁹ Tan solo se pretende aquí mostrar cómo a nivel colectivo o, de nuevo, social, la vida moral y la económica se pueden comprender recurriendo a la idea de “orden espontáneo”.

Conclusión

En este trabajo hemos realizado una descripción sobre cuál es la concepción que tiene Smith del hombre en sus dos dimensiones, la comercial y la moral, basándonos respectivamente en sus obras más famosas, *La riqueza de las naciones* y *La teoría de los sentimientos morales*. A su vez, se ha visto cómo al final, ambas realidades pueden tener un punto de unión, que se manifiesta a través de la conformación de órdenes espontáneos cuando cada una de estas dimensiones de la humanidad se realizan a través de la inclinación natural del hombre a ser un animal social que busca ante todo persuadir y así conseguir satisfacer sus deseos y necesidades. Los órdenes espontáneos terminan siendo un claro ejemplo de cómo las instituciones pueden formarse mediante un proceso de prueba y error, todo desde la acción singularísima del individuo que, sin intención expresa, va produciendo a gran escala y gradualmente grados de dinamismo y eficacia cada vez mayores, logrando, según Smith, grandes beneficios para la sociedad.

39 L. Robbins, (2013) indica que la vida moral y la economía difieren en cuanto que la valoración económica no responde a ningún principio ético o en su defecto, moral. La moral trata de los fines, dice Robbins, mientras que la economía debe dedicarse a los medios.

■ Referencias

- Burke, E. (1999). *Selected Works of Edmund Burke*. Vol 3. Liberty Fund.
- Carrasco, M. A. (2007). Adam Smith: Filósofo de la razón práctica. *Estudios Públicos* (104): 114-147.
- Cavagna, A. & Giardina, I. (2014) Bird Flocks as Condensed Matter. *Annual Review of Condensed Matter Physics*, vol. 5: 183-207.
- Clark, Henry C. (1992). Conversation and Moderate Virtue in Adam Smith's Theory of Moral Sentiments, *Review of Politics*, 54: 185-210.
- Ferguson, A. (1995). *An Essay on the History of Civil Society*. Cambridge University Press.
- Griswold, C. (1999). *Adam Smith and The Virtues of Enlightenment*. Cambridge University Press.
- Hamowy, R. (1987). *The Scottish Enlightenment and the Theory of Spontaneous Order*. Southern Illinois University Press.
- Hayek, F. A. (1945). The Use of Knowledge in Society. *The American Economic Review*, 35(4): 519-530.
- (1982). *Law, Legislation and Liberty*. Routledge.
- Heath, E. (1995). The Commerce of Sympathy: Adam Smith on the Emergence of Morals. *Journal of the History of Philosophy*, 33(3): 447-466.
- Hirschman, A. (1977). *The Passions And The Interest: Political Arguments for Capitalism Before Its Triumph*. Princeton University Press.
- Hume, D. (2009). *A Treatise of Human Nature*. Clarendon Press (original, 1739).
- Montes, L. (2004). *Adam Smith in Context: A Critical Reassessment of Some Central Components of His Thought*. Palgrave MacMillan.
- (2019). Adam Smith's foundational idea of sympathetic persuasion. *Cambridge Journal of Economics*, 43(1): 1-15.
- Montesquieu. (1995). *L'Esprit des Lois. Œuvres Complètes (II)*. Gallimard.
- Nozick, R. (1994). Invisible-Hand Explanations. *The American Economic Review*, 84(2), 314-318.
- Otteson, J. (2000). Adam Smith on the Emergence of Morals: A Reply to Eugene Heath. *British Journal for the History of Philosophy*, 8(3): 545-551.
- (2002). *Adam Smith's Marketplace of Life*. Cambridge University Press.
- (2006). *Actual Ethics*. Cambridge University Press.

