

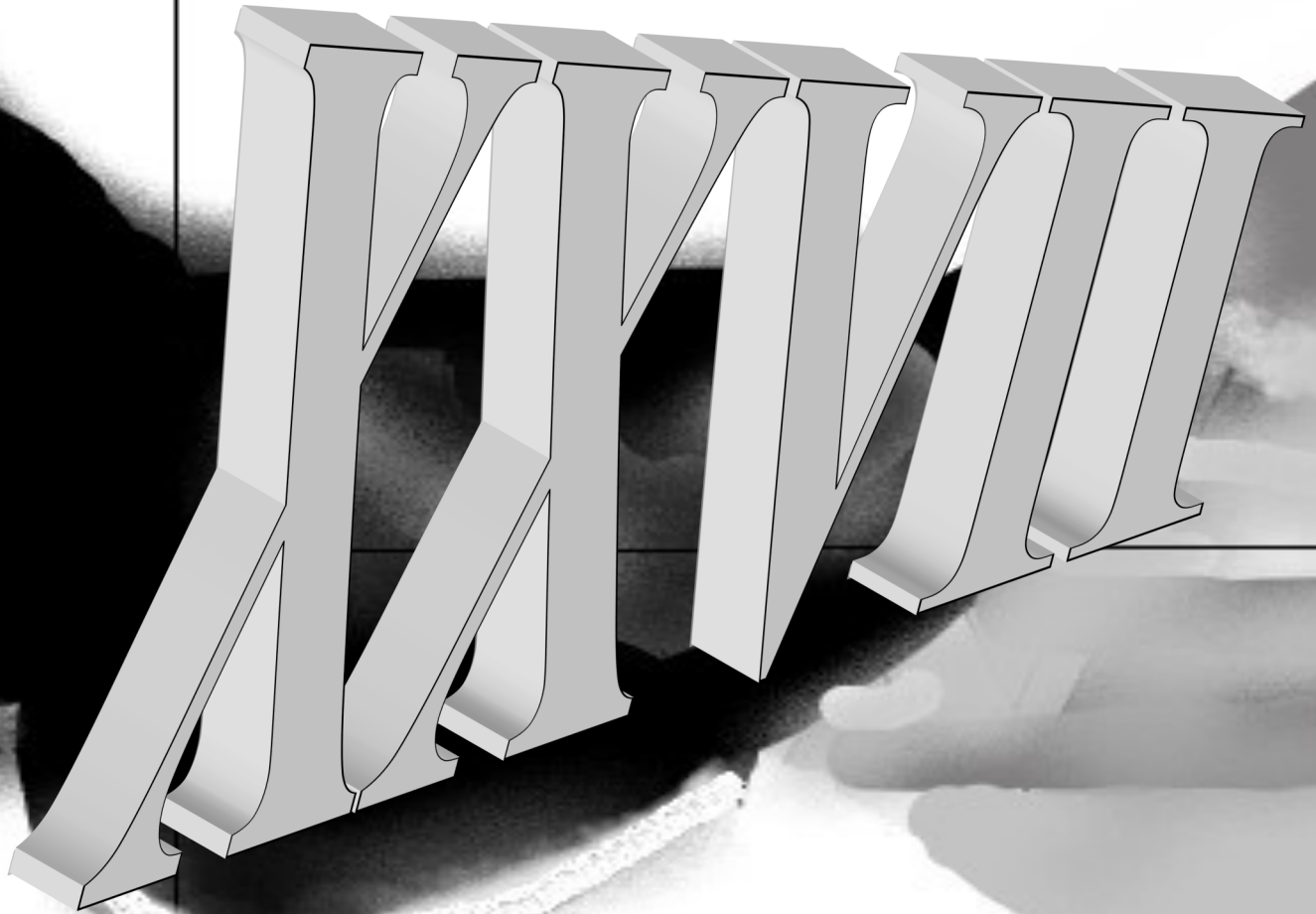
LUXIÉRNAGA

Revista de Estudiantes de la Licenciatura en Filosofía de la UAA

Vol. 14 (2024) No. 27.

Enero-Junio

ISSN-e 2683-2461



El mundo como voluntad y representación
Venecia Montserrat Esparza Romo / Rodolfo Bernal Escalante

Consumo emotivo

Salvador de Jesús Soto Padilla

Criterios de demarcación a lo largo del tiempo

María Elena Waldo Hernández

Análisis a la teoría de la Acción Comunicativa

Sergio Picazo Góngora

La filosofía política de Thomas Hobbes

Citlali Gutiérrez Almanza

Dicotomía entre razón y emoción

Eduardo Moreno Contreras

Juan José Láriz Durón



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA
DE AGUASCALIENTES

LUXIÉRNAGA

Revista de Estudiantes de la Licenciatura en Filosofía de la UAA

LUXIÉRNAGA

Revista de Estudiantes de la Licenciatura en Filosofía de la UAA

Directorio

Sandra Yesenia Pinzón Castro

RECTORA

María Zapopan Tejeda Caldera

DECANA DEL CENTRO DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES

Héctor Hugo Sigala Rodríguez

JEFE DE DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA

Juan José Láriz Durón

COORDINADOR Y EDITOR

Victor Hugo Salazar Ortiz

EDITOR INVITADO

Enrique Luján Salazar

Gabriela Martínez Ortiz

Irma Carolina Sánchez Contreras

Jorge Alfonso Chávez Gallo

Mario Gensollen Mendoza

Rodolfo Bernal Escalante

Victor Hugo Salazar Ortiz

Walkiria Torres Soto

CONSEJO EDITORIAL

Venecia Montserrat Esparza Romo

Salvador de Jesús Soto Padilla

María Elena Waldo Hernández

COLABORADORES

// Sergio Picazo Góngora

// Citlali Gutiérrez Almanza

// Eduardo Moreno Contreras

// Rodolfo Bernal Escalante

Vanesa Olivarez Franco

Pedro Eduardo Muñoz Montoya

Jesús Obed López Rodríguez

COLABORADORES RADIO

Equipo Luxiérnaga

PORTADA, DISEÑO Y ESTILO EDITORIAL.

Revista de estudiantes de la Licenciatura en Filosofía de la UAA:

Vol. 14, Año 2024, Número 27: publicación semestral (Enero-Junio)

ISSN-e 2683-2461

revistaluxiernaga1@gmail.com

<https://revistas.uaa.mx/index.php/luxiernaga>

Universidad Autónoma de Aguascalientes

Av. Universidad 940, Col Ciudad Universitaria, Aguascalientes, Ags. 20100

www.uaa.mx/direcciones/dgdv/editorial

Publicación digital

El cuidado de la edición estuvo a cargo del Equipo Luxiérnaga, del Departamento de Filosofía del Centro de Ciencias Sociales y Humanidades, apoyados para la publicación digital por el Departamento Editorial de la Dirección General de Difusión y Vinculación, de la Universidad Autónoma de Aguascalientes. El contenido de los artículos es responsabilidad de los autores y se pueden citar.

Índice

Editorial

S/N

α

El mundo como voluntad y representación
Venecia Montserrat Esparza Romo
Rodolfo Bernal Escalante

I

β

Consumo emotivo
Salvador de Jesús Soto Padilla

15

γ

Criterios de demarcación a lo largo del tiempo
María Elena Waldo Hernández

31

δ

Análisis a la teoría de la Acción Comunicativa
Sergio Picazo Góngora

45

ϵ

La filosofía política de Thomas Hobbes
Citlali Gutiérrez Almanza

61

ζ

Dicotomía entre razón y emoción
Eduardo Moreno Contreras
Juan José Láriz Durón

74

Editorial

Para el primer número, del volumen catorce, de la edición del año dos mil veinticuatro son seis los artículos que van a dar por sentado el trabajo que los estudiantes de filosofía han logrado establecer; así para este primer número tenemos que Venecia Montserrat Esparza Romo y Rodolfo Bernal en su escrito: *El mundo como voluntad y representación*, nos dice que para Schopenhauer el sufrimiento se da por una explicación metafísica, por una causa que condiciona al ser humano al dolor y, que dicho dolor, está vinculado a la manera de querer o desear en el mundo, así que la habilidad o fuerza interior de desear cosas, personas o sucesos, se llama voluntad. Por lo que se refiere a que la voluntad, es el medio por el cual el hombre se puede representar al mundo. De allí que el artículo versará sobre la voluntad y su relación con el sentido de la misma en Schopenhauer.

Por su parte Salvador de Jesús Soto Padilla en *Consumo emotivo* se pregunta: ¿Qué no podemos hacer hoy en día con las redes sociales? Y responde: desde enviar un simple mensaje o llamada, hasta saber cómo se encuentra la bolsa de valores, checar nuestro ritmo cardíaco, y por supuesto, saber qué ofertas hay en el mercado. Cuestiona también: ¿Son necesarias estas notificaciones que a diario nos llegan a nuestros teléfonos, tabletas, computadoras, relojes, a través de la televisión, de las plataformas que manejamos o nuestros correos electrónicos?

Para una persona que, debido a su trabajo tenga que estar contestando el teléfono varias veces, que esté esperando mensajes o notificaciones significativas o que en general deba utilizar su teléfono, no podemos hacer mucho al respecto. Sin embargo, para alguien que no tiene necesidad de usar diariamente el teléfono, específicamente un adolescente o inclusive un niño más pequeño, de diez o doce años, podríamos cuestionar si es responsable e idóneo que tenga un teléfono inteligente con una infinidad de funciones; así su artículo versará en torno estas cuestiones.

María Elena Waldo Hernández en *Criterios de demarcación a lo largo del tiempo* señala que su escrito es un espacio donde se revisará al problema de la ‘inducción’ propuesta por David Hume, un importante y destacado punto clave, de partida, para entender más a fondo el problema de la demarcación.

En el escrito *Análisis a la teoría de la Acción Comunicativa* Sergio Picazo Góngora nos señala que, si asumimos que las problemáticas sociales tienen una raíz dialéctica que podemos seguir a través de la historia y el tiempo, y que, así como sucede en la naturaleza, esta forma de progresión también se da en el pensamiento humano. Por consiguiente, él indagará en las soluciones que nos brinda la Escuela de Frankfurt, a través de Jürgen Habermas.

Este filósofo - Habermas- nos brindará algunas soluciones que se pueden utilizar para mitigar la opresión que impera en nuestros días, las cuales propuso principalmente en su obra *Teoría de la acción comunicativa*. La ventaja que se tiene al estudiar a este pensador, es el hecho de saber que la obra, a la cual nos referimos, no tiene tanta distancia en el tiempo como su otra obra *Dialéctica de la Ilustración*.

Por su parte el escrito *La filosofía política de Thomas Hobbes* de Citlali Gutiérrez Almanza versará, obvio es, sobre Hobbes, sobre el Contrato social y sobre la naturaleza del hombre que planteará el mismo Hobbes. En el artículo además retomará una parte del contexto histórico sobre la biografía de Hobbes, lo que le permitirá conocer y exponer el porqué de su planteamiento como socio filósofo o como filósofo social. Además, Citlali considerará algunas posturas, de otros pensadores, que equiparándoles al pensamiento hobbsiano, se apoyan su postura contractualista.

Finalmente, Eduardo Moreno Contreras y Juan José Láriz en *Dicotomía entre razón y emoción*, nos hacen suponer que las posiciones que históricamente han defendido el papel central de los sentimientos y emociones, en el origen de los juicios morales, han sido elaboradas gracias a una gran cantidad de teorías que no son iguales unas de otras, sino que son, entre ellas, ampliamente diferentes y se conectan por el hecho de que apoyan en una preeminencia de los sentimientos y emociones así como en

la constitución del fenómeno moral. Dichas teorías son el *subjetivismo*, el *emotivismo* y el *ficcionalismo*, respectivamente.

α

Venecia Montserrat Esparza Romo
Rodolfo Bernal Escalante

El mundo como voluntad y representación

Introducción

Para Schopenhauer el sufrimiento tiene una explicación metafísica, una causa que condiciona al ser humano al dolor. Dicho dolor está vinculado a la manera de querer o desear en el mundo, así que dicha habilidad o fuerza interior de desear cosas, personas o sucesos, se llama voluntad. Por lo que se refiere a la voluntad, es el medio por que el hombre se puede representar al mundo.

El artículo versa sobre la voluntad y su relación con el sentido de la misma.

La voluntad

En palabras del mismo filósofo “Así que todo el cuerpo no puede ser más que mi voluntad hecha visible, ha de ser mi voluntad misma en cuanto esta constituye un objeto intuitivo, una representación de la primera clase.”¹ Por lo que la manera en la que la voluntad se vincula al hombre es por medio del cuerpo. A tal relación se le reconoce como individuo.

Por consiguiente, el individuo está ligado al mundo por medio de la voluntad y ésta misma es el motor del sujeto, tanto en su movimiento, como en su facultad de pensar. El cuerpo objetiva la voluntad: “La voluntad es abstracta, metafísica, la inteligencia es física; la inteligencia es una apariencia, la voluntad es una cosa en sí misma; yendo a un sentido más trascendental: la voluntad es la

¹ Schopenhauer, Arthur. (2009). *El mundo como voluntad y representación I*. Madrid: Trotta, p. 159.

esencia del hombre, la inteligencia es un accidente; la voluntad es la cosa, la inteligencia es la forma; la voluntad es calor, la inteligencia luz.”²

De cualquier modo, la voluntad no ocurre sin el individuo y viceversa, ya que su conocimiento es lo que le da condición a todo el mundo como una representación.

El cuerpo no solo es el recipiente de la voluntad, sino su forma de ser, sin cuerpo no habría voluntad y sin voluntad no habría cuerpo, de la misma forma en que el cuerpo es el sujeto:

La voluntad se objetiva en cada ser viviente de forma única e irrepetible, y en ello se origina el carácter del individuo. Schopenhauer distingue entre un carácter inteligible, un carácter empírico y un carácter adquirido. El carácter inteligible (*der intelligible Charakter*) es el acto de la voluntad originario, extratemporal e indivisible que se revela en cada individuo; el carácter empírico (*der empirische Charakter*) es su concreción en el espacio, en el tiempo y bajo el principio de la razón, el adquirido (*der erworbene Charakter*) es el conocimiento de sí mismo que guarda ese individuo.³

El carácter inteligible es la voluntad en potencia, mientras que el carácter empírico es quién le da acción en el mundo. El carácter adquirido es la conciencia del individuo. La voluntad cobra sentido por medio de esta triada epistemológica.

La voluntad, es una fuerza natural, que hace que todo esté en constante movimiento. Según Schopenhauer todos los fenómenos en el mundo se rigen por la voluntad desde el más simple y pequeño, hasta el más complejo y grande. Cabe mencionar que el fenómeno en sí de las cosas nos es desconocido inmediatamente, la única conexión que tenemos con él es representativa y por medio del sujeto cognoscente o individuo.

² Cesare, Aroldi. (2016). *La filosofía de A. Schopenhauer*. Italia: Edizioni Immanenza, p. 33.

³ Cabos, Jordi. (2014). *Sufrimiento e individualidad en Schopenhauer*. Bremen: Universität Bremen, p. 592.

Schopenhauer retoma la filosofía epistemológica de Immanuel Kant para hablar del individuo y su forma de conocer el mundo⁴. Siguiendo esta línea de pensamiento no podemos conocer el fenómeno a priori, por lo que la esencia del cómo ocurren las cosas no la sabemos, solamente tenemos acceso a la representación del fenómeno, dicho de otra forma, conocimiento a posteriori. Entonces, el cuerpo siendo la forma en que se objetiva la voluntad, es la manera en la que conocemos a posteriori el mundo. Para Schopenhauer el mundo no existe fuera del sujeto.

En definitiva, para Arthur todo es voluntad, preservar la vida o existencia es fundamental para el individuo y otras especies, sin embargo, esto no tiene como consecuencia el acceder a la felicidad, sino todo lo contrario, se llega al dolor. El dolor es consecuencia directa de esta voluntad de vivir.

La voluntad de vivir no es racional, sino todo lo contrario. Es una condición natural de la que ningún ser vivo se puede librar porque hasta la planta más pequeña se esfuerza, sin importar las condiciones de su hábitat, así sean carentes o difíciles, la planta tendrá la voluntad de vivir. “Lo mismo pasa con el hombre, no importa qué tan tormentosa pueda ser su vida llevará esa esencia, esa dependencia a la vida no importando cuán absurda o difícil sea.”⁵ Como ya podemos vislumbrar, el origen de todo mal tiene para Schopenhauer su origen en la esclavitud de la voluntad, tal esclavitud tiene una arraigada dependencia a la voluntad de vivir.

⁴ Cfr. Suances, Marcos Manuel, *Op. Cit.* p. 22.

⁵ Toloza, Blanco Stivel. (2010). *Schopenhauer: Un itinerario de mirada sincera al dolor*. [Tesis de licenciatura, Pontificia Universidad Javeriana], p. 69.

La Voluntad en la Naturaleza

Resulta peculiar que el sistema filosófico de Arthur Schopenhauer englobe tantos saberes, así como considera a toda la naturaleza en su completitud. Al hablar de la voluntad consideramos que se hace presente en el sujeto y también en los demás seres vivos, solo que se da por niveles o rangos, según la especie. Todos estos niveles tienen el orden según la inteligencia de esa especie de ser vivo:

No solo reconocerá aquella misma voluntad como esencia íntima de los fenómenos totalmente análogos al suyo —los hombres y los animales—, sino que la reflexión mantenida le llevará a conocer que la fuerza florece y vegeta en las plantas, aquella por la que cristaliza el cristal, la que dirige al imán hacia el Polo Norte, la que ve descargarse al contacto de metales heterogéneos, la que en las afinidades electivas se manifiesta como atracción y repulsión, separación y unión, e incluso la gravedad que tan poderosamente actúa en toda la materia atrayendo la piedra hacia la Tierra y la Tierra hacia el sol, todo eso es diferente solo en el fenómeno pero en su esencia íntima es una misma cosa: aquello que él conoce inmediata e íntimamente, y mejor que todo lo demás; aquello que, allá donde se destaca con mayor claridad, se llama voluntad.⁶

Puesto que todo está conectado por la voluntad en un mundo que funciona a través de la representación, la única diferencia que mantiene el sujeto con los demás seres vivos es que posee un grado mucho mayor de voluntad, en tanto que la capacidad de su conciencia es más grande. Esto se puede demostrar por su capacidad de desear. Recordemos que la voluntad y el deseo son lo mismo. Cabe apuntar que el solo instinto por la supervivencia ya reconoce de por sí el impulso de los seres sintientes.

Visto que el deseo se hace presente en todos los tipos de existencia, es posible distinguir el hecho de que, a mayor conciencia, mayor es el dolor que se produce y esto ocurre por el impulso de la voluntad. Por eso es que el hombre es

⁶ Schopenhauer, Arthur. *Op. Cit.*, p. 162.

quién más sufre, ya que su escala de deseo alcanza el mayor grado en comparación con los animales o plantas.

Lo que se vuelve una aparente ventaja para el sujeto en el mundo, es también, en consecuencia, su desgracia. Por ello es que la filosofía de Schopenhauer no deja salida más que al abismo del pesimismo. La característica peculiar y por la que el ser humano se jacta de ser el más inteligente y sobresaliente de todas las especies, es su amarga condena.

La voluntad en la naturaleza también se entiende por la representación, dónde, la relación entre el sujeto y el objeto ocurría por medio de la cognición, y dicho entendimiento no es otra cosa que la voluntad representándose el mundo. En este caso la fuerza de todo cuanto existe es un suceso natural:

Éstos son los puntos decisivos de la filosofía de la naturaleza schopenhaueriana: 1) La esencia de la naturaleza (la cosa en sí kantiana) es lo que, en nuestro interior, llamamos voluntad; 2) Voluntad y cuerpo son cosas idénticas; el cuerpo es su visualización objetiva, perceptible, y 3) El conocimiento es meramente la función de una parte del cuerpo, el cerebro; esta parte es la que determina el mundo entero como representación. Sin las funciones cerebrales no habría ninguna naturaleza objetiva, pero sí quizá algo completamente distinto a lo que ahora se nos presenta como naturaleza.⁷

La naturaleza es voluntad y el mundo no sería representable de la manera que lo conocemos sin nuestra cognición. No se puede entender el Yo del sujeto sin la representación, porque tanto el objeto como el entendimiento se deducen por medio de la voluntad. Y nada hay fuera de esto.

Sobre lo anterior, es necesario explicar que el pensamiento de Schopenhauer fue enriqueciéndose a través del tiempo con sus obras complementarias. Por ejemplo, el hecho de que en la primera edición de *El mundo como voluntad y representación I* y en su segunda edición, y probablemente debido a

⁷ Spierling, Volker. (2010). *Arthur Schopenhauer*. España: Herder, p. 78.

la crítica sobre sus afirmaciones, Schopenhauer hizo cambios considerables en su visión sobre la voluntad:

En la primera edición, que es la que refleja la versión original de su pensamiento, reconoció de forma clara y sin restricciones el principio de que no hay objeto sin sujeto; más tarde, asustado de su atrevimiento, admitió que, independientemente del sujeto que piensa, existe una realidad externa que ciertamente no puede ser conocida sino bajo las condiciones del sujeto, pero que no deja por eso de existir.⁸

Aclarado lo anterior, partamos de que el sujeto necesita la voluntad para representarse el objeto y no se puede explicar más que por su cognición. No podemos negar el objeto sin el sujeto, pero al mismo tiempo uno y el otro son indispensables para experimentar el mundo.

Conviene hablar del alma como el Yo, como una integración de mente y cuerpo, no como se abordó en filosofías anteriores a Schopenhauer, en la que generalmente se separaba el alma del cuerpo y se caía en el idealismo o el materialismo. El no caer en el camino fácil de esta separación entre mente y cuerpo probablemente fue lo que le costó a Schopenhauer no ser tomado con seriedad académica por sus contemporáneos, al menos la mayor parte de su vida.

Por otro lado, dice Spierling:

Así como las acciones del cuerpo sólo son los actos particulares de la voluntad que se vislumbran dentro de la representación, de igual manera el sustrato de aquéllas es también la figura de este cuerpo, su imagen en el todo: de ahí que haya en todas las funciones orgánicas del cuerpo, igual que en sus funciones externas, la voluntad agens. La verdadera fisiología, desde su cumbre, considera lo espiritual en el hombre (la cognición) como un producto de su esencia física; y esto lo ha comprendido Cabanis como ningún otro. Pero la verdadera metafísica nos enseña que este hecho físico es mero producto o, mejor aún,

⁸ Suances, Marcos Manuel. *Op. Cit.*, p. 22.

fenómeno de un hecho espiritual (de la voluntad); en efecto la materia misma está condicionada por la representación, únicamente dentro de la cual ella existe.⁹

Algo que pareció imposible para sus antecesores, como para Descartes o Berkeley, en Schopenhauer lo encontramos en todo su sistema filosófico: enlazar dos campos del conocimiento que bien parecían no tener relación, la metafísica y las ciencias naturales empíricas.

La Voluntad en la Individualidad

Es importante hablar del concepto de individualidad puesto que está directamente relacionado con el punto central de la filosofía de Arthur Schopenhauer, cuando hablamos de dolor y sufrimiento resalta el hecho de que el sujeto es quien lo experimenta, en este caso el individuo. “En la medida que incrementan los grados de objetivación de la voluntad, aumenta el carácter individual de los individuos, siendo éste más presente en el ser humano”.¹⁰

Por ello es que la voluntad es mayor en los sujetos, y esto ocasiona que experimenten el dolor en el mismo grado. Cuando se habla de individualidad no se pretende referir al principio de individuación schopenhaueriano, sino solamente a la individuación que ocurre en un ser vivo, como el caso peculiar del sujeto.

Conviene subrayar que cada sujeto tiende a culpar o dedicar la causa de sus desventuras a algo externo y por ello no precisan el hecho de que sus problemas no vienen del exterior, sino de su propia naturaleza de ser. Esto ocurre porque la experiencia inmediata con el exterior es el deseo.

⁹ Spierling, Volker. *Op. Cit.*, p. 53.

¹⁰ Cabos, Jordi. *Op. Cit.*, p. 57.

El deseo, o la voluntad, al ser una característica innata en los sujetos, no puede eliminarse por completo, ya que ocurre como un vacío que, al intentar ser llenado, se descuida en el momento presente, mientras surge una nueva necesidad. Y no importa que tanto se esfuerce en llenarlo, su voluntad está en constante movimiento, surge un nuevo deseo al cual intentar aproximarse, sino se consume, el dolor llega de manera inevitable. Sea por necesidad meramente física, emocional o intelectual, la voluntad está adherida en todo lo que habita en el mundo y es por ello que nunca se satisface.

Debemos considerar que la causalidad para Schopenhauer es infinita y que solo se aplica al cambio, esta regla determina la voluntad e influye directamente en el individuo. Una causa externa a las desgracias que afligen al sujeto no tiene sentido, aunque éste pretenda explicarse dichos acontecimientos culpando a algo más. Su infortunio está en sí mismo y no puede escapar de él.

En tanto que la voluntad rige la vida del sujeto, no solo su sufrimiento o bienestar dependen del grado de su intelecto, sino también de su temperamento personal o carácter adquirido.

Si bien el carácter del sujeto es subjetivo a su propia experiencia, es necesario que posea un nivel de autoconocimiento, para que pueda comprenderse de una forma interesante. A pesar de que todos los sujetos gozan de su capacidad volitiva e incluso tienen nociones generales sobre su actuar en el mundo, su elección sobre llevar una vida mucho más elevada en términos de virtud, depende de su conciencia sobre la voluntad.

Según Schopenhauer existen diversos medios para mitigar el dolor que causa la voluntad individual. Sin embargo, se necesita una sofisticada reflexión para lograrlo. Aspirar a encontrar la verdad por medio del estudio y conocimiento es uno de esos caminos, abandonando pretensiones banales que enriquecen la acción de la voluntad.

La búsqueda de la verdad y el aprendizaje no solo son virtudes que puede desarrollar un individuo, también dependen del contexto de éste. En cierto sentido se puede decir que la educación y el acceso a cierto material para enriquecer el conocimiento, no son accesibles para todos, dependen en gran medida de factores sociales, económicos y culturales. Asimismo, romantizar la búsqueda del conocimiento como el fin más alto en el enriquecimiento personal, en cierta medida, muy apegado a un contexto muy personal de Schopenhauer, demasiado tradicional y fantasioso en tanto a las tradiciones filosóficas más antiguas. No porque algo sea antiguo significa que puede ser válidamente aceptado a lo largo del tiempo.

Con lo anterior no se sugiere que el sujeto deba evitar el enriquecimiento intelectual o que estaría mejor dejándose llevar por el movimiento irracional de la voluntad. Solo se menciona que habría que tener en cuenta otros aspectos que influyen en el carácter del individuo.

Ahora volviendo a la personalidad del individuo: “De la misma manera que la medida del dolor queda fijada e nivel metafísico, sucede a nivel empírico: el sufrimiento de un individuo se define por la naturaleza de su conciencia, los cambios repentinos externos no pueden modificar en verdad su grado ni la intensidad con la que ésta se agita, pues son —tal y como indica la palabra— externos.”¹¹

Así que mucho o nada tienen relación los acontecimientos que aflijan al sujeto, su felicidad o miseria no está influida por su posición económica o calidad de vida, sino por su interior. De modo que el suicidio puede ocurrir por cualquier trivialidad, pudiendo ser insignificante, momentánea o justificándose como un motivo más complicado. “Quizás, una parte de la desventura se dé por el destino

¹¹ Cabos, Jordi. *Op. Cit.*, p. 595.

y otro tanto por la individualidad de cada sujeto. Poco depende de la vida personal de cada individuo, más bien su voluntad subjetiva tiene más peso.”¹²

Mucho se ha mencionado el dolor, que viene de la no-realización del deseo. Y no sólo el sujeto experimenta el dolor, sino que también el sufrimiento, y éste último puede ocasionar la locura. Si el dolor al que el individuo está expuesto es lo suficientemente grande, esto desencadenaría un estado de locura en el sujeto. A pesar de que la locura suena como un estadio no tan común en un sujeto, sucede que tiene una ventaja, la de protegerlo. Mientras en su memoria puede aparecer como un evento traumático, en su intelecto funciona como una medida de protección a experiencias nuevas. E incluso la locura podría aferrarse a un nuevo estadio de olvido y sucumbir de nuevo a la voluntad.

Retomando la idea de que el individuo sufre en mayor medida si éste tiene un alto nivel en inteligencia:

Por tanto, el grado de conocimiento de cada individuo será crucial a la hora de definir la intensidad y la naturaleza de sus padecimientos. Por ello se pueden establecer enormes diferencias a la hora de sufrir dependiendo del grado de conocimiento que guarde una conciencia. Estas desigualdades no solamente se dan dentro del reino animal —según sea el grado de conocimiento— sino que se hacen aún más patentes en el hombre: individuos con grados de conocimiento distintos, experimentarán sufrimientos diferentes.¹³

Debido a esto, el sujeto que es consciente de su propia voluntad, es quién se lleva el mayor de los sufrimientos. De este modo, también, el sufrimiento es intrínseco a la existencia.

En definitiva, el discurso filosófico de Arthur Schopenhauer es completamente pesimista, al estar basado en una metafísica naturalista a la que nada se escapa, dependiendo completamente de las consecuencias de afirmar la voluntad en todo cuanto existe y de este modo hace imposible que haya otra

¹² *Idem*, p. 596.

¹³ *Idem*, p. 602.

alternativa más que el sufrimiento. No obstante, existe, aún dentro de su sistema trágico, una forma de experimentar un escape a la voluntad.

Negación de la Existencia de Dios a Través de la Voluntad

Antes que nada, este apartado habla sobre una de las últimas consideraciones si aceptamos la postura filosófica de Schopenhauer. Puesto que las consecuencias del desarrollo de su metafísica influyen en el descarte de una entidad principal y creadora de todo cuanto existe, esto, para su contexto fue una idea que no se concebía.

Nuestro filósofo apareció para darle un giro inesperado a las cosas. Al hablar del sujeto y el objeto, o se llegaba a la conclusión de que la existencia se reduce a la materia y reduce al espíritu a una conciencia de ella, o en su contrario, se admitía un espiritualismo en el que existen categorías de sustancias (también una sustancia creadora o Dios) y al mismo tiempo el mundo objetivo. No fue hasta que Schopenhauer al estar poco convencido de las opciones que se le ofrecían por filósofos posteriores, elaboró un sistema bien formulado en el que no necesitaría una sustancia creadora para justificar el mundo, ni caer en el extremo materialismo. "Schopenhauer, reforzando a Kant, clarifica de forma definitiva la imposibilidad de acceder a Dios desde la estructura de nuestro conocimiento. Si Dios existe y podemos llegar a él, tendría que ser por otros caminos, no por las pruebas racionales que utiliza la ciencia y que aquí resultan inadecuadas."¹⁴

En primer lugar, existe la explicación de que hay una causa de la existencia del universo, sustancia o Dios, pero guiados por Schopenhauer y entendiendo el principio de causalidad, podemos descartar esta causa primera, ya que el cambio

¹⁴ Suances, Marcos Manuel. *Op. Cit*, p. 32.

es infinito. Al rechazar esa premisa, el mundo no puede deducirse de que hubo una causa que originó todo lo demás, pero si se podría deducir que el mundo precede de un cambio posterior. No existe ni principio ni final en las causas.

Pensar en una causa primera es insostenible, porque toda causa genera un cambio, y a su vez ese cambio deviene de otro posterior. En definitiva, no se le puede atribuir a un Dios la causa de la existencia del mundo u objeto. Algo que ejemplifica el principio de causalidad en la existencia de la materia es la pregunta popular ¿Qué existió antes, el huevo o la gallina?, así mismo que ocurre con una persona que muere y deja su cuerpo en descomposición ¿Acaso no esa materia se transforma en algo nuevo? ¿Y la sucesión de los cambios en el mundo no es una prueba de que todo se mantiene en constante flujo?

Así pues, no se debe confundir la ley de causalidad que solo se limita los estados de los cuerpos, y que no tiene relación con la materia en sí misma.

Sabiendo también que el individuo cognoscente se representa la materia en tanto que existe una relación entre cuerpo y mente, y afirmando, que no se puede existir el uno sin el otro:

Para huir de esta divinización de la materia, el realismo que se sentía próximo al materialismo se inventó el espiritualismo que consistía en admitir fuera de la materia y, al lado, de ella, otra sustancia, la espiritual, cuyo vértice en la escala de los seres era ocupado por Dios, el cual se erigía a su vez como causa tanto de la jerarquía de sustancias espirituales inferiores a él como de los materiales. Este dualismo, imposible de comprender y, menos aún, de demostrar por la experiencia, fue negado por Spinoza, pero Kant demostró su falsedad. El espiritualismo era una puerta falsa o contrapeso que el realismo se inventaba para no caer en el materialismo. Pero realismo y materialismo se hunden ante la evidencia de que la materia es un conocimiento a priori perteneciente al sujeto de conocimiento en cuya estructura se constituyen los objetos empíricos con su existencia.¹⁵

¹⁵ *Idem*, p. 37.

Una postura idealista también cae ante la metafísica schopenhaueriana. Puesto que el idealismo defiende que hay un principio creador, y como sabemos, por el mismo principio de causalidad esto es imposible. Añadiendo que los idealistas afirman que hay un mundo real y uno empírico, al hacer esta separación caen en el absurdo, ya que el sujeto no puede representarse el objeto sin la voluntad y es por esta unión que se puede concebir el mundo.

Conclusión

Si consideramos la disputa de Schopenhauer con el idealismo de Hegel, el problema central es que la forma de llegar al espíritu absoluto (Dios) es por medio del intelecto. Esto ocurrió por descuidar lo que previamente había demostrado Kant, la incapacidad del sujeto para conocer el objeto sin su experiencia.

Hegel propuso que la intuición racional abarca lo divino y que por sí misma explica el cómo se genera el mundo por medio de la divinidad, partiendo del infinito a lo finito en el proceso. Pero como ya se ha repetido el conocimiento del individuo sobre el fenómeno es mental.¹⁶

¹⁶ Cfr. Abbagnano, Nicolás, *Op. Cit.*, p. 94 – 110.

β

Salvador de Jesús Soto Padilla

Consumo emotivo

Introducción

¿Qué no podemos hacer hoy en día con las redes sociales? Desde enviar un simple mensaje o llamada, hasta saber cómo se encuentra la bolsa de valores, checar nuestro ritmo cardiaco, y por supuesto, saber qué ofertas hay en el mercado. ¿Son necesarias estas notificaciones que a diario nos llegan a nuestros teléfonos, tabletas, computadoras, relojes, a través de la televisión, de las plataformas que manejamos o nuestros correos electrónicos?

Para una persona que, debido a su trabajo tenga que estar contestando el teléfono varias veces, que esté esperando mensajes o notificaciones significativas o que en general deba utilizar su teléfono, no podemos hacer mucho al respecto. Sin embargo, para alguien que no tiene necesidad de usar diariamente el teléfono, específicamente un adolescente o inclusive un niño más pequeño, de diez o doce años, podríamos cuestionar si es responsable e idóneo que tenga un teléfono con una infinidad de funciones

Necesidades ilusorias

Para abrir el diálogo traigamos a un pensador a la discusión. Noam Chomsky denomina 'ilusiones necesarias' a los medios de comunicación, ya que prestan un servicio a los intereses del poder estatal y empresarial; lo único que hacen es colmar nuestros deseos y así, conseguir una satisfacción personal, pero guiada por la mano

de otros.¹ En ese sentido son ilusiones necesarias porque deseamos ver nuestros anhelos satisfechos mediante la óptica que los medios de comunicación proyectan mediante ‘artilugios’ o herramientas que, hábilmente, logran congeniar con el público. Sin embargo, como lo acabamos de ver, ese deleite personal no es nuestro, es regido o comandado por alguien más, ¿quién(es)?, las empresas y el gobierno. Es claro que dar con esta conclusión puede retumbar de manera no tan grata a los oídos de personas que se dedican a estas dos labores; no obstante, veamos qué tanto poder tienen los medios de comunicación para luego ir esclareciendo más cosas y ver a qué costa llegamos.

En Aguascalientes, así como en otros lugares, el tráfico es un problema, no tanto como en México, pero sí un factor interesante que podemos analizar y aterrizar con la idea de necesidad. Aproximadamente en mayo de 2021 se empezó a trabajar en lo que hoy es llamado el distribuidor vial de Pulgas Pandas; una mega obra que los contratistas aseguraron, o al menos así se supuso, estaría terminado en diciembre de 2021; como podría esperarse, no sucedió.²

Puede haber adversidades con el pasar del tiempo y nada puede estar totalmente consolidado sobre la responsabilidad de un arquitecto por sus promesas; sin embargo, aquí no estamos hablando de una simple construcción que podría considerarse elemental para sujetos instruidos en esa labor. Lo que sometemos a discusión es la razón de ‘vender’ esta arquitectura como aquella que resolvería nuestros problemas en cuanto a tráfico, vialidad y fluidez de itinerario cuando, la

¹ Cfr. Zanetti, Irina, *Sociedad de consumo, ¿sociedad o sumatoria de individuos aislados?*, Psyciencia. Disponible en <https://www.psyciencia.com/sociedad-de-consumo-sociedad-o-sumatoria-de-individuos-aislados/> , consultado el 18 de diciembre de 2021.

² Cfr. ‘Rectifican’ distribuidor vial de Pulgas y encarecen la obra un 27%, Hidrocálido Digital. Disponible en <https://www.hidrocalidodigital.com/rectifican-distribuidor-vial-de-pulgas-y-encarecen-la-obra-un-27/> , consultado el 18 de diciembre de 2021.

realidad es que, de estos tres puntos, sólo los dos últimos parecen haber quedado absueltos.

Algo que debe quedar esclarecido es que nuestra postura no está en contra del gobernador ni de sus decisiones, eso no es el tema que estamos tratando, lo que sí intentamos explicar, es que aquella resolución a una necesidad, en este caso, a las tres ya mencionadas, incluyendo entregar un distribuidor vial, no representa un bien en sí mismo, el puente no reducirá el tráfico que antes se encontraba.

Contrario a eso, lo más probable que ocurra es que las personas salgan más tarde, pensando en que, si ya está listo el camino y sumándole que es más rápido trasladarse por ahí, porque eso sí debemos vitorear, puede que se reduzcan minutos de trayecto, mismos que serán destinados a ampliar las horas de salida y a su vez que el mismo tráfico, quizás, vuelva a estar presente.

El 29 de enero Martín Orozco publicó en su cuenta de Twitter que, luego de ocho meses y 24 días desde su cimentación, dicho proyecto estaba dando resultados que eran notorios para todos, así que, analicemos esto último. Aquella ilusión de la que hablaba Chomsky parece estar presente aquí, no es igual al querer publicitar un refresco o un producto de esa índole, pero sí presentó una solución a una necesidad con un producto gubernamental: el tráfico. Se supone que cuando comenzó el proyecto, sólo esperaríamos seis meses, nuevamente, dejemos de lado que el tiempo puede jugarlos en contra, o bueno, a los arquitectos que hicieron esta tarea.

Este plan, al inicio, costaría 434 millones de pesos aproximadamente, no obstante, se decidió que había de poner una ciclovía, una trotapista y estancias para las personas debajo del puente; todo esto parece algo bueno, ¿no?, es aquí donde entramos, nuevamente, a cuestionar estas implementaciones. Si pudieron darse cuenta, el precio

que le costó a Aguascalientes, es decir, a las personas que pagan sus impuestos, no fue barato, nunca lo son, empero, la idea de integrarles más ‘comodidades’ sumaron otros 115 millones de pesos que, si somos francos, solo beneficiarán a unas cuantas personas, específicamente, a las que viven más cercanas al puente. En este sentido, no importa cuánto se esmere el gobernador por hacernos creer que fue una gran inversión de tiempo y dinero, ahora que ya está en funcionamiento, podemos decir que entregó una ilusión que no interesará en algunos meses porque habrá otras cosas en puerta por querer resolver o mejorar.³

Gilles Lipovetsky en *La era del vacío* tiene una idea parecida a la de Chomsky. Nos habla sobre ese vacío que la sociedad vive con más frecuencia; ‘si al menos pudiera sentir algo’ menciona, se volvió el eslogan de las personas de su época,⁴ ahora bien, ¿qué tiene que ver este pensamiento con Chomsky y la promesa de Martín Orozco? Lipovetsky en similitud con Chomsky plantea que aquello que éste último conceptualiza como ‘ilusiones necesarias’, él lo llama ‘control flexible’ hacia el consumo. Este tiene que ver con un proceso de seducción en el que las personas adoptan los objetos, modas y formas de ocio en que las empresas (privadas) u organizaciones nos entregan; es su aire, su visión, su perspectiva la que es cedida por éstas haciendo que aceptemos específicamente algunas cosas y desechando otras que, de manera inteligente, pasan desapercibidas como si fuesen decisión del propio consumidor.⁵

Como podemos ver, toda la idea detrás de una remodelación y mejoría en busca de satisfacer nuestras necesidades, en este caso, hacia nuestro trayecto mediante el distribuidor vial, solo está impulsado por intereses gubernamentales. Toda esa toma de

³ *Ídem.*

⁴ Cfr. Lipovetsky, Gilles. (1986). *La era del vacío*. Barcelona. Anagrama, p. 75.

⁵ *Ídem*, p. 107.

decisiones costó dinero, el itinerario de algunos y a pesar de ello, la gente tuvo que adaptarse. Lo que sería aún más ilusorio, es pensar que próximamente no harán otra obra, claro que ya la están haciendo, más atrás y en ese mismo rumbo; de nuevo, solamente queda aguardar y ver qué otra 'remodelación' innecesaria se ostenta nuevamente en Aguascalientes.

¿Dónde queda mi libertad?