- (2007). Unintended Order Explanations in Adam Smith and the Scottish Enlightenment. *Liberalism, Conservatism, and Hayek's Idea of Spontaneous Order*. Palgrave Macmillan.
- (2011). *Adam Smith*. Bloomsbury.
- Polanyi, M. (1951). *The Logic of Liberty*. Routledge.
- Robbins, L. (2013). *An Essay on the Nature and Significance of Economic Science*. Mises Institute.
- Röpke, W. (2014). *A Humane Economy: The Social Framework of the Free Market*. Intercollegiate Studies Institute.
- Satz, H. (2020). *The Rules of the Flock: Self-Organization and Swarm Structure in Animal Societies*. Oxford University Press.
- Schwarze, M. & Scott, T. (2015). J. Spontaneous Disorder in Adam Smith's *Theory of Moral Sentiments*: Resentment, Injustice, and the Appeal to Providence. *The Journal of Politics*. 77(2): 463-475.
- Sivaram, A. & Venkatasubramanian, V. (2023). Arbitrage Equilibrium, Invariance, and the Emergence of Spontaneous Order in the Dynamics of Bird-like Agents. *Entropy*, 25(7), article n. 1043: 1-13.
- Smith, A. (1981). *An Inquiry into Nature and Causes of the Wealth of Nations*. Liberty Fund.
- (1982). *Lectures of Jurisprudence* Liberty Fund.
- (1984). *The Theory of Moral Sentiments* Liberty Fund.
- Smith, C. (2005). *Adam Smith's Political Philosophy: The Invisible Hand and Spontaneous Orders*. Routledge.
- Strauss, L. (1953). *History and Natural Law*. Chicago University Press.
- Sugden, R. (1989). Spontaneous Order. *Journal of Economic Perspectives*, 3(4): 85-987.
- Trusler, J. (1766). *The Difference, Between Words, Esteemed Synonymous: in the English Language and, the proper Choice of Them Determined*. London: J. Dodsley.

* This paper was possible under a project funded by 1) the XVI Grant of Research and Creation for Academics, organized by the Office of Pastoral and Christian Culture and the Research Vice-Rector of the P. Universidad Católica de Chile); 2) Fondecyt Iniciación N° 11220204 (ANID, Chile); 3) Fondecyt Iniciación N° 11230915 (ANID, Chile).

Efficiency and the Common Good: A Necessary Bond*

Eficiencia y bien común: un vínculo necesario

DOI:

doi.org/10.23924/oi.v16i36.683

Fernando Arancibia-Collao
Pontificia Universidad Católica de Chile, Chile
fnarancibia@uc.cl
Orcid.org/0000-0001-8837-4901

Gonzalo Edwards
Universidad del Desarrollo, Chile
gedwards@udd.cl

Cristian Hodge
Universidad San Sebastián, Sede Chile
cristian.hodge@uss.cl
Orcid.org/0000-0002-5513-145X

Felipe Zurita
Pontificia Universidad Católica de Chile, Chile
fzurita@uc.cl
Orcid.org/0000-0001-7374-560X

Fecha de recepción: 26/03/2024 • Fecha de aceptación: 07/01/2025

Abstract

The central issue of the article is the interrelation between the common good and economic efficiency. We want to argue that 1) an interrelation between the idea of common good and the conception of economic efficiency is possible, and 2) that this interrelation is fruitful and constructive for the use of an ethically informed concept of economic efficiency that can be useful in public policy analysis. To this goal, 1) we will analyze various concepts of the common good in the literature; 2) we will carry out an exercise of theoretical interrelation between economic efficiency and the common good.

Keywords

Common good, efficiency, natural law, Pareto optimality, public policies.

Resumen

El tema central del artículo es la interrelación entre el bien común y la eficiencia económica. Queremos argumentar que 1) es posible una interrelación entre la idea de bien común y la concepción de eficiencia económica, y 2) que esta interrelación es fructífera y constructiva para el uso de una concepción éticamente informada de eficiencia económica. Para ello, 1) analizaremos las diversas concepciones de bien común en la literatura; 2) realizaremos un ejercicio de interrelación teórica entre eficiencia económica y bien común.

Palabras clave

Bien común, eficiencia, ley natural, óptimo de Pareto, políticas públicas.

Introduction

The common good can be understood in two ways. Firstly, in a sense proper to ordinary discourse, and secondly, in a philosophical-political sense. For ordinary discourse, the common good refers to “those benefits —whether material, cultural or institutional— that members of a community provide to all members to fulfill a relational obligation that all have to safeguard certain shared interests”. For the philosophical-political discourse, the common good is “part of a practical reasoning model within a political community”, which takes into consideration the relationship between the members of that community and generates specific duties in relation to the interests they have with each other (Hussain, 2018). The two concepts are related to each other since the common benefits to which the ordinary concept refers are linked to the way in which the duties of the members of the political community are defined by means of this structure of practical reasoning. On the other hand, these duties, and their configuration under this model of practical reasoning, require an interdisciplinary interconnection in order to define in concrete terms how the common good can be manifested through public policies. Hence, the way of understanding economic efficiency is relevant for the notion of common good to be operational. In this article we wish to review recent conceptions of the common good in order to integrate some of them into an economic efficiency framework that will enrich the analysis of public policies. We will begin with the classical concept of the common good, which has as its source the Social Doctrine of the Church, which is based on a natural law conception, and we will look at a contemporary proposal in dialogue with this tradition, that of Mark Murphy (2001, 2006), which approaches the common good from the analytical concept of natural law. Lastly, we will study the formulations of economic efficiency from a critical perspective.