Como lo decíamos más arriba, ese control por parte de las empresas gubernamentales y privadas intenta transferir la noción de que, nosotros como seres humanos, somos capaces de decidir por cuenta propia qué podemos y debemos comprar. Sin embargo, como veíamos antes con el ejemplo de Martín Orozco, ese *marketing* político, es decir, estrategias cuya persuasión logra captar votos basados en emociones más que en razones,⁶ es algo que comúnmente vemos en cualquier promocional o comercial. Es lamentable que hoy en día, y con más fuerza durante y luego de la pandemia, todo anuncio o especie de *spam* fuese capaz de transmitir una necesidad que, tal vez, no estaba en mente propia.

¿Por qué consumimos?, esa es la pregunta que sigue estando presente. Erich Fromm denominó al hombre que tiene como objetivo consumir más y más para compensar un vacío interior, como el '*homo consumens*'.⁷ En ese sentido, tanto él como

⁶ Cfr. García, Alexander, *La crisis del 'consumo, luego existo'*, El comercio. Disponible en <https://www.elcomercio.com/actualidad/cultura/crisis-consumo-existo-carlos-tutiven.html> , consultado el 28 de febrero de 2022.

⁷ Cfr. *Ídem*.

Lipovetsky tiene en común que el ser humano consume por una carencia más que por una necesidad, y por el contrario, ha hecho que esa carencia se vuelva su nueva necesidad. No es vano que tanta publicidad, discursos, entre otras cosas, se difundan con rapidez. El sujeto es un medio de comunicación móvil, distribuye la información que le dan los aparatos tecnológicos y no se detiene a realizar un ejercicio de introspección de por qué comparte lo que ve.

Hemos cambiado los debates, discusiones, charlas e ideas por imágenes sugestivas, *tuits*, y por supuesto, memes; así es como se consigue la atención a favor o en contra de algo o alguien. Ya no podemos hablar de un crecimiento económico. Ese progreso suponía un desarrollo monetario al igual que un progreso social y éste último ya no se puede dar, al menos, si el sujeto pierde su oportunidad de elegir qué le conviene y qué no. ¿Qué acontece por el contrario? no sólo nos hemos vuelto más ansioso ante las ofertas y promesas de las marcas comerciales, sino que el discurso de ‘la mejor opción’, es lo que al final seduce al consumidor.

Estamos volviéndonos, en un sentido negativo, más violentos, depresivos y afanosos por el consumo; queremos rellenar ese vacío existencial con objetos o servicios que nos alejen de lo crudo y sombrío que es afuera de nuestras habitaciones, de nuestras casas, de nuestros trabajos, etc. Nuestra visión se ha trastocado, consideramos más valiosas las salidas o soluciones inmediatas, lo que tarde más de un día ya no nos llama la atención, y a pesar de ello, esa prisa nos regresa al punto de partida. Seguiremos buscando cómo recubrir lo que desde el inicio no supimos si era o no una insuficiencia o capricho cedido a través de un discurso que, más que beneficiar

al sujeto, es mero capitalismo que funciona solamente a las empresas.⁸ Cabe preguntarse ¿dónde queda mi libertad? ¿en el objeto o en mí?

En otro trabajo hablábamos de la construcción del distribuidor vial de Pulgas Pandas para exponer la idea de Chomsky sobre el trabajo mediático, sobre aquello que se intenta atribuir ante la sociedad desde lo gubernamental, vayámonos ahora con el ejemplo de las empresas privadas o comerciales para ultimar el punto de dónde se encuentra la libertad por decidir qué consumir.

Cuántas veces no se ha escuchado a las personas cuestionar si te ven con algo nuevo: una prenda, un celular, laptop, tableta, una mochila, unos lentes, zapatos, una cadena, dije, aretes, anillos, inclusive una comida exótica o un boleto para un concierto, el cine, teatro, nos llegan a regañar la razón de comprarlo como si fuese algo nocivo. Justamente, esa discusión es la razón de todo este escrito. Algunos podrían responder que optaron por consumir alguno de los ejemplos anteriores porque podían costárselo, ¿en qué consiste el poder adquirir algo?

Varias justificaciones podrían ser puestas sobre la mesa: 1) trabajar y ganar el dinero necesario para conseguir ese producto o servicio, 2) ahorrar, 3) pedirles a sus padres si aún son joven o no trabajan y 4) hacerlo porque el objeto o servicio es llamativo para ellos, y si adicionalmente no es tan caro, se elige apretar el botón de “agregar al carrito”.⁹ Pongamos el ejemplo más claro de esto. Damos entrada a una tienda en línea, por ejemplo, Amazon, y buscamos un objeto, un libro quizás, la circunstancia aquí es que no sólo encontraremos ese título, sino que, por un precio accesible podríamos llevarnos dos o hasta tres libros a cambio de un costo relativamente

⁸ Cfr. *Ídem*.

⁹ Véase. *20 razones por las que la gente compra*, Redacción. Disponible en <https://www.marketingdirecto.com/actualidad/checklists/20-razones-por-las-que-la-gente-compra> [Consultado el 24 de mayo de 2022]

asequible; inténtelo, vayan a la página de Amazon y escojan algo, casi siempre hay ofertas que se suman a lo que desees comprar.

Al inicio de la investigación, hablábamos de que casi siempre que logramos adquirir algo, la polémica sale a la luz como si se hubiese transgredido una ley o persona, ¿por qué? podemos estimar que es porque hemos confundido tres conceptos que, hasta la fecha, pueden dar para más escritos y continuar dando de qué hablar: justificación, identidad y honestidad. Vayamos más a fondo.

Cuando conversamos con otras personas sobre cómo las festividades de Navidad, el 14 de febrero, un cumpleaños, una boda, se han vuelto un festín de consumo, las miradas de disconformidad pueden salir a relucir. Señalamientos son los que empiezan a hacerse públicos del juicio de aquellos que opinan contra lo capitalista que se han vuelto estas conmemoraciones. Podemos decir que desde que comenzó la publicidad hemos estado al acecho de ésta, no siendo suficiente verla en los espectaculares, volantes, entre otras formas, ahora se llevaron a las redes sociales. Ya no somos capaces de elegir entre tanta gama de objetos y servicios, estamos pasmados ante tantas cosas que día tras díasalen al mercado.¹⁰ Aquí llega el término: *justificación*.

¿Dónde pretendemos argumentar lo que compramos? Los anuncios nos dando ópticas, tener algo y ser como aquellos que usan sus productos, ¿queremos lo primero?, claro que no; nosotros queremos ser como los individuos de los anuncios. Queremos tener un cuerpo saludable, marcado, delgado, estético si es posible decirlo; queremos una familia unida, sonriente, tener esa confianza que a través de las pantallas percibimos. La verdadera razón detrás de la justificación, no es más que el querer, anhelar, desear ser alguien más que no se parezca a nosotros. Una emotividad intensa

¹⁰ Cfr. Cortina, Adela, Ignasi Carreras. (2004). *Consumo... luego existo*. Barcelona. Cuadernos CJ, 2004, pp. 5-6.

e irónica, porque creemos estar solos y deseamos sentirnos acompañados, comprando ilusiones emocionales que nos alejen de lo triste y desalentadora que es la realidad.¹¹

¿Se han percatado de que cada vez es más difícil crear vínculos con las personas?, no es que tenga que ver directamente con el consumo, pero sí es una consecuencia de ello. Preferimos algo que nos distraiga y esquive la mirada, así como la retención de lo que pasa afuera; no somos capaces de afrontar que esa justificación que damos ante los demás es sólo una máscara que no podemos enfrentar, mucho menos concientizarlo, porque consideramos estar saliéndonos del molde que las mismas marcas nos han ido forjando.¹²

Vayamos ahora a algo todavía más íntimo: nosotros mismos, ¿cómo autojustificamos lo que compramos? Señalábamos que, si somos incapaces de hacerle frente a ese espejismo de la realidad, ¿entonces qué es lo que nos aterra? ¿no ser felices? ¿no ser queridos? ¿no ser comprendidos? Aquí se logra ver esa angustia y nuevamente, es curioso, porque ésta obliga al individuo a ser responsable de sí mismo, lo responsabiliza, lo introduce en un sistema de participación, de cambios y elecciones obligatorias para su forma de vivir.

En ese sentido, es la propia persona la que elige sus propias cadenas con las cuales después estará sufriendo y dirá 'por qué no pensé antes', esa es la verdadera ironía. Forjamos una identidad a través de eso que es nuestro. No sólo tiene que ver con las cosas materiales, tiene que ver con una apropiación personal, eso nos hará identificables ante los demás.¹³ Hay personas que podrían defender a un personaje de

¹¹ Cfr. 20 razones por las que la gente compra, Redacción. Disponible en <https://www.marketingdirecto.com/actualidad/checklists/20-razones-por-las-que-la-gente-compra>, consultado el 24 de mayo de 2022.

¹² Cfr. Lipovetsky, Gilles. (1986). *La era del vacío*. Barcelona. Anagrama, p. 78.

¹³ Cfr. *Ídem*, p. 109.

una serie, película, objeto inanimado, prenda, para hacerse valer como persona. Terriblemente, el valor de una persona actualmente se dictamina a través de estas proyecciones que evidencian esa falta de cuestionamiento hacia su realidad y los factores que posiblemente estén condicionando su forma de pensar.

Ahora lo que está en boga es saber cómo va un *reality show*, de las tendencias en la moda, de qué nuevo escándalo mediático ha envuelto a ciertas personas; y las noticias no hacen más amena la convivencia. Formamos criterios a partir de este tipo de situaciones, llegando a instituir bandos. Y en la medida en que vayamos cayendo en esa manera de hacer análisis y reflexiones, nuestra honestidad hacia nosotros mismos se volverá parte de lo que otros digan, lo cual, es peor.

Hagamos un recuento, expusimos el ejemplo del distribuidor y el de las compras en línea para comprobar que, tanto Chomsky como Lipovetsky tenían razón en decir que el control de cargos gubernamentales y de las empresas comerciales serían flexibles, pero con la casualidad de que también impondrían sutilmente sus estrategias, hasta ahí todo correcto. Ahora, todo eso trae un peligro, ¿cuál?, el de dejar de ser auténticos, fieles y honestos ante sí mismos.

Como lo decíamos, podremos cuestionar a otros por lo que compran y considerar que sus razones son vagas o ambiguas en cuanto a justificar sus compras, pero, ¿nos hemos visto frente al espejo? No pretendemos decir que seamos iguales todos, sin embargo, en una pequeña medida podemos estar replicando esos mismos patrones y no estar dándonos cuenta de ello. Podemos estar defendiendo que la versión más reciente de un superhéroe es mejor que otra y así sucesivamente como si eso fuese parte de nuestro ser.

Cuando compramos ansiamos tener ese objeto o servicio a disposición nuestra, nos otorga cierta seguridad y control ante lo que, quizás, otros no tengan, no obstante, al tenerlo no hay más apuros, por el momento. Pensamos que hemos conquistado una nueva meta por comprar algo, cuando, al día siguiente, podemos volver a repetir ese mismo patrón precedido por las organizaciones, inclusive si los productos que vamos consiguiendo no sean siempre de las mismas marcas, todas juegan con el mismo ingrediente: la emotividad.

Lo alarmante de todo lo anterior, es ver cómo nuestra persona se va disolviendo con las soluciones inmediatas, con la publicidad, con las necesidades inventadas, con todo lo que nos vaya pervirtiendo en un sentido consumista. Ya lo mencionamos, justificar no es un acto sencillo, parece que hay más de fondo una vez que encontramos las contradicciones en lo que pensamos, hacemos y decimos, sin embargo, la práctica por sí sola no es imposible de efectuar; aunque, si hemos de ser sinceros, actualmente llevarla a cabo resulta muy complejo con todo lo que opaca nuestra mirada de los problemas importantes y que el propio consumo acarrea para sí.

Tratando de pensar globalmente, algunas de las problemáticas principales son la contaminación a nivel mundial por la producción de los productos que consumimos. Una de las características positivas que pudo traernos la pandemia fue reducir en un 17% la emisión de CO₂ (dióxido de carbono),¹⁴ sin embargo, conforme fuimos reincorporándonos a nuestras prácticas cotidianas, esto quiere decir, que salimos nuevamente a las calles, poco significó, ya que las dificultades se volvieron a presentar.

¹⁴ Cfr. Aquino Gutiérrez, Sigrid, *Los efectos globales de la sociedad de consumo*, Relaciónate Y Punto. Disponible en <https://relacionateypunto.com/los-efectos-globales-de-la-sociedad-de-consumo/>, consultado el 14 de marzo de 2022.

Conflictos como la contaminación que no se reduce, el hecho de que la utilidad en los productos sea de menor durabilidad y tengan una 'obsolescencia programada', que el mito del progreso económico solo sea eso, una ilusión solamente; que la explotación de empleados en empresas dedicadas al desabasto productivo, por ejemplo, la marca Apple, cuya polémica expuso que, no sólo hacen que sus trabajadores laboren más del tiempo establecido, sino que violen sus derechos,¹⁵ son algunos de los focos rojos que estamos pasando por alto y si no es así, ¿qué clase de visión estamos forjando dejando pasar todo esto?

No solo estamos perdiendo esa identidad que teníamos antes de volvernos parte de las tendencias, nos hemos vuelto seres cambiantes junto con las modas, los *trending topics* (temas en tendencia), nos hemos convertido en instrumentos desechables. Irónicamente, en ese constante prescindir de las modas, nos vamos contradiciendo; la calidad que un primer producto o servicio nos haya podido transferir es reemplazada con un costo bajo.

Para empresas privadas, la calidad ha dejado de ser un fin significativo para apostar más por un costo económico; ya no es trascendente saber qué consecuencias trae su manufactura porque, incluso al momento de ser juzgados, el dinero será el As bajo la manga. Por más que se intente exponer una cara de concientización sobre la contaminación, los desechos que se producen, explotación laboral y que se está intentado erradicar ese tipo de penurias, la verdad es que muchas de las empresas que

¹⁵ Cfr. Hamilton Asher, Isobel, Business Insider, Apple y Foxconn han confirmado que violaron una ley laboral china al contratar a demasiados trabajadores temporales en la fábrica de iPhone más grande del mundo, Business Insider. Disponible en <https://www.businessinsider.es/apple-foxconn-admiten-haber-violado-derechos-laborales-china-488409>, consultado el 14 de marzo de 2022.

más venden, se desentienden de qué ocurre en los talleres y eso nos habla de una cara poco responsable de su parte.¹⁶

Regresando a la identidad, es impresionante cómo cambiamos cuando consumimos. Ya lo decíamos, en esa inmediatez de cambiar, desechar o prescindir de lo que ya teníamos, sólo se reafirma que no sabemos por qué elegimos lo que adquirimos. La identidad podría relacionarse en cómo ese objeto o servicio forma parte de nosotros, de nuestras tareas, de las capacidades que podremos llegar a realizar, de darle vida a lo que no lo tiene; una vez que defendemos, que exigimos justificación, que tratamos de probar que esa decisión fue la correcta, hay algo más.

No somos nosotros hablando por el producto, es lo contrario, es la necesidad de hacer nuestro eso que vimos en los anuncios, lo que anhelamos; ya lo dijimos arriba, nosotros no queremos el producto, queremos la vida de esos sujetos, ¿está precipitado eso?, sí, porque se está viviendo con una perspectiva que en última instancia aspira a la felicidad que Aristóteles señalaba. Es simple, deseamos la vida de aquellos que observamos porque en las nuestras ya no encontramos apego, simpatía o cariño por lo que somos.

¿Qué hacemos en cambio? consumir para olvidarnos de ello, olvidar que somos diferentes a lo que consumimos. No es que esta opinión de ser alguien más deba ser visto como algo positivo, inclusive divertido, por el contrario, debemos preocuparnos y analizar por qué es que cada vez encontramos nuevas formas de despagarnos de quienes somos. El coleccionista alrevesado es aquel que solo va compilando

¹⁶ Cfr. Aquino Gutiérrez, Sigrid. *Los efectos globales de la sociedad de consumo*, Relaciónate Y Punto. Disponible en <https://relacionateypunto.com/los-efectos-globales-de-la-sociedad-de-consumo/>, consultado el 14 de marzo de 2022.

sensaciones, actos, experiencias, no objetos como el coleccionista clásico; el de ahora quiere tenerlo todo y a la vez no lo tiene.

Se podría cuestionar que estamos dándole demasiado peso al solo acto de consumir cuando pueden ser más factores, a lo cual, estamos de acuerdo. Veámoslo de esta manera, una de las formas de atraer a las personas es con un mensaje que llame la atención, debemos socializar, ser parte de los demás, vernos como el otro, sentirnos a la altura de los demás, pero sin dejar de lado lo que queremos decir, sin quitarle relevancia a nuestro mensaje.¹⁷ En ese acontecer, algunos atraen más porque tienen un gancho, lo dijimos ya, la emotividad. Sólo sabiendo qué sentimientos tiene las personas y aquello que es menos probable que tengan podrás saber qué necesitan.

Casi siempre en épocas decembrinas vemos más anuncios que incitan a la unión familiar, a las festividades con muchas personas, reuniones familiares llenas de luz, sonrisas, armonía y felicidad, ¿no es así? la Coca-Cola es un ejemplo de esto. Sin embargo, al ver ese anuncio, ¿qué intenta vender? ¿el producto o la sensación de sentirse igual que esa familia? Es interesante, porque si lo vemos más por el lado de vender el producto, el anuncio saldría sobrando, no tendría sentido hacer una introducción que nos diga que 'todo es mejor en familia'. En cambio, si nos lanzamos hacia el otro lado, el de tener un mensaje que incite confianza a consumir la marca, supone un lazo con las personas que lo vean y digan que eso quieren, incluso, si el producto no era consumido.

¹⁷ Cfr. Granato, Federico, *La identidad y su relación con el consumismo*, Gestipolis. Disponible en <https://www.gestipolis.com/la-identidad-y-su-relacion-con-el-consumismo/>, consultado el 14 de marzo de 2022.

Conclusión

¿Hay una forma de no sentirnos acorralados por todo este paraíso consumista?, por puesto, sin embargo, los sacrificios van a ser complejos; dado que ya estamos inmersos en una estructura que constantemente dicta estar ‘reinventándote’ porque las modas cambian, casi tan rápido como cambiar de calcetas. Si nos hemos dado cuenta, no es poco lo que está en juego, estamos hablando de recuperar nuestra identidad, nuestra forma de pensar y el cómo justificamos a nosotros mismos y a los demás por qué compramos lo que consumimos. Vayamos a esa búsqueda.



María Elena Waldo Hernández

Criterios de demarcación a lo largo del tiempo

Introducción

En el espacio siguiente se revisará al problema de la ‘inducción’ propuesto por David Hume, punto clave de partida para entender más a fondo el problema de la demarcación.

David Hume y el problema de la inducción

Hume, con una clara perspectiva empirista, distingue el pensamiento de la sensación, siendo esto último superior. De modo que, si me golpeará la cabeza, el dolor será vívido en ese momento, más que su recuerdo. Así, divide las percepciones de la mente en dos tipos: pensamientos o ideas e impresiones. Se sigue de lo anterior que “todo ese poder creativo de la mente no viene a ser más que la facultad de mezclar, transportar, aumentar o disminuir los materiales suministrados por los sentidos y la experiencia [...] En resumen, todos los materiales del pensar se derivan de nuestra percepción interna o externa.”¹

Para demostrar lo anterior, Hume propone dos argumentos principales. El primero de ellos indica que todos nuestros pensamientos provienen de algún sentimiento o estado de ánimo anterior que lo provoca y pone como ejemplo a Dios, cuya idea es posible formar en nuestra propia mente al atribuirle cualidades como bondad, sabiduría, entre otras en grado sumo. Mediante esto,

¹ D. Hume. 1988. *Investigaciones sobre el conocimiento humano*. Alianza Editorial. Madrid., p. 34.

Hume demuestra la imposibilidad de que haya una sola idea que no provenga de impresiones sensibles. Para continuar con su demostración, Hume expone un segundo argumento; si una persona tiene un defecto en alguno de sus órganos sensoriales, por ejemplo, ceguera, entonces esta incapacidad le impide poder percibir las impresiones propias de este sentido y, por lo tanto, crear las ideas respectivas que surjan de éste.² Esto implica que, si una persona es ciega, no podrá tener ideas propias acerca de los colores, a menos que su capacidad para ver volviera.

Las ideas se relacionan principalmente por medio de tres aspectos: semejanza, contigüidad en el tiempo o en el espacio, y causa o efecto, siendo la más importante entre ellas la de causa y efecto dada su capacidad predictiva. Menciona Hume al respecto: “Pero la clase más usual de conexión entre los distintos sucesos que forman parte de cualquier composición narrativa es la de causa y efecto [...] el conocimiento de las causas no solo es el más satisfactorio, siendo su relación o conexión la más fuerte de todas, sino también el más instructivo, puesto que tan sólo por este conocimiento podemos controlar los acontecimientos y gobernar el futuro.”³

Posteriormente, Hume se concentra en la relación de causa y efecto para problematizar sobre el entendimiento humano. Comienza por distinguir entre relaciones de ideas y cuestiones de hecho. Las relaciones de ideas hacen referencia a toda idea que es intuitiva o demostrativamente cierta, por ejemplo, que un cuadrado tiene cuatro lados es una idea que puede demostrarse por el pensamiento. Sin embargo, no pasa lo mismo con las cuestiones de hecho. En el caso de las relaciones de hecho, para nadie sería contradictorio decir que $2 + 2$ es igual a 4, sin embargo, en las cuestiones de hecho, al involucrar la experiencia, si decimos que el sol no saldrá mañana e intentamos demostrar este enunciado, sí

² Cfr. *Ídem*, p. 34-35.