One of the primary sources that comes to mind when reflecting on the common good is the Social Doctrine of the Church (SDC).¹ The notion of common good is defined in the Catechism of the Catholic Church, which, citing the pastoral constitution *Gaudium et Spes*, defines the common good as “the set of those conditions of social life which enable groups and each of their members to attain more fully and easily their own perfection” (n° 26, 27; *Catechism of the Catholic Church*, n° 1906). The Catechism identifies, as aspects of this definition, the following: 1) respect for the human person (n° 1907); 2) the social well-being and development of the community (n° 1908); 3) the stability that is the fruit of a just social order (n° 1909). The Compendium of the SDC states, for its part, that “the common good can be understood as the social and community dimension of the moral good and that it does not consist of the sum of particular goods but belongs to each and every member of the community (*Compendium of the Social Doctrine of the Church*, n°. 164). Pope Francis, in his encyclical *Laudato si'*, has stated that this principle “immediately becomes [...] a call to solidarity and an option for the poorest” (n° 158; Chomali, 2017: 70).

The concept of the SDC has a long history (Hollenbach SJ, 2007; Kempshall, 1999), the exposition of which exceeds the interest of the article presented here. The concept of the common good that we will present here is influenced significantly by the SDC, although it differs in some points, having a more properly philosophical than theological approach.

The SDC's concept of the common good has a determining influence on the construction of both the moral philosophy and the political and legal philosophy of the analytical theory of natural law. The theory of natural law is a structural part of the SDC and, in general, of the pontifical teachings (John Paul II, 1993). Therefore,

¹ About the SDC: Albuquerque (2006), Ballesteros Molero (2014), Guitián & Muñoz, (2019), Ornaghi (2004).

the analytical theory of the natural law proposes an updated and systematically robust concept of the common good.

The common good, from the analytical theory of natural law, has been treated systematically by at least two authors: John Finnis (1980) and Mark Murphy (2006). In what follows, we will present in a general way the analytical concept of natural law, and then look at the contributions of Finnis and Murphy to the concept of the common good.

The analytic theory of natural law is a conception of moral, political, and legal philosophy that distinguishes itself from approaches linked to neotomism, by proposing, on the one hand, its own interpretation of the philosophy of St. Thomas (Finnis, 2019; Grisez, 1964), and on the other hand, by entering into dialogue with contemporary analytic philosophy, especially legal and moral philosophy (Finnis, 1983; George, 1999). With regard to the common good, the analytic theory of natural law starts from an ethical-political conception founded on basic human goods, on the basic good of friendship as the normative foundation of the political unity of a society, and on the way in which basic goods pose legally enforceable demands (Finnis, 1980; Murphy, 2001, 2006).

In general terms, the analytical theory of natural law is based on a threefold deliberative structure that sustains moral propositions as well as political and legal propositions. This threefold structure is based on the consideration of values, principles, and norms. In this sense, the authors of this tradition propose a general model of practical deliberation. The values are the basic human goods identified by the authors of the natural law theory. The principles are both the propositions that enunciate these principles, as well as those principles that serve as a bridge between “the first principles of natural law” (the principles that enunciate the basic goods) and the moral norms that govern concrete situations (Chappell, 1998; Finnis, 1980; Gómez-Lobo, 2002; Murphy, 2001; Oderberg, 2000). These intermediate principles are called “principles of practical reasonableness” by Finnis, or “modes of responsibility” by Grisez (1983). Within the diversity of values or basic human goods identified by the authors we find life, knowledge, aesthetic experience, or the

experience of beauty, among others, while in the principles of practical reasonableness, or modes of responsibility, we find the demands inherent to the common good, the efficiency within reasonable limits and the honoring of every basic good in every act (Finnis, 1980). As for the norms, we will not delve into them.

Finnis (1980: 125, 154-155) identifies the common good as both a demand of practical reasonableness and the social or communal realization of the basic good of friendship. For Finnis, it is more appropriate to speak of community than of society, as the latter term is subject to various kinds of vagueness. Community, on the other hand, is a type of unifying relationship, founded on the basic good of friendship. Following Aristotle, Finnis identifies three types of community: the community of play, of business and of friendship. In communities of play, members share a common interest in a specific game or in several games. Moreover, a definition of the common good is described in the business community: the common goal of a business between two parties is a common good for both. Finally, he distinguishes the community of friendship as the most perfect, and it differs from the other two types of communities in that the collaboration between the parties is, at least in one sense, by the other, *for the sake* of the other (Finnis, 1980; Osina, 2020).

For Finnis, the concept of the common good applies to what he calls the “complete community” (Finnis, 1980: 147), which, following Aristotle, is the final form of the realization of friendship at the community level, including the intermediate communities such as the family (which, however, continue to retain their autonomy). The common good, for Finnis, can be defined as “the factor or set of factors [...] which, present as considerations in a person’s practical reasoning, would give meaning to, or a reason for, his or her collaboration with others [...]” (Finnis, 1980: 154).²

Finnis’s conception of the common good will later be criticized by Mark Murphy. This author considers Finnis’s conception as being instrumentalist.

2 The translation to Spanish used in this passage when writing the original paper is that of Cristóbal Orrego (Finnis, 2000: 183).

Murphy presents his idea of the common good from the perspective of a theory of law, specifically, from a natural law jurisprudence approach, as well as from a natural law political philosophy approach (2006: 10). The central proposition is the following: *the common good of the political community provides the definitive reasons that provide validity to the law*. For Murphy, the jurisprudential approach consists of affirming that there is a “positive and internal” relationship between law and decisive reasons for action, and these reasons are decisive for the compliance with the law (2006: 1). The philosophical-political approach, on the other hand, seeks to describe the conditions under which these reasons for compliance are present or not (2006: 8). Both approaches combine to provide a foundation for the idea of the common good. From the point of view of jurisprudence, Murphy defends a weak natural law thesis, namely, that a law devoid of decisive reasons is a defective law. This idea is contrasted with the strong natural law thesis, in which a law devoid of decisive reasons is no law at all (2006: 25). The weak thesis, then, establishes the validity of legal reasons (as authoritative reasons). On the other hand, from the philosophical-political point of view, Murphy wonders about the reasons that citizens have for complying with the law. The author argues that it is the common good of the political community that provides the decisive reasons for compliance. Hence, it is the common good. To the question: “what thing (or type of entity) is the common good?”, Murphy answers that it is a state of affairs, probably very complex, characterized by two features: 1) it is a good state of affairs, in the sense that we have reasons to pursue it, seek it, honor it, etc., and 2) it is common, in the sense that it has value for all members of the political community (2006: 61).

A fundamental point in Murphy’s proposal is the distinction between aggregative, distinctive, and instrumental conceptions. The aggregative conception is the one defended by the author. This conception states that the common good consists in the realization of some set of individual intrinsic goods, of all (and only) those members of the political community in question (2006: 63).³

3 It is important to note that Murphy does not propose that the good is a merely individual issue, nor is his conception of aggregation linked to a utilitarian or conse-

On the other hand, the distinctive conception is that which identifies the common good to a specific good of the political community as a whole (Murphy, 2006: 63). He attributes it to Thomas Aquinas. Finally, the instrumental conception: the common good is a set of instrumental conditions so that each of the members of the political community can realize its own ends (Murphy, 2006: 62). He attributes it to John Finnis (Finnis, 1980).

Murphy defends a form of aggregative conception. For this he argues against the other two options. The basic argument against the instrumental conception is that it is not explanatory. The flourishing of individuals can directly explain the common good without the need to posit an intermediate practical reasonableness principle as Finnis does (Finnis, 1980: 103-126). For the distinctive conception of the common good, the latter is a specific good of the political community. Murphy attributes this view to St. Thomas, in positing that the common good consists in justice and peace (Murphy, 2006: 73; Aquinas, 2007, I-II, q. 96, a. 3). One argument in favor of the distinctive conception lies in the recognition of intrinsically social goods. One way in which Murphy responds to this is that there are several ways in which a good can be social, and that the aggregative conception recognizes that individual well-being includes goods that are irreducibly social in the sense that they cannot be divided into individual states of affairs (2006: 74). For example, the good of friendship, of community and of religion (as basic human goods) are mutually constitutive of a person's individual well-being, and at the same time they are irreducibly social. For example: x and y are friends. The friendship relation between x and y (let us call it A) constitutes both x 's and y 's individual good. Then, A is 1) irreducibly social and 2) is part of the individual good of both x and y .