³ *Ídem*, p. 42.

podría implicar una contradicción. Hume distingue que la naturaleza de las cuestiones de hecho proviene de la relación de causa y efecto, mediante lo cual atribuimos una conexión entre un hecho y lo que se infiere de éste, por ejemplo, puedo decir que el sol saldrá mañana por el hecho de que cada mañana he visto salir al sol en el cielo.⁴

Este tipo de relaciones de causa y efecto pueden realizarse en tanto que sujetamos hechos particulares que están constantemente unidos entre sí. Así, por más riguroso que sea nuestro examen, no podemos conocer cuáles serán los efectos de un objeto o un hecho cualquiera sin previa experiencia de ello, sino que sólo al momento de sujetar un evento con otro, sabremos cuál es su resultado. Esto es porque cada efecto es distinto de su causa. Hasta ahora ha quedado resuelto que: 1) la naturaleza de los razonamientos acerca de las cuestiones de hecho está basadas en la relación de causa y efecto, 2) el fundamento de nuestros razonamientos acerca de dicha relación está en la experiencia.

Sin embargo, Hume plantea una pregunta que resulta más compleja que las anteriores: ¿Cuál es el fundamento de todas las conclusiones de la experiencia? La complejidad de esta pregunta se debe a que, una vez dada la experiencia como aquello que finalmente da sustento a las cuestiones de hecho, se debería tener a su vez un fundamento para la experiencia con el cual sea viable fiarnos de ella. Ante esta dificultad, Hume propone primeramente una proposición negativa ante el problema, es decir lo que no describe a la labor de la experiencia, menciona que “incluso después de haber tenido la experiencia en las operaciones de causa y efecto, nuestras conclusiones, realizadas a partir de esta experiencia, no están fundadas en el razonamiento o en proceso alguno del

⁴ Cfr. *Ídem*, p. 49.

entendimiento,”⁵ básicamente las cosas que sabemos, cuyo origen está en la experiencia, no tienen un sustento mayor que la propia experiencia.

De esta forma, Hume sugiere que no tenemos un conocimiento total de cómo funcionan las cosas en el mundo, sino un conocimiento parcial sobre éste. Menciona al respecto que “a pesar de esta ignorancia de los poderes y principios naturales, siempre suponemos, cuando vemos cualidades sensibles iguales, que tienen los mismos poderes ocultos y esperamos que efectos semejantes a los que hemos experimentado se seguirán de ellas.”⁶

Cabe evidenciar en este punto la distinción que realiza Hume desde un principio entre las cuestiones de hecho (razonamientos probables) y las relaciones de ideas (razonamientos demostrativos), pues en el caso de estas últimas no hay lugar para la contradicción, ya que implica al curso de la naturaleza, y difícilmente éste podría llegar a cambiar. Hay cualidades en la naturaleza que son por sí mismas demostrativas: que el fuego quema, que si suelto una piedra ésta caerá al piso, que en el otoño las hojas de los árboles caen, etcétera, y no hay argumento alguno que pueda negar este tipo de razonamientos. Pero en el caso de las cuestiones de hecho, si fijamos nuestros razonamientos futuros a la experiencia pasada, sólo podemos decir que son probables, como ya se ha demostrado.

Así se resume el problema de la inducción, dejando ver que el máximo fundamento de la mayoría de nuestros razonamientos, la experiencia, no tiene sustento alguno más que la cotidianidad, pues se espera que la regularidad de la naturaleza permita que el futuro sea como hasta ahora ha sido el pasado. Esto último deja a la ciencia en una cuerda floja, pues, la experiencia es el rasgo más importante para ésta. Queda preguntarnos si es este un método viable para la ciencia.

⁵ *Ibidem*, p. 55.

⁶ *Ibidem*, p. 56.

El positivismo lógico y el verificacionismo

En la época contemporánea el positivismo lógico, que siguió los pasos del empirismo de Hume, se mantuvo en la búsqueda por conciliar el papel que tienen en las ciencias naturales, la experiencia y la observación con las verdades lógicas y matemáticas.

Pierre Jacob describe que existen dos tipos de filósofos en esta época: Los románticos y los razonables. Los primeros admiten que existe una vía de acceso a la verdad irreductible a la comprensión ordinaria científica. Se presenta una interpretación de la verdad de forma poética o mística bajo la visión intelectual de las esencias, en cambio, los filósofos razonables “han llevado a cabo lo que se ha convenido en llamar un ‘giro lingüístico’ [...] se han dedicado a formular en el lenguaje metalingüístico los problemas y las soluciones tradicionalmente expresadas en el lenguaje material.”⁷ Este tipo de filósofos encuentra la verdad de los enunciados en su valor de verdad o falsedad y no por su existencia independiente de las convenciones humanas. Esto último señala que aquello que estamos dispuestos a justificar nos lleva a predicar ciertas condiciones o valores de verdad.

Los positivistas lógicos, al igual que Hume, señalan a la experiencia como la fuente única de conocimientos para el hombre, a su vez, reconocen que existe un problema con el empirismo, en tanto que éste debería poder describir el vínculo de las ciencias físicas con la experiencia, por ejemplo, una ciencia que se menciona es la física y cómo ésta conserva un vínculo con la observación, por lo tanto, podemos decir que respetan el veredicto de la experiencia.⁸

La teoría que se gesta en el positivismo lógico, más concretamente en el Círculo de Viena, que lleva por nombre teoría verificacionista de la significación cognoscitiva, también conocido de manera breve como verificacionismo,

⁷ P. Jacob. (1989) *¿Qué es la filosofía analítica de la ciencia?* Siglo Veintiuno Editores. México, p. 84.

⁸ Cfr, *ídem.*, p. 93

mantiene la idea de que, aquello que le confiere valor cognoscitivo a una preposición es la manera en que se confirma o invalida. Jacob, para mostrar cómo se emplea este método, pone como ejemplo a algunos de sus representantes, de los cuales podemos mencionar a Rudolf Carnap, a quien se le atribuye haber contribuido en la demostración de que la noción de verificación que implica el operacionalismo es sumamente restrictiva.

Señala Jacob que el vocabulario descriptivo de la física puede dividirse en una parte observacional, que está compuesta por palabras que designan magnitudes, entidades y propiedades, y en una parte teórica que engloba palabras descriptivas que designan procesos inobservables. Dentro de estos dos tipos de vocabulario subsiste una categoría de palabras que se denominan *disposicionales*, como *soluble* o *frágil*, que se refieren a propiedades virtuales que no pueden ser observadas de manera directa. Sin embargo, el operacionalismo, exige que términos como *soluble* puedan definirse explícitamente por medio de un vocabulario observacional, por lo que “Se llamará soluble a un cuerpo, según el esquema definicional, si y sólo si está colocado en el agua en el momento ‘t’,”⁹ siendo que la fórmula para definir un término tiene como conector un bicondicional, y como conector subordinado un condicional que forma parte del término a definir. De modo que, si el antecedente es falso, entonces el condicional es verdadero.

En la lógica un bicondicional es verdadero si las dos variables que incluye son verdaderas, es decir; P es verdadero si y sólo si Q es verdadero. Sin embargo, Carnap encuentra un problema en el hecho de que “Si los términos dispocicionales no son explícitamente definibles en el vocabulario observacional, a fortiori, los términos totalmente teóricos tampoco lo serán.”¹⁰ Así, la solución que propone Carnap es renunciara la idea de definición explícita

⁹ *Ídem*, p. 94.

¹⁰ *Ídem*, p. 95.

e invertir el orden de las conectivas proposicionales atendiendo a los enunciados de reducción, según lo cual, si un cuerpo está en el agua en el momento 't', entonces puede decirse que es soluble, siempre y cuando este se disuelva en el instante 't'.

Podemos comprender la visión del positivismo lógico de manera más general a partir de A. J. Ayer, quien propone la pregunta de ¿Qué es lo que determina la verdad o falsedad de las proposiciones empíricas? Como una primera respuesta a esto determina que es la concordancia o discordancia de éstas con la realidad.

Posteriormente, Ayer señala dos tipos de proposiciones empíricas: "las proposiciones empíricas cuya verdad o falsedad sólo pueden determinarse averiguandola verdad o falsedad de otras proposiciones, y aquellas cuya verdad o falsedad puede determinarse directamente por observación."¹¹ Dentro de la primera clase corresponden las proposiciones de tipo universal. Ayer lo ejemplifica por medio de la solubilidad del oro en agua regia, y como para determinar la verdad de esto primero se acepta que el oro tiene la característica de ser soluble.

De modo que se hace referencia a proposiciones singulares que se asemejen conasuntos del oro. Así, la evidencia de una proposición universal siempre recae en la confirmación de ciertas proposiciones singulares. Cabe mencionar una importante aclaración que realiza Ayer, y es que sin importar cuántas preposiciones semejantes se logren establecer, no se puede decir que la proposición universal se ha verificado concluyentemente. En cambio, la falsedad de alguna proposición singular que sea relevante sí traerá como consecuencia la falsedad de la proposición universal en cuestión.¹² Podemos ver pues cómo la verificación de unas proposiciones depende de la validez de otras.

¹¹ A. J. Ayer. (1965) *El positivismo lógico*. Fondo de Cultura Económica. México, p. 233.

¹² Cfr. *Ibidem*, p. 233.

Ahora bien, muchas de esas verificaciones materiales, como es la del caso del oro, conllevan a averiguar la verdad o falsedad de proposiciones que son relativas a los sentidos. Y en el caso de las proposiciones sensoriales no se necesitan otras proposiciones para determinar su valor, ya que bastará con confrontarlos con los hechos. Esto es a lo que Ayer denomina como proposiciones básicas. Estas son llamadas por otros filósofos positivistas como proposiciones protocolares.

Así concluye Ayer diciendo que las proposiciones básicas dependen de cierta manera de las convenciones lingüísticas y de lo que ha sido dado. En tanto a que nuestro lenguaje tiene una gran carga en la manera que realizamos las proposiciones, por ejemplo, podemos decir que *usted y yo estamos experimentando el mismo dolor*, pero decir algo como *conozco sus datos sensoriales* no tendría sentido.¹³

El falsacionismo de Karl Popper

Por medio de Karl R. Popper se hablará desde la postura del filósofo sobre el problema de la inducción, dado que éste se presenta como el punto principal de todos los problemas científicos, y con ello, sobre el positivismo lógico como propuesta de demarcación.

Dicho esto, podemos comenzar explicando que, desde el punto de vista de Popper, el problema de la inducción indica que no es posible que estemos justificados a inferir enunciados universales a partir de enunciados singulares, sin importar su cantidad, pues esto podría resultar en un error de cualquier manera. El ejemplo que da Popper al respecto es que “cualquiera que sea el

¹³ Cfr. A. J. Ayer. *Op. Cit.*, p. 243.

número de ejemplares de cisnes blancos que hayamos observado, no está justificada la conclusión de que todos los cisnes sean blancos,”¹⁴ ya que esto podría resultar falso en algún determinado momento.

Como sabemos, el problema de la inducción se basa en determinar si las inferencias inductivas están justificadas y en qué condiciones. Del mismo modo, sabemos que es la experiencia la justificación que resulta en estas inferencias, ya que, si se considera que una inferencia inductiva es verdadera, lo será en tanto a lo que se sabe por la experiencia. Popper señala que algunas personas aceptan sin dudar el principio de inducción, pero en su contra, él señala que podría ser que la ciencia en su totalidad fuera un error. Refleja al problema de la inducción en el hecho de que, de intentar afirmar que sabemos por experiencia que algo es verdadero, tendríamos que usar inferencias inductivas, y para justificarlas, entonces tendríamos que utilizar un principio de inducción de orden superior y se seguiría de este modo, cayendo en lo que Popper señala como una regresión infinita. Popper, de manera un tanto extremista considera que estas dificultades a las que se enfrenta el inductivismo son insuperables, incluyendo el hecho de que este tipo de inferencias pueda alcanzar algún grado de seguridad o probabilidad.¹⁵

Esto sirve para explicar cómo funciona la contrastación deductiva de teorías, en tanto que se reconocen las fallas del inductivismo y se ve en la deducción un punto clave para escapar de las dificultades a las que se enfrentan las inferencias inductivas. Esto opera de la siguiente manera: primero, se presenta un título provisional de una nueva idea, hipótesis, sistema teórico, etcétera, que aún no esté justificado, posteriormente se extraen conclusiones de ésta que serán comparadas entre sí y con otros enunciados que le sean pertinentes

¹⁴ K. Popper. (1980). *La lógica de la investigación científica*. Tecnos. Madrid, p. 27.

¹⁵ Cfr. *Ídem*, p. 29.

con la finalidad de encontrar relaciones lógicas entre ellas, como equivalencias, deducibilidad, compatibilidad o incompatibilidad, etc.

Popper distingue cuatro modos en los que se puede contrastar una teoría:

En primer lugar, se encuentra la comparación lógica de las conclusiones unas con otras: con lo cual se somete a contraste la coherencia interna del sistema. Después, está el estudio de la forma lógica de la teoría, con objeto de determinar su carácter: si es una teoría empírica —científica— o si, por ejemplo, es tautológica. En tercer término, tenemos la comparación con otras teorías, que tiene por principal mira la de averiguar si la teoría examinada constituiría un adelanto científico en caso de que sobreviviera a las diferentes contrastaciones a que la sometemos. Y finalmente, viene el contrastarla por medio de la aplicación empírica de las conclusiones que pueden deducirse de ella.¹⁶

Popper concuerda con el último de ellos, ya que busca determinar hasta qué punto quedarán satisfechas las teorías. Teniendo otros enunciados que ya fueron previamente aceptados, surgen de la teoría a contrastar enunciados singulares a los que Popper denomina como predicciones.

Dentro de estos enunciados se escogen aquellos que no son deductibles de la teoría inicial y, especialmente los que se presentan en forma de contradicción de ésta. Menciona Popper, que estos enunciados deducidos se pondrán a prueba con aplicaciones prácticas y experimentos, para posteriormente generar una postura en base a ésta, según sea positiva o negativa. En el caso de que sea positiva, es decir, si las conclusiones singulares resultan aceptables o verificadas, entonces la teoría habrá pasado exitosamente las contrastaciones realizadas, de modo que, no hay motivos para descartarla, temporalmente. Sin embargo, si la postura es negativa, quiere decir que las conclusiones han sido falsadas, entiéndase falsear

¹⁶ *Ibídem*, p. 32.

como evidenciar que algo es falso,¹⁷ y, por lo tanto, evidenciará a la teoría de la cual han sido deducidas como falsa de igual forma en su totalidad.

Es esto último el rasgo característico de la postura de Popper, el hecho de que basta con que un solo enunciado deducido de la teoría inicial sea falso para derrumbar toda la teoría, del mismo modo que basta con observar un cisne negro para falsear la teoría de que todos los cisnes son blancos.

Me parece importante mencionar, desde la perspectiva de Popper, bajo qué criterios se basa la verificación que utiliza el positivismo lógico, ya que esto dará pie a la construcción de la teoría de Popper. Así, en el positivismo lógico antiguo, menciona Popper, admitían únicamente como conceptos científicos o legítimos aquellos que provenían de la experiencia, tales como: “sensaciones (o datos sensibles), impresiones, percepciones, recuerdos visuales o auditivos, etc.”¹⁸ En el caso de los positivistas modernos, no consideran a la ciencia como un sistema de conceptos, sino un sistema de enunciados, es decir, toman como científico o legítimo aquello que se pueda reducir a enunciados elementales de la experiencia, o lo que conocen en el positivismo lógico como enunciados protocolares.

Popper añade la observación de que los positivistas interpretan el problema de la demarcación de manera naturalista, como si fuera un problema de la ciencia natural, para que les permita descubrir una diferencia entre la ciencia empírica y la metafísica, en un intento por demostrar que la metafísica es una *sofistería e ilusión* que debería ser descartada. Frente al positivismo lógico, Popper no pretende derribar a la metafísica con la formulación de su teoría, que ha de considerarse como “una propuesta para un acuerdo o convención.”¹⁹ Considera Popper que la tarea de la lógica en el conocimiento es plantear un concepto claro de ciencia empírica con la finalidad de que se cree una línea de

¹⁷ Cfr. *Ibidem*, p. 33.

¹⁸ *Ídem*, p. 34.

¹⁹ *Ídem*, p. 37.

demarcación clara entre la ciencia y la metafísica, sin demeritar lo que ésta última haya podido aportar a la ciencia.

Ahora bien, ya que se precisa de que aquello que se denomina como ciencia empírica represente el mundo real o el mundo de nuestra experiencia, Popper distingue tres requisitos que ha de satisfacer su teoría: “Primero, ha de ser sintético, de suerte que pueda representar un mundo no contradictorio, posible; en segundo lugar, debe satisfacer el criterio de demarcación, es decir, no será metafísico, sino representará un mundo de experiencia posible; en tercer término, es menester que sea un sistema que se distinga de otros sistemas semejantes por ser el que represente nuestro mundo de experiencia.”²⁰

Para comenzar a exponer al falsacionismo como una propuesta de demarcación, Popper señala que el criterio de la lógica inductiva exige que todos los enunciados de la ciencia empírica puedan ser catalogados de manera definitiva según su verdad o falsedad, lo que implica que deben tener una forma lógicamente posible para verificarlos o falsearlos. Sin embargo, para Popper la inducción no conlleva a nada, por lo que considera lógicamente inadmisible inferir teorías a partir de ésta, es decir; de enunciados singulares que estén verificados por la experiencia. A pesar de las constantes críticas que realiza Popper hacia los enunciados que derivan de la experiencia, terminará por aceptar un sistema que sea susceptible de ser contrastado por la experiencia; el falsacionismo.

El sistema que Popper se propone aceptar no pretende que un sistema científico sea seleccionado de manera definitiva en un sentido positivo, pero sí en un sentido negativo. La falsabilidad, a su vez, separa los enunciados entre los falsables y los no falsables. Para Popper la meta del método empírico de la ciencia sería “exponer a falsación el sistema que ha de contrastarse [...] Su meta no es salvarles la vida a los sistemas insostenibles, sino, por el contrario, elegir el

²⁰ *Ídem*, p. 39

que comparativamente sea más apto, sometiendo a todos a la más áspera lucha por la supervivencia.”²¹ De este modo, cada teoría debe presentar los medios lógicamente válidos y suficientes para que pueda sostenerse, ya que será expuesta a una examinación para determinar si es falsa, y de ser así, entonces quedaría descartada.

Para simplificar la postura de Popper podemos retomar a Pierre Jacob. Jacob menciona que para el filósofo británico nuestros razonamientos son exclusivamente deductivos, no inductivos, como es el ejemplo que se expuso anteriormente: del enunciado *todos los cisnes son blancos* puede proceder que el próximo cisne que veamos sea negro, de ser así, entonces la hipótesis inicial quedará refutada. Esto es posible dada la regla de la lógica inductiva conocida como *modus tollens* que se resume de modo que si P entonces Q, y Q es falso, entonces P será también falso. De este modo “Popper concluye que si bien no tenemos razones para considerar falsa una teoría basta para ello con que haya sido refutada -no tenemos en cambio ninguna razón para considerar verdadera una teoría por abundantes que hayan sido las confirmaciones experimentales con que cuente.”²²

Conclusión

El falsacionismo de Popper si bien no parece resolver bajo qué términos algo es verdad, deja el camino claro para determinar la falsedad de las teorías, lo que permitirá descartar aquellas que son insostenibles. Creemos se debe analizar el caso de las pseudociencias presentándolas como teorías falsables y no verificables, señalando cuáles son sus repercusiones en la salud.

²¹ *Ídem*, p. 42.

²² P. Jacob. *Op. Cit.*, p. 90.

8

Sergio Picazo Góngora

Análisis a la Teoría de la Acción Comunicativa

Introducción

Podemos señalar que, si asumimos que las problemáticas sociales tienen una raíz dialéctica que podemos seguir a través de la historia y el tiempo, y que, así como sucede en la naturaleza, esta forma de progresión también se da en el pensamiento humano. Por consiguiente, aquí, indagaremos en las soluciones que nos brinda la Escuela de Frankfurt a través de Jürgen Habermas siendo el miembro más respetado de la segunda generación de esta corriente.

Este filósofo nos brinda algunas soluciones que se pueden utilizar para mitigar la opresión que impera en nuestros días, las cuales propuso principalmente en su obra *Teoría de la acción comunicativa*. La ventaja que se tiene al estudiar a este pensador, es el hecho de saber que la obra a la cual nos referimos no tiene tanta distancia en el tiempo como la *Dialéctica de la Ilustración* y al ser un filósofo que aún está en vida, pensamos que su manuscrito es más útil (solo por el tiempo transcurrido entre ambas obras), que el de sus antecesores.

La ética racional de Habermas: contra la racionalidad burguesa de Weber

Mucho del problema de la discriminación se encuentra contenida en el lenguaje, la mayoría de las prácticas separatistas tienen enunciaciones despectivas hacia las personas que se encuentran en la parte marginada, formas peyorativas que trascienden de lo subjetivo a lo práctico. Parece que entonces el fenómeno se *objetiviza* y se transmite de una persona a otra lográndose la internalización de los conceptos en la cultura.

Habermas se preocupó en gran medida por la interacción social mediada por el lenguaje como una dimensión constitutiva de la *praxis* humana, es decir, que las relaciones interpersonales dan en gran medida sustento a las problemáticas sociales desde la palabra misma, logrando que la racionalidad se vea limitada al no utilizar esta misma vía para disminuir las agresiones e infracciones cometidas a grupos vulnerados. Además, el filósofo alemán estuvo fuertemente influido por la sociología de Max Weber criticándola por no tener o no haber percibido el perfeccionamiento de una hipótesis comprehensiva de la racionalidad social, a fin de explicar y criticar los progresos y riesgos del proceso de racionalización dentro de la sociedad y por lo cual, lo cita insistentemente para demostrar en gran medida la forma de racionalidad entendida después de la segunda mitad del siglo anterior:

La «racionalidad» en el sentido de Max Weber muestra aquí su doble rostro: ya no es sólo la instancia crítica del estado de las fuerzas productivas, ante el que pudiera quedar desenmascarada la represión objetivamente superflua propia de formas de producción históricamente caducas, sino que es al mismo tiempo un criterio apoloético en el que esas mismas relaciones de producción pueden ser también justificadas como un marco institucional funcionalmente necesario.¹

Esta racionalidad queda justificada (al menos para Weber), cuando se habla de la instrumentalización científica en pos de una estructura social que ha quedado comprendida en todas sus partes, desde la cultura, la economía, la política y lo que él llama la comunidad *societal*, (sociología).

El filósofo alemán, hablaba de tres tipos de conocimiento en el sistema de intereses que tiene la sociedad para manifestar progreso. El interés técnico englobado en las ciencias naturales, mismas que utiliza las leyes justamente de la naturaleza para hacer predicciones, pero observa que a través de estos vaticinios

¹Jürgen Habermas (1986). *Ciencia y técnica como ideología*, (Trad. Manuel Jiménez), Madrid, Tecnos, p.57

se puede obtener algún tipo de control. Posterior a ese conocimiento viene el interés práctico, el de las ciencias sociales, economía, sociología, o la política, por ejemplo. Las cuales dan cuenta de la realidad social. Y por último el interés emancipatorio que brindan las ciencias críticas como la filosofía de Marx, la Economía política, la Sociología de la misma Escuela de Frankfurt, la cual ya amonestaba las formas de enajenación sobre las masas.

La crítica del autor va dirigida rotundamente hacia las dos primeras fuerzas de interés, pero sobre todo a la de las ciencias sociales, las cuales, en vez de criticar, armonizar y utilizar el interés técnico, se vuelven copartícipes de éste. Es decir, las ciencias sociales se vuelven una herramienta más de la técnica y todas las potencias del área social quedan comprometidas ante la técnica (derivada de la ciencia), y su justificación siempre va en gran medida dirigida a la colaboración desde su campo hacia la comprensión, mejora y revalorización del conocimiento para perfeccionar las economías.

Habermas critica fuertemente que este segundo conocimiento se haya desvirtuado y revalorizado en favor del mercado, y que se haya convertido en gran medida en algo similar o que sea partícipe del conocimiento del primero. De esta manera las fuerzas se combinan para mejorar la técnica al servicio de la industrialización a gran escala, o como se conoce dentro de la escuela crítica: al *Capitalismo avanzado o tardío*, el cual ya no sólo justifica los medios de producción, sino que le da legitimación a los conceptos que la misma sociedad cree comprender, los opera y se esfuerza en instaurar.

De esta manera se domina el nivel técnico para manipular a la sociedad, para someter no a la naturaleza o a la técnica, sino a los seres humanos. Y todos los intereses prácticos y técnicos se utilizan entonces para esta manipulación, así como los estudios sociológicos para lograr mejorar la publicidad y el control de masas en las campañas políticas y mediáticas, obtener los objetivos planteados por

los gobiernos y partidos, y no necesariamente seres emancipados derivados de la ilustración.

En la etapa del desarrollo científico y técnico, las fuerzas productivas parecen entrar, pues, en una nueva constelación con las relaciones de producción: ya no operan en favor de la ilustración como fundamento de la crítica de las legitimaciones vigentes, sino que se convierten en las mismas en base de la legitimación.²

Para reafirmar ésta tesis y ponerla en favor de nuestro estudio, podemos afirmar que Max Weber justifica a través de las ideas protestantes calvinistas la ideología capitalista y el acaparamiento de la riqueza como designo divino, esto se ve claramente estipulado en una de sus obras más importantes *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, la cual se vuelve una justificación claramente apelada a la interpretación por designio de la opulencia y una de las partes primordiales en la idea social y capitalista. Es decir que si la riqueza está justificada todas las vertientes que se devengan de ella también lo están, como lo muestra la siguiente cita, la cual expresa claramente su idea.

Según la ley de utilidad marginal que rige la competencia mutua, excluye a los no poseedores de todos los bienes más apreciados en favor de los poseedores, y monopoliza de hecho su adquisición por estos últimos. En las mismas circunstancias monopoliza las probabilidades de ganancia obtenida por intercambio a favor de todos aquellos que, provistos de bienes, no están obligados a efectuar intercambio, y, cuando menos de un modo general, aumenta su poder en la lucha de precios contra aquellos que, no poseyendo ningún bien, deben limitarse a ofrecer los productos de su trabajo en bruto o elaborados y a cederlos a cualquier precio para ganarse el sustento.³

² *idem*, p. 57.

³ Max Weber. (1969). *Economía y sociedad*, trad. J. M. Echavarría, México, Fondo de Cultura Económica, § 6.

En ésta cita podemos observar de dónde se produce la crítica que hace Habermas al sistema y que dentro de la racionalidad capitalista, parece profundamente absurdo pensar que los bienes, los cuales en muchos de los casos son heredados y sus posesiones vienen circulando desde muchas generaciones atrás, y que por ello hay que constar además, son logros obtenidos por herencia y no tienen que ver para nada con la realidad, son en sumo una gran falacia que justifica el poder y la concentración de la riqueza (una irracionalidad). Pero, entonces ¿qué es racional para Habermas?

Más o menos racionales pueden serlo las personas, que disponen de saber, y las manifestaciones simbólicas, las acciones lingüísticas o no lingüísticas, comunicativas o no comunicativas, que encarnan un saber. Podemos llamar racionales a los hombres y a las mujeres, a los niños y a los adultos, a los ministros y a los cobradores de autobús, pero no a los peces, a los sauces, a las montañas, a las calles o a las sillas. Podemos llamar irracionales a las disculpas, a los retrasos, a las intervenciones quirúrgicas, a las declaraciones de guerra, a las reparaciones, a los planes de construcción o las resoluciones tomadas en una reunión, pero no al mal tiempo, a un accidente, a un premio de lotería o a una enfermedad.⁴

Si hacemos una comparación de ambas racionalidades, entre la de Habermas y la de Weber, podemos encontrar enormes diferencias ideológicas concernientes a diferentes postulados e intereses antitéticos, pero aun así podemos apreciar hacia dónde se dirige el enfoque frankfurtiano y de ésta manera podemos asentar que la persistencia en un capitalismo tardío y por tanto en la marginación social, es producto de un enorme poder que se sostiene en el entendido religioso y político que brindan los estados para hacer prevalecer la fuerza capitalista. Es en este punto donde el estado capitalista influenciado por los grandes intereses, los

⁴ Jürgen Habermas, *Op. Cit.*, p 24.

fondos internacionales y otras instancias legalizan la centralización por medio del derecho:

Cuando se cumplen por lo menos dos condiciones: a) el ordenamiento normativo debe estatuirse positivamente, y b) los sujetos de derecho tienen que creer en su legalidad, es decir, en la corrección formal de los procedimientos de creación y aplicación del derecho. La creencia en la legitimidad se reduce a creencia en la legalidad: basta invocar la legalidad con que se adoptó una decisión. En el caso del carácter veritativo de la creencia en la legitimidad, en modo alguno basta, como fácilmente se advierte, aducir que el Estado tiene el monopolio de la creación y la aplicación del derecho de acuerdo con un sistema de reglas racionales sancionadas.⁵

Los cual no expresa cómo la conformación de lo divino en Weber pasa a lo legal en las instancias jurídicas del Derecho, comprendiéndose que las regulaciones sociales tienen que ver con lo que le pertenece a cada quien en medida de lo que le corresponde y que la sanción es la justa proporción del desacato, por lo cual los menos favorecidos no pueden en cierta medida aspirar a una revalorización de la situación que los deprime y margina.

Weber era uno de los que sostenía el hecho de que las personas nacían con características sociales determinadas y que la responsabilidad de pertenecer a esos grupos era producto de la poca voluntad de las personas aun cuando su posición de inicio, (digamos de nacimiento), lo profería a estar falto de servicios de salud, educación o ser menos favorecido por las condiciones económicas, lo cual hace referencia al término que se tiene en boga últimamente, *la meritocracia*. La cual alude a que la culpa de ser pobre es producto de la poca visión de quien ostenta la miseria: *'El pobre es pobre porque quiere'*.

⁵ Jürgen Habermas. (1999). *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío*, (Trad. José Luis Etcheverry), Madrid, Cátedra, p. 165.

La más sencilla observación muestra que en todos los contrastes notables que se manifiestan en el destino y en la situación de dos hombres, tanto en lo que se refiere a su salud y a su situación económica o social como en cualquier otro respecto, y por evidente que sea el motivo puramente “accidental” de la diferencia, el que está mejor situado siente la urgente necesidad de considerar como “legítima” su posición privilegiada, de considerar su propia situación como resultado de un “mérito” y la ajena como producto de una “culpa”.⁶

Muchos son los embates por parte de la Escuela de Frankfurt en contra de las ideas sociales y económicas imperantes en el siglo pasado derivadas en contradicciones dialécticas de índole mercantil e ideológica, las cuales se manifiestan en nuestros días de manera simbólica y crean enormes brechas sociales, promueven la separación de sus miembros. Por lo mismo, muchas de las personas creen fervientemente que la forma más fácil de llegar al bienestar es acercarse a la economía de mercado, sentir posesión de los bienes y lograr el estatus social o el reconocimiento por parte de los miembros de una colectividad que empata con las ideas de progreso económico, en detrimento de las masas, la ecología y la pérdida de valores.

Para la escuela alemana, éste menoscabo de visión se fue logrando con la culturización legal y la justificación de los capitales. Creando con ello una visión unilateral de la realidad en la cual millones de personas quedaban excluidas por falta de comprensión de la situación económica y de cómo eran las reglas de esta perspectiva, creando así en palabras de Marcuse (otro miembro de la Escuela de Frankfurt), *El hombre unidimensional* el cual se muestra cautivo entre el cambio y el progreso y por lo mismo tiene muy poca conciencia al estar atrapado entre dos aristas:

Esta ambigua situación envuelve una ambigüedad todavía más fundamental. El hombre unidimensional oscilará continuamente entre dos hipótesis

⁶ Max Weber, *Op. Cit.*, § 6.

contradictorias: 1) que la sociedad industrial avanzada es capaz de contener la posibilidad de un cambio cualitativo para el futuro previsible; 2) que existen fuerzas y tendencias que pueden romper esta contención y hacer estallar la sociedad. Yo no creo que pueda darse una respuesta clara. Las dos tendencias están ahí, una al lado de otra, e incluso una en la otra. [...] Quizá un accidente pueda alterar la situación, pero a no ser que el reconocimiento de lo que se está haciendo y lo que se está evitando subvierta la conciencia y la conducta del hombre, ni siquiera una catástrofe provocará el cambio.⁷

Esta ambivalencia crece paradójicamente en el pensamiento de este hombre unidimensional, pero con la cualidad de que la primera premisa no le es favorable al menos a quien en cierta medida posee bienes. ¿Por qué querría un cambio en su modo de vida? Por otra parte, quien está favorecido por los bienes del capital muy probablemente se encuentre en una posición cómoda de la cual no desee escapar. De ahí su duplicidad, las necesidades inexistentes hacen presa fácil a las personas que tratan de trepar la espiral del desarrollo y se sienten motivadas de pertenecer a los cambios técnicos y económicos que el capitalismo les brinda. Esas necesidades son creadas por las mismas empresas que aprovechan la debilidad ideológica de las personas que desean una supuesta felicidad procurada por los bienes comerciales, que instaura la publicidad, las campañas de marketing fomentada por las compañías de medios y que en toda medida favorecen estas experiencias. Las cuales han sido creadas por los *intereses prácticos* que la misma sociología apoya, cayendo en un círculo vicioso de necesidades falsas de las cuales nos habla nuevamente Marcuse.

Se puede distinguir entre necesidades verdaderas y falsas. «Falsas» son aquellas que intereses sociales particulares imponen al individuo para su represión: las necesidades que perpetúan el esfuerzo, la agresividad, la miseria y la injusticia. Su satisfacción puede ser de lo más grata para el individuo, pero esta felicidad no

⁷ Herbert Marcuse. (s.a.). *El hombre unidimensional, Ensayo sobre la ideología de la sociedad industrial avanzada*, (Trad. Antonio Elorza), España, Planeta-Agostini, p. 25.

es una condición que deba ser mantenida y protegida. [...] El resultado es, en este caso, la euforia dentro de la infelicidad. La mayor parte de las necesidades predominantes de descansar, divertirse, comportarse y consumir de acuerdo con los anuncios, de amar y odiar lo que otros poseen.⁸

Una cita por demás contundente y que a más de 50 años de su publicación sigue ilustrando de manera fehaciente la transmisión de esta forma de pensamiento industrial, lo cual nos causa un tanto de estupor al darnos cuenta que las cosas en muy poca medida han cambiado y que más bien en forma contraria se han reafirmado. La conciencia del hombre occidental entonces, ha legitimado las ideas imperantes desde el último periodo neoliberal a la fecha. Así, dentro de la sociedad actual podemos ver la vigencia que tienen estas ideas (y no sólo las derivadas de la ilustración), las cuales plantean modos de vida aspiracionales, sed de consumo excesivo, felicidad instantánea, pero sobre todo la poca comprensión crítica del problema, la cual ha llevado a que las personas caigan en el individualismo excesivo, la férrea convicción de la competencia, el mercado de trabajo y la propensión a una falta de conciencia por el otro.

El propio individuo no se da cuenta que este logro de la clase capitalista hace que las personas, no se unan para reclamar sus derechos sociales, ya que siempre están velando por los intereses propios, cayendo en el egoísmo y la falta de empatía contra los grupos minorizados. Esta tensión crea particiones, odios, clases y separación de la sociedad, lo cual genera enfermedad general, malestar y extremo pesimismo.

El estar separado de su sociedad expone al individuo a una multitud de peligros que él no puede enfrentar solo, so pena, en el caso extremo, de su inminente extinción. Esa separación genera también en el individuo insoportables tensiones psicológicas, tensiones que tienen su raíz en un hecho antropológico básico: la socialidad. Pero, en definitiva, el peligro último de esa separación es el de la falta

⁸ *Ibídem*, p. 35

de sentido. Este peligro es la pesadilla por excelencia en que el individuo está sumergido en un mundo caracterizado por el desorden, el sin sentido y la locura.⁹

Ahora bien, ¿cómo podemos salir de del trance? Muchas personas sostienen que salir del capitalismo es ya imposible o que se necesita una verdadera tragedia a nivel mundial para escapar de la opresión. Si bien lo primero que debemos replantearnos es la naturaleza misma del castigo hacia la sociedad marginada, la cual es el foco de atención del estudio y con lo cual podemos entender hacia dónde se pronuncia principalmente Jürgen Habermas, al proponer su *Democracia participativa* la cual entre los conocimientos antes citados (interés técnico e interés práctico) se debe integrar un tercer conocimiento, el interés emancipatorio por medio del diálogo.

Para tratar de menguar el capitalismo y frenar las prácticas discriminatorias que obedecen al mismo trance, como la lucha por una sociedad libre de opresiones a través de su teoría de la acción comunicativa, la cual de forma fundamentada se enfrenta a la racionalidad técnica e instrumental, y por lo cual las bases de la comunicación deben ser prioritariamente los argumentos lógicos a través del entendimiento de las propuestas contrarias. Utilizar obviamente el lenguaje para llegar a un acuerdo intersubjetivo, que lleven a lograr normas morales para su posterior legislación, solo para sostener la idea de que todas las personas estén en condiciones de igualdad y de que todos tengan la plena libertad de participar en un diálogo equivalente que tiene la pretensión de la universalidad para así establecer normas a cerca de los fines de las conductas humanas, lo cuales derivarían en el máximo tope de la conciencia, *perfectamente racionales*, por lo que la racionalidad será en este punto la guía de la acción moral. Pasar del imperativo kantiano individual al colectivo.

⁹ Jürgen Habermas, *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío*, Op. Cit, p, 196.

Los valores culturales, encarnados en las prácticas de la vida cotidiana, o los ideales que determinan la autocomprensión de una persona, comportan, ciertamente, una pretensión de validez intersubjetiva, pero están hasta tal punto entretnejidos con la totalidad de una forma de vida particular, sea colectiva o individual, que de por sí no pueden pretender una validez normativa en sentido estricto, a lo sumo son *candidatos* para quedar encarnados en normas, que tienen por objeto hacer valer un interés general. Pero de ello sólo se sigue una precisión del ámbito de aplicación de la moral universalista.¹⁰

Poder llegar a conformar leyes que se discutan en un diálogo racional y objetivo, sería la máxima de la *Acción comunicativa*, las cuales en ese intercambio deben derivar en leyes que ayuden a las personas menos favorecidas por el capitalismo.

Comunidad ideal de diálogo: una solución a los problemas y otras aportaciones

Entonces para lograr estos fines se necesita una política deliberativa, que no tenga como base ideológica el poder sino la aprobación consensuada. Todo mundo interviene en el diálogo en libertad e igualdad para llegar a una meta que sería el *horizonte de justicia social*. De esta manera dice Habermas “Los sujetos que juzgan moralmente sólo pueden normalmente actuar conforme a su propio juicio tras haberse convertido en sujetos capaces de actuar moralmente por vía de socialización en contextos de vida ética.”¹¹ Además de ello Habermas, ofrece una base para diferenciar la racionalización del conocimiento o al menos tener la sospecha de que una es parte de la otra, la cual sería tendiente a la armonía de las

¹⁰ Jürgen Habermas. (1981). *Teoría de la acción comunicativa*, vol. I España, Taurus, p. 73.

¹¹ *Ibíd.* p 76.

conciencias emancipadas. “El saber puede ser criticado por no fiable. La estrecha relación que existe entre saber y racionalidad permite sospechar que la racionalidad de una emisión o de una manifestación depende de la fiabilidad del saber que encarnan”.¹² De esto se puede inferir que las personas más cultas no necesariamente son las más aptas para desarrollar estos diálogos, sino que las personas afectadas pueden llegar a ser verdaderos interlocutores al mostrar por vía de la experiencia su posición marginal.

Sabemos de ante mano que a Habermas le vinieron las críticas con excesiva insistencia, debido al planteamiento utópico de ver dialogando en forma práctica, a diferentes actores sociales con distintas expectativas de vida y con polarizaciones económicas evidentes. Sin embargo, podemos reflexionar lo que él mismo definió como una utopía, pero que a diferencia de las que tenían las ideas socialistas del siglo pasado, ésta se muestra visionaria al mencionar que la lejanía a final de cuentas es un horizonte, es decir que al buscar el ideal aun cuando no se puede llegar, sería la tendencia o la forma más viable para intentar llegar a la meta.

Bajo esta afirmación es que queremos plantear nuestra aportación al planteamiento expresado por toda la escuela de Frankfurt desde sus inicios y que, así como existe un capitalismo avanzado también las ideas tardías de la escuela crítica deberán seguir siendo paralelas a las implicaciones de mercado en estos tiempos mientras no haya un cambio de paradigma. Creemos que mientras las condiciones de vida no sean igualitarias o estén reguladas por los derechos que exige la población, acabando con la marginación, la exclusión y la desigualdad, siempre deberá haber una fuerza opositora que ayude al mejoramiento de estas problemáticas.

¹² *Ibídem.* p. 76

De esta manera y como primer principio apoyamos la idea de Habermas de un diálogo participativo en el cual, se generen no sólo instituciones civiles dedicadas al diálogo, sino que estas entidades apoyen y den instrucción referente a temas de política, igualdad, visión comunitaria, legislación, debate y argumentación, ofreciendo cursos y talleres que refrenden la democracia deliberativa.