Finally, Murphy defines the principle of the common good. This is stated in the following terms: "each person is obliged to do his or her part for the common good" (2006: 86). This principle, by virtue

quentialist perspective. In this sense, Murphy rejects the maximizing dimension of utilitarianism, which is not present in his approach, and also rejects the commensurability of goods, proposing, in line with the analytical conception of natural law, the incommensurability of basic human goods (2006: 83).

of the natural law conception on which it is based, is authoritative from the legal point of view. This principle, moreover, constitutes a regulative ideal, insofar as it is not effectively attainable. It is not effectively attainable insofar as it is feasible only to find some common points of determination to guide common action (2006: 88). In the author's terms: O is the state of affairs that defines the common good of the community C , and O^* is the state of affairs that is effectively determinable for C . Therefore, O and O^* are two distinct states.

Economic Efficiency

Among the many senses in which the term efficiency is used in economics, there are two main ones. The first is efficiency in the Pareto sense, and it states the following: "if we can find a way to make some people better off without making anybody else worse off, we have a Pareto improvement. If an allocation allows for a Pareto improvement, it is called Pareto inefficient; if an allocation is such that no Pareto improvements are possible, it is called Pareto efficient" (Varian, 2010: 15).

Economic efficiency aims to order different social states of affairs in relation to the allocation of resources. To this end, the idea of economic efficiency assumes the following premises: firstly, welfarism: i.e., that the ordering of social states of affairs is based on individual preferences. Secondly, subjectivism: that the individual is the best judge of his or her preferences. Thus, this agenda assumes that social states of affairs can be ordered in terms of which one promotes the highest welfare. However, the Paretian improvement criterion is only partially able to order social states of affairs, provided that there are comparisons on which it cannot make pronouncements, namely, any pair of alternatives among which there are winners and losers. On the other hand, there are usually multiple efficient or unimprovable alternatives in the Pareto sense.

Kaldor's efficiency is similar to the Paretian approach, only that it aims to move in the direction of completing the judgments in which the Paretian improvement criterion does not pronounce

itself. Indeed, it proposes that to the extent that those who benefit from the change in social state can compensate those adversely affected and still be better off than without this action, then it should be considered that society is better off. In other words: a social state E^* is an improvement in Kaldor's sense with respect to E , if and only if those who increase their well-being in the change from E to E^* can fully compensate those who decrease their well-being in the global increase in welfare that E^* implies with respect to E (Coleman, 1998: 98).

Some authors would say that it is "efficient" to carry out a Kaldorian improvement, but this is not accurate. We can, in the spirit of Pareto's definition, declare that a social state is efficient in the Kaldorian sense if it does not admit improvements in the same sense, and we will do so in this article.

However, a difficulty arises at this point: Kaldor's criterion could not only produce an incomplete ordering (such as Pareto's), but, moreover, an incoherent one; more precisely, it could fail to order the alternatives. Indeed, the criterion could declare that state E is better than E^* , and at the same time that E^* is better than E (Scitovsky's and Boadway's paradoxes). The reason is that the winners' willingness to pay, or ability to compensate, depends in general on income, and the social states considered may change the incomes of those involved. Willingness to pay being an unstable measure of value in such a sense, reversals such as this cannot be ruled out. The Kaldor-Hicks criterion is a modification of the Kaldor criterion that reduces its applicability to avoid this problem, but it does not completely succeed. The Kaldor-Hicks criterion then is not necessarily coherent.

The Pareto and Kaldor criteria have been subjected to several critiques. The first is that they end up separating questions of efficiency from questions of distribution or equity (Zerbe Jr., 2001: 5, 8). In Sen's words: "a state can be a Pareto optimal with some people in extreme misery and others rolling in luxury, so long as the miserable cannot be made better off without cutting into the luxury of the rich" (Sen, 1988: 32). This is a critique of a moral nature, but there have also been technical critiques: firstly, a minor significance

is assigned to the fact that there is an initial distribution of welfare (the status quo), with respect to which there may be relevant criticisms (Zerbe Jr., 2001: 8-9).