En un segundo tiempo pensamos que la ilustración debe continuar de forma consiente ya que quien se puede denominar como persona emancipada, debe ser un hombre que en vías de una razón profunda sea además consciente del papel que juega en la sociedad democrática. No podemos hablar de un fracaso de la ilustración si existen ciudadanos potencialmente independientes, y que esto no necesariamente sea un sinónimo de rebeldía. Que con su capacidad logre por medio de las artes, la escritura, la educación y otros medios hacer conciencia del llamado al diálogo y la deliberación.

Uno de los puntos en que Habermas no ahondó y que nos parece que son cruciales para el detrimento del capitalismo o para poder llegar a tener un avance en el tema, es la desaceleración del interés técnico e instrumental. Sabemos que las grandes corporaciones no desean dar marcha atrás en su afán por conquistar todas sus metas, pero existe una forma de lograr hacer que bajen su rendimiento de forma paulatina y eso se puede lograr nuevamente con la conciencia en la desvalorización del consumo excesivo. ¿Cómo se puede dar el cambio? Si partimos de que la ilustración brindó en alguna medida el logro conciencias emancipadas, de ahí se deriva que quien esté influido por los aportes del conocimiento sabrá reconocer que el único camino para revertir el capitalismo es la negación de la compra, la obstaculización del mercado en forma pacífica y la desvalorización del modelo como práctica liberadora. Esto se puede lograr por varias vías, que de hecho ya se llevan a cabo:

- a) “Desvirtuar las festividades de celebración masiva, que son el culmen del mercantilismo en masa. Si pensamos en que la mercantilización y el consumo excesivo son algunos de los parámetros que hacen más grande la brecha entre pobres y ricos, entonces al reducir su práctica se puede pensar en revertir la desigualdad por vía de la cultura económica.
- b) Seguir pensando en la reducción, la reutilización y el reciclaje, cosa que ya se promueve a nivel básico escolar, pero que puede apoyar no sólo a tener un mejor medio ambiente sino para frenar el avance comercial.
- c) Promover el desarrollo comunitario y el cooperativismo, el cual nunca debe llegar a la parte industrial, sino que por el contrario se deben mantener los oficios por vía de empleo manual, lo cual beneficia la mano de obra artesanal y la autosuficiencia, ya que si suplimos las máquinas muchos hombres harían lo que una sola de ellas podría lograr, con lo cual se fomenta el empleo y se le da valor agregado a los productos.
- d) No traer a los pueblos indígenas o a los grupos minorizados al llamado progreso industrial como vía para resolver su marginación, sino a la inversa, nosotros acercarnos a sus formas de trabajo, regresar a la tierra, al fomento ecológico y a la conciencia de la manutención en granjas agrícolas, los talleres artesanales o los oficios. Quizá esto pueda parecer una tanto retrograda, pero, ¿qué hay en el conocimiento técnico (ilustrado y racional), que no nos pueda brindar las herramientas necesarias para sostenernos de manera individual o comunal por vía de la autoproducción, el auto sustento, el intercambio de mercancías y el progreso colectivo y cooperativo? La parte que nos puede frenar quizá sea la apatía, la comodidad de una vida capitalista, y los lujos superfluos de una vida sin riesgos.
- e) Dentro de la democracia deliberativa se promueve la discusión libre entre iguales; sin embargo, Habermas expresa que deben estar sólo las personas representantes de partidos políticos, asociaciones civiles, grupos minoritarios entre otros. Sin embargo, aun así, se debe delimitar quién es más apto para

hablar por los miembros de su grupo, de ahí que se deba promover la capacitación del sufragio a través de programas que expongan que es la democracia deliberativa, cuales son las reglas y las condiciones para lograrlo. Creemos que, con una buena capacitación libre de ideas partidistas y conscientes del bienestar electoral, las personas pueden reforzar la idea de participación y alcanzar con ello mejores deliberaciones.

- f) La promoción del arte, la literatura o canales de expresión como modo de opinión de las clases oprimidas, ya que de esta manera se puede ganar terreno a los productos culturales que tienen los espacios de difusión controlados por las grandes cadenas de comunicación. De esta manera se puede lograr equilibrar las fuerzas dialógicas que desvirtúan ciertos contingentes con noticias falsas, opiniones sesgadas, falacias o malas interpretaciones”.¹³

Con estos puntos, podemos ir arrebatando de a poco el poder industrial que tienen las multinacionales y los bancos centrales que acaudala la riqueza y sostienen todo el poder y con lo cual podemos constatar que siempre se hará más grande la brecha entre ricos y pobres. Diferencias que promueven toda la gama de marginaciones constatadas en el ensayo a través de la historia.

Conclusiones

Creemos, igual que Habermas, en las utopías y refrendamos la idea de un horizonte que se puede alcanzar por medio de varias generaciones. El camino es arduo y lento, pero siempre que se tenga un comienzo no se puede hablar de un fracaso, ya que se trata de un mejor intento al anterior. Así, lo racional es regresar al origen con conocimiento reflexivo, si el pensamiento es de ésta índole entonces se tiene además la conciencia del cambio profundo y no sólo la razón en favor la ciencia, la cual por ende sostiene el capital y la industrialización desmedida.

¹³ Cfr. Andrés Piqueras Infante. (2014). *Contradicciones y desafíos en el capitalismo del siglo XXI. La segunda crisis de larga duración*, España, Universitat Jaume I de Castelló.



Citlali Gutiérrez Almanza

La filosofía política de Thomas Hobbes

Introducción

El presente texto versa sobre Hobbes, el Contrato social y la naturaleza del hombre que propone el mismo Hobbes. En el artículo además retomo una parte del contexto histórico de la biografía de Hobbes, lo que nos permitirá conocer el porqué de su planteamiento socio filosófico.

Además, consideraremos algunas posturas de otros pensadores que, equiparando el pensamiento hobbsiano, apoyan su postura contractualista.

Contexto histórico de Thomas Hobbes

Thomas Hobbes fue un filósofo inglés del siglo XVII que vivió durante los cambios políticos y sociales más importantes de Inglaterra. Nació en Westport en 1588 y luego de concluir sus estudios en Oxford en 1608, entró al servicio de la familia Cavendish como tutor del hijo de Lord Cavendish con quien viajó a Francia e Italia durante los siguientes dos años. De 1629 a 1631 Hobbes fue tutor del hijo de Sir Gervase Clifton en Francia donde su interés se dirigió a los problemas de la percepción sensible, la relación entre la sensación y el movimiento de los cuerpos y la naturaleza de las cualidades secundarias.¹ Mientras que Hobbes viajaba, durante la década de 1640, en Inglaterra se estaba gestando la revolución inglesa causada por el caso omiso del monarca Carlos I hacia las demandas del pueblo y del parlamento inglés para limitar su poder. El monarca había establecido un gobierno personal y aumentado los

¹ Cfr. Copleston, F. A. (1959). «*Modern Philosophy: The British Philosophers from Hobbes to Hume*», History of Philosophy, Volumen V, p. 6-7.

impuestos lo que provocó el descontento entre los pobladores y que condujo a la rebelión.

El ejército de los Independientes, liderados por Oliver Cromwell, logró capturar al rey Carlos I en 1646 y finalmente ejecutado en 1649, terminando así con la monarquía y adoptando un sistema republicano donde Cromwell era el gobernante. A pesar de que la monarquía se había disuelto y el parlamento se había establecido, los problemas no se habían terminado, seguían habiendo revueltas y oposiciones a las que Cromwell oprimió y persiguió, posteriormente también eliminó al parlamento creando un gobierno igual de arbitrario que el monárquico.² Un gobierno encabezado por el ejército no resultaba viable por lo que la monarquía se reestableció con Carlos II, esta vez con un parlamento con un poder y participación considerable.³

Retomando la historia del filósofo, es gracias a sus constantes viajes que Thomas Hobbes se introduce a la filosofía en su madurez, su principal interés se dirigía hacia los problemas sociales y políticos, es debido a su inclinación política por la monarquía y sintiéndose amenazado por los conflictos de la guerra inglesa que se refugia en Francia en 1640. En 1642 publica su obra *De Cive* y escribe también *Leviatán* donde expone mayormente su sistema filosófico político. Con la muerte de Carlos I en 1649, Hobbes regresa a Inglaterra y se establece en la mansión del duque de Devonshire donde se dedica a traducir obras literarias. Finalmente, muere en 1679 a los 91 años.

Es pertinente recordar que el núcleo de la teoría política durante esta época era de raíz aristotélica tomando a la familia como la agrupación natural originaria que para satisfacer sus necesidades se asocia con otros grupos para

² Cfr. Morril, J. (1997). *La naturaleza de la Revolución Inglesa*, Pedralbes: revista d'història moderna, pp. 289-322.

³ Cfr. Gabella, P. R. (2002). «El radicalismo en la revolución inglesa: crisis constitucional y crisis de conciencia en el siglo del absolutismo», *Historia constitucional*, pp. 217-248.

progresar y convertirse en una *polis*,⁴ la máxima unidad política según Aristóteles.⁵ Sin embargo, Hobbes rompe con esta idea armoniosa y progresiva, reemplazándola con la de un estado de naturaleza inherente a la humanidad y que podría explicar el comportamiento contradictorio y agresivo del hombre, y del que se ha de evolucionar hasta instaurar un Estado que garantice el orden y la supervivencia de los individuos.

La naturaleza del hombre para Hobbes

Para empezar a indagar en la filosofía política de Thomas Hobbes, es importante preguntarse sobre la idea que tiene acerca de la naturaleza del hombre para entender su comportamiento como individuo y como miembro de la sociedad ¿el hombre es bueno o malo por naturaleza? ¿qué lo hace actuar con violencia y que lo lleva a buscar la paz? ¿qué lo hace diferente del resto de los animales? En *Leviatán*, Thomas Hobbes propone que la naturaleza del hombre es violenta, mientras que ésta no obedezca a un poder externo capaz de dominar entre los individuos.⁶

Hobbes argumenta que el Estado se crea a partir de la imitación de la naturaleza como un autómatas que imita al hombre, pero en proporciones mayores, comparando a la soberanía con un alma artificial que da fuerza y movimiento a un cuerpo, ejemplificando que los magistrados son las articulaciones, y la recompensa y el castigo son los nervios. En primer lugar, para describir la naturaleza de este hombre artificial, Hobbes se remite a la materia que lo conforma y su artífice, siendo ambos el hombre natural. Hobbes toma como

⁴ Cfr. Aristóteles. (1988). *Política*. Editorial Gredos.

⁵ Cfr. Rodríguez Feo, J. (2012). *Thomas Hobbes: Tratado sobre el ciudadano*, Madrid: UNED-Universidad Nacional de Educación a Distancia, p.12. el libro.

⁶ Cfr. Hobbes, T. (1980). *Leviatán*, Madrid: Editora Nacional, p.223.

base la *praxis* social del individuo para explicar el surgimiento del Estado a partir de su naturaleza.⁷

Conviene especificar que una parte importante que conforma al hombre natural son sus pasiones: deseos, miedos o esperanza; y los objetos de éstas, aquellas cosas deseadas, temidas o esperadas.⁸ Mencionar las pasiones es importante, pues son los antecedentes a toda conducta humana y bases para la construcción del razonamiento político y moral. Hobbes continúa argumentando que debido a las pasiones naturales es que la humanidad tiene una inclinación general al deseo perpetuo, es decir, la continua búsqueda de la felicidad, de un objeto de deseo a otro una vez se satisface el primero, lleva a la humanidad a la constante adquisición de poder que termina hasta el momento de la muerte. Como consecuencia, la competencia surge de este deseo, e inevitablemente esta lleva a la lucha, la enemistad y la guerra, cuando el hombre es capaz de abandonar su propia protección y bienestar por competir para satisfacer su deseo. Sin embargo, el deseo de tranquilidad también dispone a la humanidad a la obediencia de un poder común.

Del mismo modo, todos los hombres son iguales entre sí a partir de sus capacidades mentales, por ello también son iguales en la esperanza de alcanzar los mismos fines. El deseo de una misma cosa para dos o más hombres, sin que todos puedan gozar de esta al mismo tiempo, provocará la enemistad entre ellos, por lo que se esforzarán mutuamente en destruirse hasta satisfacer su deseo. Para anticiparse al conflicto y la destrucción por parte de otros, el hombre busca extender su dominio a cuantos pueda hasta que no exista otro poder que lo ponga en peligro. En este estado constante de incertidumbre e inseguridad, no hay

⁷ Cfr. Cisneros, M. E. (2011). *La naturaleza humana en Hobbes: antropología, epistemología e individuo*, Andamio: Revista de Investigación Social, p.211, Consulte en <https://doi.org/10.29092/uacm.v8i16.472>.

⁸ Cfr. Hobbes, T. *Leviatán. Op. cit.*, p. 227.

placer ni tranquilidad para los individuos, pues no hay poder capaz de imponer respeto y orden entre ellos, lo que muy probablemente provocaría una guerra.

La guerra entre los hombres tiene tres causas principales: competencia, inseguridad, y gloria, éstas invaden por ganancia, por seguridad y por reputación, respectivamente. “La naturaleza de la guerra no consiste en el hecho de la lucha, si no en la disposición conocida hacia ella”⁹ La naturaleza del hombre no se encuentra en el momento de la guerra, sino en el tiempo previo a ésta, las causas que la originaron y en la posibilidad de que ésta siga ocurriendo. En este estado no existen conceptos como la injusticia, el bien o el mal, no hay una ley que pueda juzgarlos como tal, pues no hay un gobierno consolidado. La justicia y la injusticia no son facultades del cuerpo ni de la mente humana como para que éstas se manifiesten naturalmente en el individuo, ya que éstas solo se presentan en la sociedad.¹⁰ Para Thomas Hobbes la naturaleza del hombre no es mala según el concepto clásico de maldad, pues no hay maldad en un estado natural sin gobierno, la naturaleza humana solo puede describirse como defensiva y agresiva con motivo de defensa de la propia vida.

Conviene recordar que las pasiones que inclinan al hombre al estado de paz son el temor a la muerte, el deseo de las cosas necesarias para vivir cómodamente y la esperanza de obtenerlas con su trabajo. La razón, por su parte, es la que guía estas pasiones y sugiere reglas de paz sobre las que los hombres pueden llegar a un acuerdo, también llamadas leyes de la naturaleza por las cuales se le prohíbe al hombre atentar contra su vida o ponerla en peligro¹¹. Hobbes, además señala que la humanidad es naturalmente defensiva para proteger su propia vida, pues, de no ser así, la vida humana se habría extinguido

⁹ Cfr. *Ibidem*, p. 225.

¹⁰ Cfr. *Ibidem*, p. 240.

¹¹ Cfr. *Ibidem*, p. 228.

hace mucho, es inherente la búsqueda del bienestar individual y comunitario para asegurar la reproducción y la convivencia entre los individuos.

Finalmente, Thomas Hobbes menciona a la libertad como un derecho fundamental de la humanidad, el hombre tiene derecho a usar su propio poder para la persecución de una vida cómoda utilizando los medios que su razón considere los más adecuados. Define a la libertad como “la ausencia de impedimentos externos que pueden arrebatarse al hombre parte de su poder para hacer lo que le plazca”¹² y diferencia el derecho de la ley como la libertad de hacer o no hacer, mientras que la ley es determinante, por lo que todo hombre debe esforzarse en la persecución de la paz en la medida en que espere obtenerla, al mismo tiempo que se defiende por todos los medios; en síntesis, es el sentido de autoconservación de la especie humana lo que conduce al contrato social.

El contrato social

Thomas Hobbes, hace constantemente hincapié en la naturaleza y las libertades del hombre fuera del estado civil, y el peligro que esta representa para sí mismo y los demás individuos. Un contrato social es la única forma de elaborar proyectos políticos apropiados para los individuos y la organización social que éstos requieren.¹³ Esta naturaleza conflictiva y llena de pasiones obliga al ser humano a buscar una alternativa que le asegure su bienestar y supervivencia, así que, antes de establecer un poder externo capaz de hacerlo, es necesario un contrato explícito entre los individuos interesados en conseguir este estado de bienestar.

¹² Cfr, *Ibidem*, p 228.

¹³ Cfr, Cisneros, M. E. (2011). *La naturaleza humana en Hobbes: antropología, epistemología e individuo*, Andamio: Revista de Investigación Social, p.211, Consulte en <https://doi.org/10.29092/uacm.v8i16.472>.

Hobbes propone el supuesto de un contrato social sobre el que el individuo transfiere o renuncia a ciertos derechos para con ello garantizar su seguridad personal y por medio de la paz social. En *Leviatán*, Hobbes expone que la renuncia a los derechos se caracteriza por no dar importancia a sobre quién caerá la responsabilidad de éstos, mientras que la transferencia tiene la intención de que recaigan en alguien determinado.¹⁴ En la transferencia o renuncia de los derechos individuales no se incluye el derecho de poder salvarse de la muerte pues es la conservación humana la que rige la conducta del hombre.

Así mismo, en *De Cive*,¹⁵ Hobbes expone el contrato como la acción entre dos o más personas que mutuamente transfieren sus derechos, donde solo puede establecerse el pacto con quienes declararon su voluntad de aceptación, de la misma forma solo se hacen pactos acerca de aquellas cosas que están bajo nuestra deliberación, que son posibles y que están por venir¹⁶. También es necesario establecer un lenguaje para llegar a un contrato, por ello solo es posible pactar con seres humanos y no con animales. En consecuencia, el no cumplimiento de los pactos es considerado una injusticia, como se dijo antes, para aceptar los conceptos de justicia e injusticia tiene que existir previamente un “poder coercitivo que obligue igualitariamente a los hombres al cumplimiento de sus pactos”.¹⁷ Es importante resaltar que este poder no existe antes de la constitución de una república. Con respecto a la definición clásica de justicia como la voluntad constante de dar a cada uno lo suyo, Hobbes la desecha completamente puesto que dentro del estado natural no existe la propiedad, no hay un ‘suyo’ para el individuo. Sin la existencia de la propiedad no hay justicia que aplicar, sin el poder coercitivo no hay república, y si no hay república tampoco hay propiedad para los hombres. La naturaleza de la justicia, por lo tanto, consiste en el

¹⁴ Cfr. Hobbes, T. *Leviatán. Op. Cit.*, p. 230.

¹⁵ Cfr. Hobbes, T. (2000). *De Cive*, Madrid: Alianza Editorial.

¹⁶ Cfr. *Ibidem*, p.73-74.

¹⁷ Cfr. *Ibidem*, p.240.

cumplimiento de pactos válidos, a su vez, la validez de los pactos comienza con la constitución de un poder civil suficiente para obligar a los hombres a su cumplimiento y con ello comienza la propiedad.

Las leyes naturales son el preámbulo para la conformación del Estado Civil, aluden al soberano con quien se cumple el pacto para la comunidad pacífica a través de la coerción, un contrato con el que se asegure que el bien común prevalezca por la acción de un ente que los atemorice, se trata de reducir todas las voluntades a una sola entre los hombres.¹⁸ Tönnies lo simplifica de la siguiente manera “La voluntad de cada ciudadano está representada por la voluntad del soberano, sea una persona natural (individual) sea una persona artificial (colectiva).”¹⁹

Finalmente, con una multitud unida por un pacto acordado entre todos nace la república, así se genera el gran Leviatán, aquél que por la autoridad concedida por cada individuo administra el poder y la fuerza con el fin de la paz, la unión y la ayuda mutua entre quienes gobierna. Thomas Hobbes termina por definir a la república como “una persona cuyos actos ha asumido como autora una gran multitud, por pactos mutuos de unos con otros, a los fines de que pueda usar la fuerza y los medios de todos ellos, según considere oportuno, para su paz y defensa común.”²⁰

Dos formas de gobierno: la monarquía y el parlamento

La filosofía política de Thomas Hobbes no fue la única que se gestó durante los conflictos civiles de Inglaterra ni la que defiende un determinado modelo de gobierno. Posterior a la muerte de Thomas Hobbes, John Locke (1632-1704)

¹⁸ Cfr. Botia Ruiz, J. C. (2015). Leyes naturales y civiles en Hobbes, p. 15. Retrieved from https://ciencia.lasalle.edu.co/filosofia_letras/48.

¹⁹ Tönnies, F. (1988). *Hobbes, vida y doctrina*, Madrid: Alianza Editorial, p.280

²⁰ Hobbes, T. *Leviatán. Op. Cit.*, p. 267.

desarrolla las ideas ya establecidas de Hobbes, pero tomando el camino, no del poder absoluto, si no de la separación de poderes en un parlamento. Esta visión nos sirve como un contraste necesario para terminar de entender la postura que tomó Thomas Hobbes en su tiempo pues, además de defender la monarquía, también hace una crítica a la división de poderes como forma de gobierno.

John Locke es considerado el último gran filósofo del siglo XVII y fundador del empirismo moderno, además, es el pensador político pionero del liberalismo. En 1689, Locke publica sus dos obras más importantes: *Dos tratados sobre el gobiernocivil* y el *Ensayo sobre el entendimiento humano*, siendo el primero el más importante en su obra política. En el segundo tratado del gobierno civil es donde se encuentra gran parte del pensamiento político de Locke ya que explica el origen, la extensión y el fin del gobierno civil. En él expone el estado natural del hombre regulado por la razón y la libertad que contiene los tres derechos naturales individuales: la vida, la libertad y la propiedad privada, además del derecho a defenderlos.²¹

En *Dos tratados sobre el gobierno*,²² Locke ve un problema con la teoría política de Hobbes, para Locke la naturaleza humana conflictiva no pierde su fuerza negativa, no deja de ser lo que es ni se regula cuando interviene un estado absolutista. Desde su punto de vista, reformula el concepto de naturaleza del hombre de Hobbes, pues no está de acuerdo con que el hombre es un ser egoísta por naturaleza, piensa que hay una ley natural que enseña a los individuos que no se debiera amenazar la vida, propiedad o libertad de algún otro porque todos son iguales y libres al ser el trabajo de un creador. Es fácil ver que la idea de Locke de una naturaleza igualitaria y libre para todos los hombres está

²¹ Cfr. Reale, G. & Antiseri, D. (1988). *Historia del Pensamiento Filosófico y Científico*. Tomo II. Barcelona. Editorial Herder.

²² Cfr. Locke, J. (2017). *Segundo tratado del gobierno civil*. Madrid: Alianza Editorial. Traducción de Carlos Mellizo.

influenciada por la noción religiosa de ser hijos de un mismo Dios, por ello tienen acceso a las leyes morales que fueron dadas por éste.

Contrario a Hobbes, para Locke un estado absolutista es incluso peor que el estado natural, y propone que para evitar el establecimiento de este poder del estado es necesario dividirlo en tres: parlamento, gobierno y justicia. El resultado es una legislatura donde el pueblo decide si la conserva o no. Con ello, Locke inaugura la idea de la supervivencia civil por encima del estado.²³ A su vez, Locke introduce un concepto fundamental para el liberalismo, a saber, la propiedad privada. Ésta significa que cada hombre es propietario de su persona y de su trabajo manual, donde es legítimo que el individuo sea propietario de las cosas dispuestas por la naturaleza y por las que éste ha trabajado.

Retomando a Hobbes, éste argumenta en *Leviatán* que la división de poder dentro del gobierno puede, a su vez, facilitar la división de sus fracciones contraponiéndose entre sí según sus intereses. Debido a que “Un reino dividido en sí mismo no puede subsistir”²⁴ esta división llevará inevitablemente a una guerra civil, refiriéndose como ejemplo a la situación por la que estaba pasando Inglaterra. “[...] El poder es el mismo en todas sus formas si son lo bastante perfectas para protegerlos.”²⁵ Sin embargo, como ya se ha señalado, la perfección es inalcanzable a causa de las pasiones. Thomas Hobbes reconoce tres clases de república: monarquía, democracia y aristocracia; cada una de estas formas debe poseer íntegramente el poder de manera que éste sea indivisible, aclara también que la tiranía y la oligarquía no corresponden a otras formas de gobierno, sino que se tratan de la monarquía y la aristocracia, respectivamente, que no son bien

²³ Lungu, M. R., Urlica, A., Firunegoescu, A. G., & Suba, A. R. (2021). *The founding ideas of english liberalism according to Thomas Hobbes and John Locke*. *Agricultural Management/Lucrari Stiintifice Seria I, Management Agricol*.

²⁴ Hobbes, T. *Leviatán*. *Op. Cit.*, p. 276.

²⁵ *Ibidem*, p. 277.

recibidas por el pueblo, mientras que a una democracia insatisfactoria se le denomina anarquía entendida como la falta de gobierno.

Estos tres tipos de gobierno pueden diferenciarse a partir de la aptitud que tienen para producir paz y seguridad en el pueblo. En una monarquía, el interés privado y público se manifiestan de la misma forma en el sujeto gobernante, pues no solo asume su posición como persona política sino también natural, al procurar el bien público se procura de la misma forma el privado, pues un rey no puede ser ni glorioso ni seguro si sus súbditos son pobres o débiles para enfrentar una guerra contra sus enemigos.

La segunda diferencia es que, en una monarquía, el gobernante puede recibir consejo de quien, cuando y donde él desee, por lo que puede oír opiniones de hombres estudiados en el tema sobre el que se delibere, por el contrario en una asamblea soberana nadie es admitido más que quienes tienen derecho a ello desde el comienzo y estos en su mayoría son “hombres más versados en la adquisición de opulencia que en la de sabiduría,”²⁶ así como no hay lugar ni momento para que la asamblea reciba algún consejo en secreto pues siempre hay multitud.

La tercera diferencia que establece Hobbes se refiere nuevamente a la naturaleza humana: “Las resoluciones de un monarca no están sujetas a ninguna inconstancia alguna, fuera de la correspondiente a la naturaleza humana.”²⁷ Las decisiones e intereses de un monarca solo pueden verse modificadas por sus propias pasiones propia de su naturaleza como hombre, en el caso de una asamblea soberana pueden surgir más inconsistencias no solo por la naturaleza de quienes la conforman sino por el número de integrantes y diversidad de intereses entre estos.

²⁶ *Ibidem*, p. 281.

²⁷ *Id*, p. 281.

De esto se sigue la cuarta diferencia, un monarca no puede estar en desacuerdo con sus propias decisiones debido a envidia o interés, pero una asamblea sí puede y con la magnitud suficiente para que el desacuerdo se convierta en una guerra civil. Entre los inconvenientes de la monarquía está que cualquier sujeto puede ser despojado de sus riquezas por parte de quien tenga el poder para favorecer a algún otro por mero favoritismo a este último, mismo problema se puede encontrar en una asamblea soberana, la diferencia radica en que los favoritos de un rey pueden ser pocos mientras que el número aumenta en los favoritos de toda una asamblea. Finalmente, Hobbes señala el problema donde el poder monárquico puede recaer sobre alguien incapaz de discernir entre el bien y el mal, y por tanto, ser incapaz de gobernar.²⁸

Conclusión

A pesar de las problemáticas y diferencias entre gobiernos expuestas por Hobbes, la democracia liberal es el sistema político dominante de la actualidad. Las ideas políticas de Locke fueron la base para el paradigma del estado moderno del que se desprenden ideas como la separación de poderes del estado, derechos y libertades individuales, propiedad privada, elecciones democráticas, etc. Thomas Hobbes y John Locke sentaron las bases del estado moderno, ideas que provocaron cambios políticos importantes no solo en Europa, sino que se extendieron al continente americano. Por ello es importante revisar la influencia de éstos en la historia política para dar cuenta de su evolución, aciertos y posibles errores.

²⁸ *Ibídem*, p. 282.



Eduardo Moreno Contreras
Juan José Lariz Durón

Dicotomía entre razón y emoción

Introducción

Las posiciones que históricamente han defendido el papel central de los sentimientos y emociones en el origen de los juicios morales han elaborado una gran cantidad de teorías las cuales no son iguales unas de otras, sino que son ampliamente diferentes y se conectan por el hecho de que apoyan una preeminencia de los sentimientos y emociones en la constitución del fenómeno moral. Estas teorías son el *subjetivismo*, el *emotivismo* y el *ficcionalismo*, respectivamente.

Posiciones favorables a la emoción

Por subjetivismo se entiende como la idea de que nuestras opiniones morales están basadas en nuestros sentimientos y nada más. De esta forma, no existe algo «objetivamente» correcto o incorrecto.¹ Por emotivismo se entiende como la posición que forma parte del *no-cognitivismo*, como la perspectiva en la que el juicio moral no implica creencias. El emotivismo afirma que en el juicio moral se expresa una emoción y no una creencia; en consecuencia, las expresiones de aprobación o desaprobación no pueden ser verdaderas ni falsas: las afirmaciones morales no son aptas para la verdad. El ficcionalismo, por su lado, es parte del no-realismo, en el que las propiedades morales no existen, pero, aun así, creer que sí existen y que son verdaderas ayudan a coordinar nuestras sociedades.²

¹ Cfr. Rachels, J. (2007). *Introducción a la filosofía moral*. Fondo de Cultura Económica, p. 64.

² Cfr. Fisher, A. (2011). *Metaethics. An introduction*. Acumen Publishing Limited, pp. 6-7.

Cabe aclarar, además, que en estas teorías no se suele hacer una distinción entre emociones y sentimientos, por los que ambos términos, y otros más -como pasión y sensación-, se usan indistintamente para referirse al fenómeno afectivo del ser humano en general. Aquí usaremos «sentimiento», pues hace referencia al *moral sense* del que se suele hablar en estas teorías. Y en el emotivismo se usará «emociones», pues hace mejor referencia a esta teoría.

Nosotros, por nuestra parte, utilizaremos una distinción hecha por Antonio Damásio, en la que una *emoción* propiamente dicha es un conjunto complejo de respuestas químicas y neuronales que forman un patrón distintivo, estas respuestas son producidas por el cerebro cuando detecta estímulos emocionalmente competentes, es decir, estas respuestas son automáticas.³ En cuanto a los *sentimientos*, estos son cartografías de un estado corporal determinado, el sustrato del sentimiento es el conjunto de patrones neurales que cartografían el estado corporal y del que puede surgir una imagen mental del estado del cuerpo, en resumen, un sentimiento es una idea de un determinado aspecto del cuerpo en determinadas circunstancias.⁴

La naturaleza humana moral

La primera defensa robusta y sistemática del subjetivismo fue ofrecida por David Hume en su *Tratado de la naturaleza humana* y en las *Investigaciones sobre los principios de la moral*. Esta exposición de las ideas de Hume será extensa y detallada, dado que en él se encuentran las líneas generales de la discusión presente. Por otro lado, la conclusión general a la que llega Hume es que las distinciones morales no pueden derivar de la razón, en su lugar, derivan única y exclusivamente de un

³ Cfr. Damásio, A. (2021). *En busca de Spinoza. Neurobiología de la emoción y los sentimientos*. Ediciones Paidós, p. 65.

⁴ Cfr. *Ídem*, p 103.

sentimiento moral.⁵ Dicho sentimiento, como veremos ahora, es -para Hume- el origen de nuestro juicio moral, de la censura y alabanza que proferimos.

No obstante, para lograr comprender la afirmación de Hume, primero hay que retroceder a lo que él llama las *percepciones de la mente*. Dentro de la mente, para Hume, lo que se encuentra son las percepciones, y éstas se pueden dividir en dos clases: *ideas* e *impresiones*. “A las percepciones que penetran con más fuerza y violencia las llamamos impresiones, y comprendemos bajo este nombre todas nuestras sensaciones, pasiones y emociones [...]. Por ideas entiendo las imágenes débiles de estas en el pensamiento y razonamiento”.⁶ Como se puede apreciar, es precisamente en este movimiento que Hume crea una escisión de alto calado entre los procesos cognitivos más importantes, el entendimiento y el sentimiento, en el que el sentimiento tiene el rol de amo ante el entendimiento en el terreno moral; esta escisión no hará más que crecer e inaugurará formalmente el problema del origen de los juicios morales. Siguiendo con el punto, las ideas tienden a asociarse en la mente por medio de tres principios: *semejanza*, *contigüidad* y *causa o efecto*.⁷ Estas asociaciones permiten al entendimiento llevar a cabo sus operaciones, que son dos: las relaciones de ideas, como el álgebra y la aritmética; y las cuestiones de hecho, que versan sobre el descubrimiento de la existencia de objetos en el mundo.

De esta división es donde surge la pregunta por el origen de los juicios morales: ¿distinguimos entre el vicio y la virtud, y declaramos que una acción es censurable o digna de elogio, mediante nuestras ideas o nuestras impresiones? Con el propósito de evidenciar que los juicios y las distinciones morales se generan mediante las impresiones, Hume lleva a cabo un ataque a la razón, con el fin de demeritarla y debilitarla.

El ataque de Hume consiste en mostrar que la razón no tiene ninguna influencia directa en la acción humana. Dado que para Hume el descubrimiento de

⁵ Cfr. Op. Cit. Hume, D. *Tratado de la naturaleza humana*, p. 402.

⁶ *Ídem*, p. 13.

⁷ Cfr. Hume, D. (1998). *Investigación sobre el conocimiento humano*. Alianza Editorial, p. 40.

la verdad y falsedad es el territorio de la razón, y la verdad consiste en la concordancia con las relaciones reales de las ideas o con las cuestiones de hecho reales, de ahí se sigue que todo lo que está fuera de dicho territorio no incumbe al entendimiento. Los sentimientos, por esto mismo, no pueden ser considerados conforme a la razón. Sentimientos, voliciones, y demás, existen por sí mismas y no ocupan relacionarse con otros sentimientos. Así pues, como para Hume es evidente que la moral tiene influencia sobre los sentimientos y acciones, se puede deducir que los juicios no pueden derivarse de la razón, ya que ella, por sí misma, no puede tener esta influencia.

Un principio activo -dice Hume- no puede fundarse jamás en uno inactivo. Son los sentimientos -el principio activo- los que tienen un verdadero poder sobre de la acción, no la razón; si algo nos es completamente indiferente -sentimentalmente hablando-, no tendrá la mínima importancia para nosotros. En la misma formulación del juicio se encuentra el motivo de la acción. "Nos vemos llevados a actuar sólo si el acto en cuestión no nos es indiferente, y el que nos sea indiferente, o el que tengamos un deseo o una aversión, no es nunca un resultado del razonamiento, o del razonamiento y la observación, por sí mismos".⁸

Por otro lado, siguiendo con el ataque por una vía distinta, Hume arremete contra la razón argumentando que el vicio y la virtud no pueden ser relaciones susceptibles de demostración, pues entonces se podría afirmar que los seres inanimados igualmente serían susceptibles de mérito o demerito, ya que las relaciones pueden aplicarse a todo objeto.⁹ Además, si el entendimiento fijara lo virtuoso y vicioso, entonces estos caracteres deben residir en alguna cuestión de hecho que puede descubrirse. Si las distinciones morales son una cuestión de hecho, serán, en todo caso, objetos del sentimiento y no de la razón, puesto que no

⁸ Stroud, B. (1986). *Hume*. Universidad Nacional Autónoma de México, p. 260.

⁹ *Cfr. Op. Cit.* Hume, D. *Tratado de la naturaleza humana*, p. 409.

encontraremos ningún hecho fuera de lo que «sentimos en el pecho» al ver una acción virtuosa o viciosa.¹⁰

De esta forma se da un corolario de la célebre sentencia de Hume en favor de la servidumbre de la razón: “no hablamos de un modo estricto y filosófico cuando hablamos del combate de la pasión y la razón. La razón es, y sólo debese, la esclava de las pasiones, y no puede pretender ningún otro oficio más que servir las y obedecerlas”.¹¹ Sentencia que muestra la irreconciliable posición en la que Hume deja a las percepciones de la mente. Si la razón tiene un papel en el juicio moral, es solo de manera indirecta, indicando dónde, cómo y cuándo se pueden satisfacer los deseos correspondientes.

La filosofía de moral de Hume, por tanto, no puede hacer más que explicar los juicios morales a través de los sentimientos morales, concibiendo al juicio como una especie de reporte o declaración *acerca de actitudes* de uno mismo hacia los demás.¹² Ahora bien, ¿En qué sentimientos se encuentran los orígenes del juicio moral? La moralidad es fundada, piensa Hume, en los *sentimientos humanitarios* y en la *simpatía*.

En primer lugar, Hume elabora una distinción entre las que denomina virtudes naturales y virtudes artificiales. Las virtudes naturales son aquellas a las que tiende el ser humano por la propia constitución de su naturaleza, en este sentido son *dadas* por naturaleza. Por su parte, las virtudes artificiales son las que no pueden ser dadas por la naturaleza, sino que el ser humano las crea. De esta forma, la *benevolencia* es una virtud natural fundada en los sentimientos humanitarios, pues no hay cualidades que merezcan más aprobación que la beneficencia y el humanitarismo. Somos llevados naturalmente a sentir agrado

¹⁰ Cfr. *Ídem*, p. 410.

¹¹ *Ídem*, p. 361.

¹² Cfr. *Op. Cit.* Stroud, B. *Hume*, pp. 263-264.

por la benevolencia. Aunque no es todo su mérito, una parte de lo laudable de la benevolencia es también su clara utilidad para la sociedad.¹³

La *justicia*, paralelamente a la anterior, es una virtud, pero esta lo es de forma artificial. A diferencia de la benevolencia, la justicia debe completamente su mérito a la utilidad que brinda, puesto que, si no fuera necesaria para el mantenimiento de la sociedad, simplemente desaparecería. Además, las leyes de la justicia no están dadas por naturaleza, sino que el humano legisla a partir de la influencia de las circunstancias, la costumbre y la razón.¹⁴ Es por esto mismo que en cada país las leyes varían y no son idénticas. “Así, las reglas de la equidad o justicia dependen enteramente del estado y condición particulares en que los hombres están situados, y deben su origen y existencia a la utilidad que la sociedad obtiene de su estricta y regular observancia.”¹⁵

El fundamento de todas las virtudes artificiales es la simpatía, y no solo eso, para Hume, este es el fundamento de la sociedad entera. La simpatía es un concepto central en la ética de Hume que atraviesa toda la tradición naturalista y, como veremos, llega hasta nuestros días. Se entiende por simpatía la emoción que nos permite «padecer con» los otros su sentir y, a su vez, nos lleva por fuerza a sentir agrado por la felicidad ajena y resentimiento por su desdicha.¹⁶

Sin embargo, dice Hume, esta simpatía es, por naturaleza, limitada. En este sentido, la simpatía es un fenómeno que se irradia: es intensa en los círculos cercanos y se va disipando conforme los objetos de alejan de nosotros. La familia, los amigos y la comunidad son los grupos más cercanos a nosotros, por tanto, nuestro sentimiento de obligación para con ellos es fuerte. No obstante, para los apenas conocidos y desconocidos, la obligación que nos impone la simpatía es casi inexistente.

¹³ Cfr. Hume, D. (2014). *Investigaciones sobre los principios de la moral*. Alianza Editorial, pp. 49-50.

¹⁴ Cfr. *Ídem*, p. 82.

¹⁵ *Ídem*, p. 62.

¹⁶ Cfr. *Ídem*, p. 107.

Esta generosidad limitada que brinda la simpatía plantea un problema: no puede existir sociedad si las simpatías repelen a los que están fuera de mi comunidad. Así pues, el problema es cómo pasar de una simpatía limitada a una más extensa que incluya en su seno a más personas de las que naturalmente ya lo hace; en este sentido, es necesario extender la simpatía para la conformación de las sociedades.¹⁷ De esta forma, la solución de Hume al problema de la simpatía es, precisamente, la conformación de la moralidad. Por medio de la simpatía y la *conversación*, los seres humanos se reúnen, pero se da la violencia; por consiguiente, al tener intereses divergentes, deben proponer un punto de vista estable, una estimación neutral, es decir, un valor.

Dichas estimaciones se tornan en *reglas generales*. Reglas que, no importando el tiempo ni el lugar, direccionan la simpatía para lograr un sentimiento correcto en el momento adecuado y que no cambie con la misma irregularidad que nuestras emociones. La colección de reglas generales se convierte en un distinto esquema: la justicia.¹⁸ Es de esta forma que, para Hume, parte la moralidad es una creación humana, es el artificio que permite la conformación de las sociedades humanas. La moralidad, que parte de *principios naturales*, como la simpatía, es una invención. Hasta aquí lo concerniente a Hume.

En un segundo momento, en el ficcionalismo, las emociones como origen del juicio moral se ven apoyadas -según sus defensores- por la biología contemporánea de vena darwinista. Desde esta perspectiva, la moral es un producto adaptativo que permitió y permite la supervivencia del *homo sapiens*.

La posición puede ser resumida de la siguiente forma, en palabras de Mackie: las presiones habituales de la evolución, las diferencias de supervivencias de los grupos en los que estos sentimientos [morales] son fuertes, ya provengan de tendencias psicológicas heredadas o de tradiciones mantenidas por la sociedad,

¹⁷ Cfr. Deleuze, G. (2015). *Empirismo y subjetividad*. Editorial Gedisa, p. 35.

¹⁸ Cfr. *Op. Cit.* Hume, D. *Tratado de la naturaleza humana*, pp. 433-437.

nos ayudarán a explicar por qué esos sentimientos se han convertido en algo vigoroso y extendido.¹⁹

Siguiendo de cerca las ideas de Mackie, Michel Ruse respalda tal aseveración y la apoya en evidencia empírica. La evidencia consiste en mostrar que el comportamiento de los primates se puede interpretar como «protomoral», que el altruismo biológico -*altruismo recíproco* y de *selección familiar* de Trivers.²⁰ puede funcionar como base natural de la moral y que las *reglas epigenéticas* dan cuenta del fenómeno moral en general. Según Ruse, todos estos mecanismos se presentan ante el humano como «emociones evolucionadas», intuiciones de lo que se debe hacer. Por tanto, “la teoría darwinista muestra que, de hecho, la moralidad es una función de sentimientos (subjetivos); pero muestra también que tenemos (y debemos tener) la ilusión de la objetividad”.²¹ Por *objetivismo* Ruse entiende la posición que afirma que las normas morales tienen algún tipo de realidad no física, y que esa realidad es independiente de los seres humanos.