One of the authors who has been critical of Kaldor's approach is George DeMartino, (2019) who uses an interesting play on words to refer to the limitations of the model: "*Kaldor-Hicks efficiency: normative deficiencies*" (2019: 480). In this sense, the author takes up several of the critiques made of this model. In the first place, there is the now classic argument of compensation, in the sense that, if compensation should not be made (it is only optional according to the model), then nothing guarantees that there is really an improvement over the previous situation. Along with the above, there are several ethical-deontological concerns, in particular the relationship between voluntary improvements in the Pareto sense vs. coercive and potential improvements, along with equity concerns. The author notes that these concerns have been extensively addressed in the literature, but that an approach from a harm perspective is needed (DeMartino, 2019: 480). Specifically, in the application of the Kaldor-Hicks efficiency model there is not a sufficiently developed approximation of harm. For DeMartino, economists treat harm and benefit not only as morally comparable but as identical. In contrast, a significant part of the literature in moral and legal philosophy has considered that there is an important moral difference between harming and benefiting, in the sense that moral priority should be given to not harming than to benefiting (DeMartino, 2019: 480-481). Therefore, it is necessary to pose the following questions, in order to understand the ethical dimension of the harm done: 1) Do those who receive the benefits and harms have the appropriate entitlements or rights to them? 2) What impact do the benefits and harms have on fundamental freedoms and aspects of people's lives? 3) Finally, an essential point lies in the compensable or non-compensable nature of the harm, and the nature of such compensation. This compensation may not only be economic, since a damage may be compensated through honor or social recognition, gratitude, and other non-economic forms. There are also economic compensations. However, there are damages that cannot be compensated, neither financially nor non-financially. For

this, it is necessary to understand that the moral goods affected by the harm are not necessarily commensurable. In this sense, DeMartino suggests that there are two types of goods: commensurable/substitutable and incommensurable/non-substitutable. For the former, compensating the damage in economic terms is feasible. For the latter, it's necessary to determine if the damage is repairable or irreparable. In both cases, the damages are uncompensable, but in the first case, it can be addressed either with recognition or other non-economic responses, whereas in the latter, there is no possible compensation (DeMartino, 2019: 481-482).

Dialogue between efficiency and the common good

In this section, we attempt to put Pareto's and Kaldor's notions of efficiency in dialogue with Murphy's and the SDC's notions of the common good. In fact, the concept of the SDC considers categories and variables different from those of efficiency, so we will be satisfied in this article focuses on emphasizing a particular dimension of the complexity of this concept, namely, that it considers as good not the realization of perfection, but merely the capacity of the individual to reach or advance towards perfection.

The notions of efficiency and common good differ then in two fundamental aspects. The first is their subject, scope of application, or domain (in the mathematical sense). Indeed, the criterion of efficiency is concerned with the well-being of individuals, and in mainstream economics, this well-being is understood subjectively, and is expressed in their preferences. That is to say, it assumes that what is best for the individual is whatever he or she prefers. In contrast, the notions mentioned here of the common good consider an objective good, namely, flourishing and the ability to attain perfection. Any attempt at dialogue then needs either to show compatibility between both domains, or to shift the domain of one of these notions, either by redefining efficiency in terms of flourishing or the ability to attain perfection, or by defining the objective good in terms of well-being.

Secondly, the common good is concerned with the good of all members of a community, whereas efficiency is not concerned with distribution. Indeed, traditional conceptions of economic efficiency, based on both Pareto and Kaldor optimality, do not adequately ponder the dimensions of equity and justice.

It is clear then that the notions of common good and efficiency, in any of the above-mentioned senses, are not equivalent. When we propose a dialogue between efficiency and the common good, the ultimate question is whether it makes sense to think of a concept created from the conjunction of the former, let us say, the “efficient common good”. In other words, is it possible to find a meeting point for both concepts, in any of their versions?

The concepts of Paretian improvement and Pareto optimum, although in mainstream economics are understood as defined on a subjective notion of well-being, can easily be adapted to consider an objective notion of well-being or of good, such as flourishing or the ability for perfection. The definition needs no change to achieve this. What does happen is that with that change, Paretian efficiency loses the connection it has with laissez-faire through the First Welfare Theorem, since the behavior of individuals is not necessarily guided by the search for that objective good. In order to indicate that at the base we are considering an objective, external notion of good, we can call it objective Paretian efficiency. On the other hand, the concept of Kaldorian improvement cannot be adapted to this objective notion, because it finds its basis in the willingness to pay, which is a behavioral variable, not a value variable. Thus, the concept of Kaldorian improvement is hopelessly subjective.