Richard Joyce, de igual forma, defiende las emociones morales como producto de la selección natural y asigna al componente afectivo un papel predominante en la constitución de nuestra cognición moral. El surgimiento de ciertas emociones -piensa Joyce- posibilitó una mejor coordinación entre nuestros antepasados, pues la naturaleza estratégica de sus interacciones se los exigía.²²

Por último, dentro de la reafirmación contemporánea de las emociones en la moral, Celia Conde muestra que «la intuición de Hume» sobre la simpatía puede fundarse perfectamente en los nuevos modelos sociobiológicos,²³ ya que, ciertamente, un sacrificio en favor de seres próximos con los que se comparte un gran número de genes será fácilmente promovido por la selección natural, puesto

¹⁹ Mackie, J. (2000). *Ética. La invención de lo bueno y lo malo*. Editorial Gedisa, p. 128.

²⁰ Cfr. Trivers, R. (2002). *Natural selection and social theory*. Oxford University Press, pp. 19-22.

²¹ Ruse, M. (1994). *Tomándose a Darwin en serio*. Salvat Editores. Barcelona, p. 334.

²² Cfr. Gaitán, A. (2012). *Evolución, moralidad y objetividad*. Teorema: Revista Internacional de Filosofía, Vol. 31, No. 1, p. 115.

²³ Cfr. Conde, C. (2008). “El naturalismo contemporáneo: de Darwin a la sociobiología”. Camps, V. (Ed.). *Historia de la ética. La ética contemporánea*. Editorial Crítica, p. 624.

que aumenta la probabilidad de reproducción de ese acervo genético. Así, “la intuición de Hume acerca de cómo la benevolencia va tomando una forma gradualmente más débil a medida que pasamos de los parientes a los amigos y los desconocidos encuentra aquí una vía de justificación”.²⁴ Hasta aquí el ficcionalismo.

El no-cognitivismo

El emotivismo es defendido por las teorías de Ayer y Stevenson. El emotivismo, en general, es la corriente de pensamiento en metaética que afirma que el juicio moral no contiene información susceptible de ser comprobada científicamente y, además, que los enunciados éticos son de un tipo distinto a los empíricos. Por ejemplo, el juicio en Hume es naturalista por el hecho de que es posible identificarlo con otro de tipo empírico y comprobar su verdad o falsedad: «x es bueno» significa «x me agrada». Por eso este es un juicio que habla *acerca de actitudes*, actitudes científicamente verificables. En cambio, los emotivistas sostienen que eso lleva a absurdos y es imposible defenderlo. Por tanto, Stevenson y Ayer escogen una vía en la cual los juicios morales no son un informe sobre las emociones, sino que los comprenden como juicios que *expresan actitudes*.²⁵

Por un lado, Ayer se encuentra inmerso en el positivismo lógico, por lo que para él solo hay dos formas en las que un enunciado goza de sentido: o es tautológico o es empírico.²⁶ Los juicios de valor, sin embargo, no son tautológicos, pero tampoco los podemos reducir a expresiones no-éticas, como felicidad, placer o agrado, sin caer en absurdos. Esta encrucijada llevó a Ayer a argumentar que los juicios morales no son en ningún sentido fácticos, y al no tener contenido verificable, es imposible predicar de ellos verdad o falsedad alguna. En

²⁴ *Ibidem*, pp. 624-625.

²⁵ *Cfr. Op. Cit.* Rachels, J. *Introducción a la filosofía moral*, p. 70

²⁶ *Cfr.* Ayer, A. (2018). “Verificación y experiencia”. En *el positivismo lógico*. Ayer, A. (comp.). FCE, p. 243.

consecuencia, “los juicios morales solo cumplen una función expresiva”.²⁷ Al no tener otra significación, el juicio moral únicamente cumple la función de expresar los sentimientos o actitudes del emisor. En esto consiste la «tesis expresiva» del emotivismo. El lenguaje moral, pues, es esencialmente emotivo, con un sentido bastante cercano a no-descriptivo, esto es, que no dice nada acerca del mundo externo ni del agente, son algo más parecido a exclamaciones, por ejemplo: ¡qué asco!

Por el otro lado, Stevenson no solo adopta la tesis expresiva de Ayer, sino que aúna a ella una «tesis imperativa». Es decir, los enunciados éticos desempeñan también el rol de órdenes. Así pues, para Stevenson, al proferir un juicio moral, el agente expresa su actitud hacia cierto objeto o acción y, al mismo tiempo, ordena a su interlocutor aceptar lo mismo que él. Con esto en mente, Stevenson propone *definiciones modelo* que -según él- capturan completamente el significado de «bueno» (concepto central de la metaética del siglo XX). La definición modelo considera que decir «x es bueno» significa «apruebo x; apruébalo tú también», asimismo, «debe hacer x» significa «desapruebo que deje x sin hacer; desapruébalo tú también».²⁸

Para Stevenson, estas definiciones cumplen cabalmente con todos los requisitos principales necesarios para identificar el significado de «bueno». Estos requisitos son tres: 1) debemos poder ser capaces de disentir acerca de si una cosa es buena, es decir, poder estar en desacuerdo; 2) la «bondad» debe tener un especial magnetismo, esto es, una persona que reconoce que x es «bueno» debe adquirir *ipso facto* una tendencia más fuerte a obrar en su favor de la que hubiese tenido de otro modo; 3) la «bondad» de algo no debe ser verificable solo mediante el

²⁷ Sánchez, A. (1984). *Ética*. Editorial Crítica. Barcelona, p. 227.

²⁸ Stevenson, Ch. (1984). *Ética y lenguaje*. Ediciones Paidós, p. 32

método científico.²⁹ No obstante, es posible criticar duramente todos estos requisitos.

En primer lugar, el punto 1 -el más relevante para nuestro propósito- demuestra la gran escisión que, desde Hume, se ha hecho de los sentimientos y la razón. Para que el desacuerdo moral sea posible en el emotivismo, Stevenson elabora una distinción entre los tipos de desacuerdo que existen, y los divide en dos: el *desacuerdo en la creencia* y el *desacuerdo en la actitud*. El primero consiste en un desacuerdo nacido de creencias contrapuestas, es decir, uno cree que *p*, y otro cree que $\sim p$. El segundo se da cuando dos personas adoptan actitudes opuestas respecto del mismo objeto y por lo menos una de ellas tiene un motivo para cuestionar o cambiar la actitud de la otra, esto es, oposición de aspiraciones, preferencias, exigencias, etc.³⁰ Para Stevenson, los desacuerdos propiamente morales son los desacuerdos en la actitud.

En segundo lugar, el punto 3, en consonancia con el anterior, hace referencia a que los juicios propiamente morales no pueden generar discusión sobre su certeza o equivocación. Puesto que esto es así, el medio para desahogar los desacuerdos en la moral no es ningún método racional o científico, sino que Stevenson sugiere que, en realidad, se utiliza el *método persuasivo* para resolver los conflictos. “Este método se basa en el impacto emocional directo de las palabras; en el significado emotivo, la metáfora oportuna, el tono de voz estentóreo, incitante o plañidero, los gestos dramáticos, el *rapport* con la audiencia, etcétera.”³¹ Con miras a lograr sus objetivos en este método, las personas utilizan las llamadas *definiciones persuasivas*, las cuales consisten en dar un nuevo significado conceptual a una palabra conocida sin cambiar sustancialmente su significado emotivo.³²

²⁹ Cfr. Stevenson, Ch. (2018). “El significado emotivo de los términos éticos”. En *el positivismo lógico*. Ayer, A. (comp.). FCE. México, p. 271.

³⁰ Cfr. Op. Cit. Stevenson, Ch. *Ética y lenguaje*, p. 16.

³¹ *Ídem*, p. 134

³² Cfr. Stevenson, Ch. (2021). *Definiciones persuasivas*. Quaderns de filosofia, Vol. VIII, Núm. I, p. 105.

Extrañamente, a pesar de ser la persuasión el punto más controvertido de la teoría y ser ampliamente criticado, es, quizás, la mejor y más sólida aportación del autor a la ética. Pues las objeciones habituales que se plantean simplemente no consiguen refutarla, puesto que la mayoría de ellas nacen de prejuicios que se tienen de la moral y no de lo que es en sí.

Por último, el punto 2 llama preocupantemente la atención, pues olvida sin más un fenómeno de importancia mayor para la moralidad: la toma de decisiones. Probablemente, la tesis del magnetismo de Stevenson sea influenciada por una concepción mecanicista del ser humano (concepción para nada desdeñable). Sin embargo, aun dentro de esa visión, la toma de decisiones es un fenómeno existente, que requiere ser tomado en cuenta y explicado.

Es cierto que muchas veces el ser humano pasa inmediatamente de la articulación de un juicio moral a plasmarlo fenoménicamente en su actuar. No obstante, hay que matizar, pues en otros momentos -de cantidad suficiente para ser considerados- nos encontramos con un abanico compuesto de diversos juicios morales, de los cuales, a su vez, consideramos como «buenos» a varios de ellos, pero esto no quiere decir que necesariamente vayamos a actuar en favor de uno ellos o adquiramos una tendencia: todo juicio que percibimos como «bueno» es potencialmente desechable. En ciertas ocasiones, curiosamente, el ser humano llega a actuar de forma contraria a lo que considera «bueno», y esto es evidente. Por tanto, aquí se le puede reprochar a Stevenson su total indiferencia ante la distinción entre *juicios*, *decisiones* y *acciones*. Así pues, tomar esta distinción en serio es necesario para no confundir las cosas. Hasta aquí la defensa del subjetivismo y el emotivismo.

Posiciones favorables a la razón

Evidentemente, al contrario de la perspectiva anterior, son denominados *racionalistas* a aquellos que comprenden la moralidad como un producto puramente del razonamiento, sin ningún tipo de interferencia por parte de las emociones. Así pues, llamaremos racionalistas a aquellos que piensan que los juicios pueden generarse por la creencia en los principios deducidos racionalmente.

La crítica a las ideas de Hume acerca del sentimiento moral llegó con la obra de Immanuel Kant, en las que se concibe la moralidad más como la relación de las acciones con una voluntad autónoma que legisla universalmente y de la interacción de sujetos racionales, que con un movimiento simpático de nuestras inclinaciones naturales. De esta forma, los conceptos morales tienen su sede y origen plenamente a priori en la razón. El juicio moral no estará de manera alguna conectado con nuestras emociones e inclinaciones, sino todo lo contrario.

Para Kant, todo ser racional posee la capacidad de obrar según la representación que se haga de las leyes, esto es, todo ser racional posee una *voluntad*. La voluntad no es otra cosa que lo que él llama *razón práctica*. Asimismo, la voluntad es una capacidad de elección sobre aquello que la razón reconoce como prácticamente necesario, es decir, como bueno. La forma en la que se representa un principio objetivo -dice Kant- se llama mandato y se formula a través de un *imperativo*.³³

Los imperativos son de dos clases: *hipotéticos* y *categoricos*. De ambos, el relevante para la moral es el imperativo categórico, que se expresa así: *debo actuar de esta manera, a pesar de que no quiera ninguna otra cosa*. De esta forma, cuando una acción se presenta como buena en sí, esto es, como necesaria para una voluntad conforme a la razón, se dice que es categórico. Según Kant, el imperativo propiamente moral es este último, pues a este no le concierne lo que surja de la

³³ Cfr. *Op. Cit.* Kant, I, pp. 30-31.

acción, sino simplemente la forma y el principio que sigue; lo que importa es la intención, tenga o no éxito.³⁴ Por el otro lado, el imperativo hipotético es aquel que se formula cuando una acción es buena como medio para lograr otra cosa que deseamos, y se expresa así: debo hacer tal cosa, puesto que quiero alcanzar esta otra. El fin que se busca conseguir con este tipo de imperativo, según Kant, es el de la *felicidad*.

El imperativo categórico es el único que se expresa como una ley práctica, ya que es un mandato incondicionado. Consecuentemente, este imperativo, al no ser limitado, es *universal*. “Así pues, el imperativo categórico es único y, sin duda, es éste: *obra solo según aquella máxima por la cual puedas querer que al mismo tiempo se convierta en una ley universal*”.³⁵ Tal es el canon del enjuiciamiento moral en Kant.

No obstante, Kant cree que es imposible deducir esta ley universal a partir de las inclinaciones o propensiones de la naturaleza humana. Es más, afirma Kant, “la sublimidad y la dignidad interna en un deber quedan tanto más demostrados cuantas menos a favor y más en su contra estén las causas subjetivas”.³⁶ Pero, si esto es así, ¿de qué forma la solitaria razón determina la conducta del ser racional? Como respuesta a la interrogante por la motivación moral, Kant asevera que la razón está, por sí misma, conectada necesariamente a priori con la conducta, esto es, que la voluntad del ser racional está vinculada a priori con la ley moral. ¿Qué conecta a la voluntad con la ley práctica? Dirá Kant que se conectan por medio de un principio objetivo, un *fin en sí mismo*.

El autor da como fundamento del principio objetivo que «la naturaleza racional existe como un fin en sí mismo». De esta postura deduce que “el imperativo práctico será por tanto éste: *obra de tal modo que uses a la humanidad, tanto en tu persona como en la de cualquier otro, siempre al mismo tiempo como fin y*

³⁴ Cfr. *Ídem*. Pp. 32-34

³⁵ *Ídem*. P. 39.

³⁶ *Ídem*. P. 43.

nunca simplemente como medio".³⁷ A estos dos principios, además, agrega otro, el de *la voluntad universalmente legisladora*. Por lo tanto, el juicio moral es constituido por tres componentes: 1) una *forma*, que consiste en la universalidad -el primer imperativo-; 2) una *materia*, es decir, una finalidad -el imperativo práctico-; y 3) una *determinación cabal* de la ley -el último principio.

Como se puede apreciar, Kant lleva a cabo un ataque a las emociones como origen del juicio moral, colocando nuevamente en su pedestal exclusivo ala razón. Aquí se dio un corolario de la sentencia de Kant, inversa a la de Hume: contemplar el auténtico semblante de la virtud equivale a presentar la moralidad despojada de cualquier aditamento sensible [...]. Mediante un mínimo experimento de su razón, siempre que ésta no esté echada a perder para toda abstracción, cualquiera puede darse cuenta de que la moralidad logra eclipsar todo cuanto parece seducir a las inclinaciones.³⁸ Siguiendo a Kant, en años más recientes, Hare ha elaborado una teoría cercana al emotivismo, pero se distancia de ella en el aspecto de las actitudes, pues para él la moral es un asunto racional, del que debemos poner especial atención en el razonamiento moral que se da gracias a imperativos morales. A esta teoría se la ha llamado *prescriptivismo*.

Los supuestos fundamentales del prescriptivismo de Hare son tres: 1) los juicios morales son de una especie de un género mayor, esto es, son juicios prescriptivos; 2) la característica que diferencia a los juicios morales de otros juicios prescriptivos es que los morales son universalizables de una manera singular, es decir, que son *reflexivos* y *sin* nombres propios; 3) finalmente, es posible el razonamiento o argumentación moral, dado que es posible la relación lógica en los juicios prescriptivos.³⁹

Así pues, para Hare, los enunciados éticos deben ser considerados como una especie de prescripciones, es decir, órdenes, solicitudes, mandatos, o imperativos

³⁷ *Ídem*. P. 47.

³⁸ *Ídem*. P. 44.

³⁹ Cfr. Sádaba, J. (2008). "Ética analítica". Camps, V. (Ed.). *Historia de la ética. La ética contemporánea*. Editorial Crítica, p. 195.

categoricos, etc. El lenguaje de la moral, por tanto, es una especie de *lenguaje prescriptivo*.⁴⁰ Asimismo, prescribir es algo distinto a causar un impacto emocional o influir en las actitudes del oyente. Para prescribir no importa influir en el otro, sino, más bien, que el otro comprenda lo que se prescribe. En este sentido, Hare se aleja de la propuesta del método persuasivo de Stevenson, pues no busca alterar la voluntad de los oyentes. No obstante, si bien rechaza la persuasión, aun así, parece aceptar la «tesis expresiva» de Ayer. Puesto que formular una prescripción -que no sea auto contradictoria y sea sincera- es también expresar que nosotros la hemos aceptado, y aceptar es expresar la resolución o decisión de llevarla a cabo por nosotros mismos.⁴¹

La universalidad de los juicios consiste, al igual que para Kant, en que son para todo tiempo, lugar e individuo. Es por eso mismo que el juicio es *reflexivo* y debe formularse *sin* nombres propios. Un ejemplo sería: ¡Todo el mundo, todos los momentos, haciendo lo que maximice la felicidad en general, por favor! Por último, en el supuesto del razonamiento, Hare asegura que se puede arribar, a partir de oraciones imperativas universales, juntamente con premisas menores en indicativo, en conclusiones imperativas singulares.⁴² Por ejemplo, «P1: lleva todas las cajas a la estación»; «P2: esto es una de las cajas»; «Por tanto, lleva esto a la estación».

Para llevar a cabo este razonamiento, Hare enfatiza en la importancia de una de las reglas doradas en ética: “no se puede extraer válidamente ninguna conclusión en imperativo de un conjunto de premisas que no contenga por lo menos una en imperativo”.⁴³ Evidentemente, al dar este principio, Hare está pensando en Hume y en la imposibilidad de pasar del «ser» al «deber». Así, a la pregunta «¿Qué hacer?» la única respuesta posible es la de responder con un imperativo, y este imperativo debe ser implicado por una inferencia válida. Así pues, “Hare, como

⁴⁰ Cfr. Hare, R. (1975). *El lenguaje de la moral*. Universidad Autónoma de México, p. 13

⁴¹ Cfr. Brandt, R. (1998). *Teoría Ética*. Alianza Editorial, p. 263.

⁴² Cfr. *Ídem*. Hare, R, p. 36.

⁴³ *Ídem*, p. 37.

filósofo semikantiano, acepta que la acción moral lo es porque se basa en razones y no en impulsos y deseos”.⁴⁴ Hasta aquí los racionalistas.

Conclusión

Vemos, pues, tanto en las perspectivas que premian a la razón y las que lo hacen a la emoción, ésta clara tendencia a desdeñar los principios de la postura contraria, dando siempre como la conclusión evidente que *uno* solo es suficiente para explicar el fenómeno moral en su totalidad y el otro debe ser olvidado de una vez por todas. La pregunta que se ha buscado responder históricamente es esta: ¿cuál es principio que da mejor cuenta del fenómeno moral, será la razón o la emoción?

Al observar tantos problemas surgidos en los intentos de resolución del problema, en realidad lo que deberíamos preguntarnos es si dicha dicotomía entre *razón/emoción* es una división existente, real, o si, por el contrario, es una distinción totalmente infundada, quimérica. ¿De verdad está fundamentada la dicotomía entre la razón y la emoción, o es completamente artificial? A esta pregunta es preciso dar solución, de lo contrario puede que nunca salgamos de dicha controversia, si es que resulta falsa tal distinción.

⁴⁴ *Op. Cit.* Sádaba, J, p. 200.

Sobre las colaboraciones

Luxiérnaga recibe colaboraciones de estudiantes de la Licenciatura en Filosofía, mismas que deben incluir introducción, cuerpo y conclusiones. También deben indicarse claramente el título del artículo, autor, adscripción y datos de localización (*e-mail y teléfono fijo y celular*). Es necesario el envío de soporte informativo vía correo electrónico, en algún formato compatible con PC o MAC.

El aparato crítico usado en los artículos debe ser con citas a pie de página, y seguir las normas editoriales señaladas.

- Los trabajos de investigación deben presentarse en hoja tamaño carta (letter) con márgenes izquierdo y derecho, superior e inferior de 2.5 cm.
- Fuente de texto Arial 12 puntos regular. Alineación justificada. Si desea resaltar alguna palabra, en cursivas, no negritas.
- Interlineado general a 1.5. El paginado debe situarse en la parte inferior derecha en Arial 10 puntos, con números arábigos.
- Al inicio de cada párrafo con sangría estándar, exceptuando el primero después de cada título o subtítulo. Separado cada párrafo con un espacio.
- Citas textuales (si es el caso) menores de tres renglones, dentro del cuerpo del texto, con comillas, sin sangrar, con su llamado y su correspondiente referencia al pie de página.
- Citas textuales (si es el caso) mayores de tres renglones, sin comillas, sangradas a 1 cm, a la izquierda y a la derecha, en Arial 10 puntos, a espacio sencillo, con su llamado y su correspondiente referencia al pie de página.
- Citas a pie de página (si es el caso) con fuente de texto: Times New Centur 9 puntos.

Para que el artículo se considere para su publicación, debe ser trabajo elaborado, necesariamente, en una materia curricular del Plan de Estudios de la Licenciatura en Filosofía y, debe también, preferentemente, ser presentado en el Seminario de Estudiantes de la Licenciatura en Filosofía. Se aceptan trabajos de otros estudiantes de distintas licenciaturas, que cubran el primer requisito.

Los trabajos deben ser enviados a: **revistaluxiernaga1@gmail.com**