Let us then take objective Paretian efficiency, and the good as the flourishing. If we consider flourishing as a binary concept (flourished, not flourished), which is reached when objective well-being exceeds a certain threshold, the connection between efficiency and the common good is weak. In this case, depending on the resources of society, there may or may not be a set of feasible states compatible with the common good – the flourishing of all. If there is, within that set, a Paretian improvement would not alter the common good. The search for efficiency would be indifferent to it. In this case, we

would say that it is not possible to establish a dialogue between both concepts.

On the other hand, let us suppose that flourishing is not binary but continuous (a flourishing scale). The search for the flourishing of all (i.e., the greatest well-being) has echoes in the concept of Paretian improvement, since it shares with the latter the universal quantifier. However, for the objective Paretian improvement, the quantifier is weak: it does not demand progress for all. It is enough that some people improve their position if no one makes it worse. A change that improves a specific person and makes no one worse off is a Paretian improvement, but it is not a progress of the common good. In other words, it is conceivable that adopting a Paretian improvement does not mean progress of the common good.

Now, in the other direction, an improvement of the common good typically entails a Paretian improvement, because the common good involves the well-being of all. It follows that if society achieves the maximum common good that its resources allow, then it will also have achieved objective Paretian efficiency. The efficient common good would then be this ideal state of affairs, in which within all the alternative states that are efficient, the one that is compatible with the greatest possible flourishing of all has been selected.

It should be noted that this is the same compatibility with Pareto efficiency that the utilitarian criterion and the economists' adaptation or reading of Rawls' criterion, namely the maximin criterion of social welfare, have: the optimum of each respective criterion is one of the efficient states in the Pareto sense. Certainly, the other efficient states, of which there may be many, are not optimal for any of these criteria.

The objective Paretian optimum would then converse with a notion of common good, if both regarded flourishing, or the ability to attain or advance toward perfection, as the underlying good. On the other hand, if each regards a different underlying good, then there would be no such thing as the efficient common good in general. While efficiency would ask for there to be no subjective Paretian improvements, the common good would ask for a path of flourishing improvement or potentialities of perfection, even if this is not sought by the individuals.

Conclusions

In this article we discuss the idea of the common good and the possibility of a dialogue with the notion of economic efficiency. We distinguish a philosophical-political vision and one from the everyday use of the term “common good”. We conclude that both conceptions complement each other and require a relationship with the economics in order to make this concept operational in public policies. Then, two notions of common good, John Finnis’s and Mark Murphy’s, are explained. They are framed within the analytical tradition of natural law. This tradition, in turn, inherits the reflection of the Church’s teachings expressed in the SDC. It was argued that Finnis identifies the common good both with a principle of practical reasonableness and as a manifestation of the basic good of friendship. For Finnis, the political community is a form of unifying relationship that occurs to the extent that its members seek, to a significant extent, the good of the other. The political community is the culmination of natural human sociability, and the common good relates to the conditions that give individuals reasons for mutual cooperation. Murphy, for his part, identifies the common good with a highly complex state of affairs that aggregates individual well-being in a non-utilitarian way. He criticizes the conceptions of both Finnis (instrumental conception) and Thomas Aquinas (distinctive conception) and argues that all these conceptions are, in some sense, grounded in the aggregative conception.

Next, we review the conceptions of economic efficiency, which aims to order different social states in relation to the allocation of resources. The two traditional conceptions, based on the assumptions of neoclassical economics, are efficiency as Paretian optimality and Kaldor efficiency. Both conceptions have as their methodological foundation, firstly, individualism, which is understood as the ordering of social states based on individual preferences. Secondly, it is assumed that social states can be ordered in terms of well-being. These conceptions, and their assumptions, have been the subject of critiques. In this regard, we review George DeMartino’s critiques.

Examining both concepts at their root, however, we see that no reconciliation is possible if the common good is conceived of as an objective good, while efficiency is seen as a subjective one. We can construct an idea of “efficient common good” if we adapt Pareto’s notion to an objective notion of good. The same is not possible with Kaldor’s criterion, since its basic component, namely the willingness to pay, is intrinsically subjective.

■ References

- Albuquerque, E. (2006). *Moral Social Cristiana*. San Pablo.
- Aquino, T. de (2007). *Suma de Teología. Parte I-II*. Tomo II. Biblioteca de Autores Cristianos.
- Ballesteros Molero, J. (2014). Del bien común al bien de la comunión. R. Rubio de Urquía y J. J. Pérez-Soba (eds). *Doctrina Social de la Iglesia. Estudios a la luz de la Encíclica “Caritas in Veritate”*. Biblioteca de Autores Cristianos: 283-304.
- Catholic Church. (1997). *Catechism of the Catholic Church*. Libreria Editrice Vaticana. https://www.vatican.va/archive/ENG0015/_INDEX.HTM.
- Chappell, T. D. J. (1998). *Understanding Human Goods a Theory of Ethics*. Edimburgh University Press.
- Chomali, F. (2017). *Francisco. Economía y Sociedad*. Ediciones El Mercurio.
- Coleman, J. (1998). *Markets, Morals and the Law*. Oxford University Press.
- Second Vatican Council. (1965). Pastoral Constitution *Gaudium et Spes*. https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_en.html.
- DeMartino, G. F. (2019). The Tragedy of Economics: On the Nature of Economic Harm and the Responsibilities of Economists. *The Oxford Handbook of Ethics and Economics*, Oxford University Press: 474-493.
- Finnis, J. (1980). *Natural Law and Natural Rights*. Clarendon Press.
- (1983). *Fundamentals of Ethics*. Georgetown University Press.
- (2000). *Ley Natural y Derechos Naturales*. Traducción de C. Orrego. Abeledo Perrot.
- (2019). *Tomás de Aquino. Teoría moral, política y jurídica*. Instituto de Estudios de la Sociedad.

- Francis. (2015). Encyclical Letter *Laudato si'*. https://www.vatican.va/content/dam/francesco/pdf/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_enciclica-laudato-si_en.pdf
- George, R. P. (1999). *In Defense of Natural Law*. Oxford University Press.
- Gómez-Lobo, A. (2002). *Morality and the Human Goods: An Introduction to Natural Law Ethics*. Georgetown University Press.
- Grisez, G. (1964). *The First Principle of Practical Reason. A Commentary on Summa Theologiae* 1-2 q. 94 a. 2. *Natural Law Forum*, 10: 168-201.
- (1983). *The Way of Lord Jesus*. Vol. 1: *Christian Moral Principles*. Franciscan Herald Press.
- Gutián, G. & Muñoz, R. (2019). *Moral social*. Ediciones Universidad de Navarra.
- Hollenbach SJ, D. (2007). *The Common Good and Christian Ethics*. Cambridge University Press.
- Hussain, W. (2018). *The common good*. *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Recovered on January 9, 2025, de <https://plato.stanford.edu/entries/common-good/>.
- John Paul II. (1993). Encyclical Letter *Veritatis Splendor*. https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/es/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_06081993_veritatis-splendor.html.
- Kempshall, M. S. (1999). *The Common Good in Late Medieval Political Thought*. Clarendon Press.
- Murphy, M. C. (2001). *Natural Law and Practical Rationality*. Cambridge University Press.
- (2006). *Natural Law in Jurisprudence and Politics*. Cambridge University Press.
- Oderberg, D. S. (2000). *Moral Theory: A Non-Consequentialist Approach*. Wiley-Blackwell.
- Ornaghi, L. (2004). Bene Comune. *Dizionario di dottrina sociale della Chiesa. Scienze sociali e Magistero*. Centro di Ricerche per lo Studio della Dottrina Sociale della Chiesa (a cura di). Vita e Pensiero: 69-76.
- Osina, P. (2020). The Idea of Common Good in New Natural Law Theory. *Studia Iuridica Cassoviensia*, (8): 51-59. <https://doi.org/10.33542/sic2020-1-05>.
- Pontifical Council for Justice and Peace. (2005). *Compendium of the Social Doctrine of the Church*. Libreria Editrice Vaticana. https://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/justpeace/documents/rc_pc_justpeace_doc_20060526_compendio-dott-soc_en.html.
- Sen, A. K. (1988). *On Ethics and Economics*. Blackwell Publishing.
- Varian, H. R. (2010). *Intermediate Microeconomics*. W.W. Norton & Company.
- Zerbe Jr, R. O. (2001). *Economic Efficiency in Law and Economics*. Edward Elgar.

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

Inteligencia

¡Inteligencia, dame
el nombre exacto de las cosas!

...Que mi palabra sea
la cosa misma,
creada por mi alma nuevamente.
Que por mí vayan todos
los que no las conocen, a las cosas;
que por mí vayan todos
los que ya las olvidan, a las cosas;
que por mí vayan todos
los mismos que las aman, a las cosas...

¡Inteligencia, dame
el nombre exacto, y tuyo,
y suyo, y mío, de las cosas!

~Juan Ramón Jiménez~



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